

12, 2010, **1**

Lidé *města* Urban People

- | | |
|-----------------------------|--|
| Martin C. Putna | Zánik Západu Oswalda Spenglera.
Dvojí možnost kontextualizace |
| Zdeněk R. Nešpor | Rodina / domácnost jako náboženská skupina
v procesu transformace |
| Olga Nešporová | Jak náboženství ovlivňuje rodinný život? |
| Jan Horský | Jak pokoušel ďábel Jana Szalatnaye |
| Tereza Pospíšilová | Dobrovolnictví v kontextu životní dráhy
dobrovolníků |
| Peter Clark | Urbánní dějiny a zelený prostor |
| Marek Jakoubek (ed.) | Kniha pamětní Tomše Hrůzy, žitele
Vojvodofského |

Lidé města / Urban People

jsou recenzovaným odborným časopisem věnovaným antropologickým vědám s důrazem na problematiku města a příbuzným společenskovědním 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 SOÚ AV ČR Praha), Hedvika Novotná (FHS UK Praha), Karel Novotný (FHS UK a FLÚ AV ČR Praha), Hans Rainer Sepp (FF UK Praha), Franz Schindler (J. W. Goethe Universität Frankfurt am Main, 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 a Knihovna Václava Havla Praha), Tomáš Rataj (Scriptorium 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 Machačová (Museum Silesiane Opava, Czech Republic), Jiří Malíř (Masaryk University Brno, Czech Republic), Nina Pavelčíková (University of Ostrava, Czech Republic), Adelaida Reyes (New Jersey City University, USA), Peter Salner (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), Blanka Soukupová (Charles University Prague, Czech Republic), Andrzej Stawarz (Muzeum Niepodległości Warsaw, Poland), Róża Godula-Węclawowicz (Jagiellonian University Krakow, Poland).

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

Asistentka redakce/Secretary: Tamara Wheeler tamara.wheeler@fhs.cuni.cz

Jazykové korektury/Czech language editor: Martina Vavřínková

Obálka/Cover design: Aleš Svoboda

Sazba/Text design: Robert Konopásek

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

Distribuce: Kosmas s.r.o., Lublaňská 34, 120 00 Praha 2, www.kosmas.cz

ISSN 1212-8112

OBSAH

STATI

- 3** Zánik Západu Oswalda Spenglera. Dvojí možnost kontextualizace
Martin C. Putna
- 31** Rodina / domácnost jako náboženská skupina v procesu transformace
Zdeněk R. Nešpor
- 61** Jak náboženství ovlivňuje rodinný život? Rozdíly v chování a postojích k rodině mezi českými věřícími a nevěřícími
Olga Nešporová
- 89** Jak pokoušel ďábel Jana Szalatnaye. Několik poznámek k proměnám vztahu „já“ k sobě samému v rámci české evangelické tradice
Jan Horský

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

- 109** Dobrovolnictví v kontextu životní dráhy dobrovolníků
Tereza Pospíšilová

MATERIÁLY

- 135** Urbánní dějiny a zelený prostor
Peter Clark
- 147** Kniha pamětní Tomše Hrůzy, žitele Vojvodofského
Marek Jakoubek (ed.)

NEKROLOG

- 179** Několik vzpomínek na Václava Břicháčka
Josef Kružík

RECENZE

- 182** Jiří Janák: Staroegyptské náboženství I. (*Aleš Novák*)
- 186** Claus Zittel: Theatrum philosophicum. Descartes und die Rolle ästhetischer Formen in der Wissenschaft (*Aleš Novák*)
- 188** Jaroslav Vaculík: České menšiny v Evropě a ve světě (*Michal Pavlásek*)
- 191** René Petráš: Menšiny v meziválečném Československu. Právní postavení národnostních menšin v první Československé republice a jejich mezinárodněprávní ochrana (*Blanka Soukupová*)
- 193** Eva Pavlíková – Karel Sládek a kol.: Sociální situace a religiozita ukrajinských migrantů v ČR (*Renáta Sedláková*)
- 196** Keith F. Punch: Úspěšný návrh výzkumu; Keith F. Punch: Základy kvantitativního šetření; Jan Hendl: Kvalitativní výzkum (*Helena Haškovcová*)
- 198** Irena Smetáčková – Petr Pavlík – Kateřina Kolářová: Sexuální obtěžování na vysokých školách, proč vzniká, jak se projevuje, co lze proti němu dělat. Příručka pro vedení vysokých škol a vyučující (*Jan Horský*)

ZPRÁVY

- 204** Ten, co sežral medvěda. Zdeněk Pinc oslavil pětadesáté narozeniny (*Ondřej Skripnik*)
- 209** Biennale2013 (*Jaroslav Vančát*)
- 211** Nový grantový systém Grantové agentury ČR (*Zdeněk R. Nešpor*)

ZÁNÍK ZÁPADU OSWALDA SPENGLERA. DVOJÍ MOŽNOST KONTEXTUALIZACE

Martin C. Putna

Fakulta humanitních studií UK Praha

Der Untergang des Abendlandes by Oswald Spengler. Two Ways of Contextualization

Abstract: *The controversial work of Oswald Spengler Der Untergang des Abendlandes is interpreted not through the analysis of the text, but through its context. One contextualization is “synchronic”. It takes into account the mental atmosphere of the époque of the nascence and the first reception of the work. It is particularly in this “synchronic” context that Spengler’s work appears as objectionable, both politically and academically. Another contextualization is “diachronic”. It takes into account the history of the “genre” of the work, i.e., the history of “books about creativity” and of “books about crisis”. Spengler’s work is recognized as a shackle in a chain of works, such as Macrobius’ Saturnalia, Martianus Capella’s Wedding of Mercury and Philology, Vico’s The Principles of the New Science, Novalis’ The Blue Flower or Danilevsky’s Russia and Europe. As the majority of such works, Spengler’s work appears not to be a “pure” scientific work, but a work on the edge between science and literature. In this kind of works, the aesthetical appeal is inseparable from the rational argumentation. That is why a new way of reading and interpreting Spengler’s work might be opened.*

Keywords: *Spengler, Oswald; Western civilization; Nazism*

Spenglerovo dílo umožňuje dvojí zásadní kontextualizaci: Jednu „synchronní“, poukazující k politické a myšlenkové atmosféře doby vzniku díla. Druhou „diachronní“, poukazující k dějinám ŽÁNROU díla. Tato dvojí kontextualizace pak pomáhá zpětně zpřesňovat a vysvětlovat (či naopak zpochybňovat) ony analýzy, které vznikly na základě Spenglerova textu – a které přinášíme tak

dokonale odlišná hodnocení jeho místa a významu. Dílo Oswalda Spenglera *Zánik Západu* (Der Untergang des Abendlandes, 1918–22) představuje jeden z nejkomplexnějších, nejvlivnějších (přinejmenším v době svého vzniku) i nejkontroverznějších pokusů vyložit průběh a smysl světových dějin skrze jednotný koncept. Ve Spenglerově případě jde o pokus vyložit dějiny skrze metodu „morfologie světových dějin“, kterou autor speciálně k tomu účelu vytvořil. Na více než tisíci stranách textu autor pracuje s materiálem z oblasti matematiky, geometrie, filosofie, přírodovědy, dějin výtvarného umění, literární historie, hudební teorie, religionistiky, politologie, ekonomie a ještě dalších disciplín. Autor opětovně nalézá a porovnává příklady analogických jevů z kultury egyptské, indické, antické, středověké, novověké i moderní. Stovky jmen umělců, náboženských myslitelů, vědců a politiků se vynořují, jsou paralelizovány s jinými a opět z textu mizí, aniž by byl obsah a kontext jejich díla blíže vyložen. Autor jako by spoléhal na učenost svého čtenáře, jemuž předvádí svou mnohaoborovou učenost vlastní.

Pod touto učeností je přitom skryta (relativně) jednoduchá a jasná konstrukce. Základní ideu Spenglerova *Zániku Západu* by bylo lze shrnout v několika tezích – které se ve velmi četných podobách a variantách, ale nikdy takto souhrnně, vyskytují napříč masou textu:

1. Neexistují žádné společné dějiny lidstva. Existují jen dějiny jednotlivých, nezávisle na sobě vznikajících „historicko-kulturních forem“. Vztahům mezi nimi proto nelze porozumět skrze dějiny přejímání a přetváření jednotlivých hodnot, nýbrž skrze analogie mezi fázemi a projevy jejich vývoje.
2. Každá historicko-kulturní forma se realizuje tím, že vytváří svůj vlastní „tvar“ (Gestalt, latinsky „forma“, řecky „morfé“), rozpoznatelný ve všech oblastech lidské činnosti. Dějiny těchto tvarů vytvářejí právě dějiny kultury – „morfologii světových dějin“.
3. Neexistují ani společné dějiny evropské kultury. Co se jimi obvykle nazývá, jsou vlastně tři historicko-kulturní formy zcela odlišné.
4. První je forma antiky. Jejím základním tvarem je viditelné, smyslově vnímatelné těleso, „socha“ – „Apollón“. Podle tohoto ústředního symbolu lze zvát tuto kulturu „apollinskou“.
5. Druhá je forma zahrnující různé národní a náboženské kultury, které vznikly ve středomořské oblasti během prvního tisíciletí po Kristu. Jejím základním tvarem je „jeskyně“, uzavřený, prázdný prostor, naplněný neviditelnými duchovními silami. Odtud lze zvát tuto kulturu „magickou“.

Podle časově poslední z „magických“ formací lze rovněž mluvit o kultuře „arabské“.

6. Třetí je forma, která se obvykle zve „novověkou“ a „moderní“, ale již náleží název „západní“. Jejím základním tvarem je osamělá duše jedince v nekonečném prostoru. Podle literárního hrdiny, nejdokonaleji ztělesňujícího tento tvar, tento životní pocit, lze mluvit o kultuře „faustovské“.
7. Všechny historicko-kulturní formy se chovají jako organické celky. Dynamice dějin každé formy lze porozumět skrze analogii s biologickými útvary – s lidskými bytostmi či s rostlinami.
8. Podobně jako každému jedinci či každé rostlině, tak i každé historicko-kulturní formě je vyměřena jen určitá životnost. V analogii s lidským jedincem prochází kultura fázemi zrození, dětství, mládí, dospělosti, stáří a smrti, v analogii s rostlinou fázemi vyrašení, vzrůstu, rozkvětu, dozrání, opadání a uvadnutí.
9. Ona fáze, kdy kultura vyčerpala možnosti své tvořivosti, kdy dovršila vytváření svého tvaru a je schopna samu sebe již jen udržovat ve statu quo; kdy je kvalita nahrazována kvantitou a tvořivost organizací a technikou, se nazývá „civilizací“. „Civilizace“ tedy není synonymem „kultury“, nýbrž její pozdní fázi, vnějškově efektní, ale vnitřně úpadkovou.
10. Všechny historicko-kulturní formy již dospěly do fáze civilizace a následně zanikly.
11. Onou kulturou, která se nyní proměňuje v civilizaci, je kultura Západu.
12. Západ nemá před sebou žádnou volbu. Jeho údělem je vzít na vědomí a přijmout skutečnost, že se nachází ve fázi „civilizace“, to jest před svým zánikem.

Nesmírná masa Spenglerova textu pochopitelně vybízí k interpretacím – k analýzám a kritikám jak jeho základních tezí, tak jeho dílčích výkladů, příkladů a paralelizací (Messer 1922; Berďajev – Bukšpan – Stěpun – Frank 1922; Ludz 1980; Demandt – Farrenkopf 1994; Boterman 2000 a řada dalších prací). V této práci se nabízí jiný interpretační přístup: Pokus o porozumění ne skrze analýzu textu – ten je jakoby uzavřen do závorky – ale skrze nabídnutí kontextu. Spenglerovo dílo umožňuje dvojí zásadní kontextualizaci: Jednu „synchronní“, poukazující k politické a myšlenkové atmosféře doby vzniku díla. Druhou „diachronní“, poukazující k dějinám ŽÁNROU díla. Tato dvojí kontextualizace pak pomáhá zpětně zpřesňovat a vysvětlovat (či naopak zpochybňovat) ony analýzy, které vznikly na základě Spenglerova textu – a které přinášejí tak dokonale odlišná hodnocení jeho místa a významu.

***Zánik Západu* v synchronní kontextualizaci: kniha na pomezí „konzervativní revoluce“ a nacismu**

Sám Spenglerův text se „kontextualizuje“ v předmluvách. První předmluvu, datovanou prosincem 1917, Spengler zakončuje optimistickým vlasteneckým přáním, aby jeho kniha byla výkonem stojícím vedle výkonu německé armády. Ve druhé, datované prosincem 1922, se naopak hovoří o „ubohosti a ohavnosti“ posledních let, již navzdory má působit tato kniha coby „jistá německá filosofie“. Obě předmluvy tedy svědčí o tom, že autor sice snová abstraktní historio-sofické koncepty – ale současně píše s myšlenkou na zcela konkrétní dění své doby, německého „mezičasu“ mezi „druhou“ a „třetí“ říší.

Oswald Spengler se narodil roku 1880 v Blankenburgu v pohoří Harz, politicky tedy v Prusku. Vystudoval přírodovědu, filosofii a matematiku (odtud jeden ze zdrojů mezioborovosti *Zániku Západu*) a působil jako středoškolský profesor do roku 1911, kdy mu dědictví po matce umožnilo stát se učen-cem na volné noze. Usadil se v Mnichově, jednom z tehdejších evropských center uměleckého modernismu. Kulturní Mnichov těchto let, to je ve výtvar-ném umění teoretik abstrakce Vasilij Kandinskij a expresionistická skupina der Blaue Reiter, v literatuře bratři Mannové a později neklidné děti Thomase Man-na, v divadle krutý kabaret Franka Wedekinda atd. Tento umělecký a bohém-ský Mnichov však Spenglera nezajímal. Budil v něm leda odpor, byl mu dalším důkazem „zániku Západu“. Spengler žil stranou veřejné pozornosti (jeho „skry-tý život“ zmapoval Anton M. Koktanek v monografii *Oswald Spengler in seiner Zeit* – Koktanek 1968) a pracoval rok za rokem na díle, v jehož úspěch vkládal všechny naděje svého života.

Ambice, které do něj vkládal, se splnily – ovšem díky souhře historic-kých událostí, po kterých autor určitě netoužil: Když v září 1918 vyšel prv-ní svazek *Zániku Západu* a za několik týdnů skončila světová válka porážkou Německa a politickým a sociálním rozbouráním celé Evropy – z neznámého autora se stala autorita národní a evropská. Muž, který heslem „Zánik Zápa-du“ dodal výraz pocitům elit i mas, v Německu i mimo ně. Muž, který se v tu chvíli jevil jako prorok: „Nebyly to vůbec radostné vyhlídky, avšak Spengler nám zakazoval, abychom nad sebou naříkali – nad tím, co je nevyhnutelné, nařiká jen ubožák, statečný přijímá svůj osud mužně. ... Zánik Západu by měl být nádherný... Velké části publika, starým i mladým, se tato výzva líbi-la. To, co četli, dávalo smysl jejich prožitkům. ... Charakteristika současnosti a blízké budoucnosti učinila Spenglera ústřední duchovní osobností.“ – Tak

reflektuje dobu, kterou sám zažil v Mnichově coby dítě, historik Golo Mann (Mann 1993: 57).

V tu chvíli se však také ukázalo, že tento muž má ambici využít své náhle získané autority ke komentování a ovlivňování aktuálního politického dění. Rok po senzačním úspěchu prvního dílu *Zániku Západu* Spengler vydává knihu *Preussentum und Sozialismus* (Prusko a socialismus, 1919), protest proti německé revoluci a proti ztotožnění ideje socialismu s marxismem. Neméně než marxistický socialismus je zde ovšem proklínán liberalismus a individualismus, zrozené z ducha Anglie. Na ně může být Marxův socialismus odpovědí – ne však na německé poměry. V německé tradici existuje tendence k socialismu přirozeně, „importovaného“, „anglického“ marxismu: Skutečný socialismus byl podle Spenglera již skutečněn v pruském státě, v němž byli všichni, od dělníka po krále, služebníky státu – nadosobního celku, spojeného principem řádu a poslušnosti. K tomuto pruskému socialismu se musí nové Německo navrátit. (Spengler 1933: 2)

Roku 1922 Spengler vydává druhý díl *Zániku Západu*. V něm se o německé aktuální politice nehovoří. Politické proměny Německa od císařství k výmarské republice jsou však oním pozadím, na kterém je třeba číst ty rozsáhlé pasáže, v nichž autor proklíná stranickou parlamentní demokracii a kapitalistický ekonomický systém („vláda peněz“) jakožto prvky, které Západ oslabují, a chválí techniku a diktaturu („caesarismus“) jakožto prvky, které Západ v jeho poslední, civilizační fázi posilují.

Po *Zániku Západu* vydal Spengler ještě řadu menších spisů. Z nich některé reagují na kritiky jeho hlavního díla (*Pessimismus?*, 1922), některé rozvíjejí jeho jednotlivé motivy (*Der Mensch und die Technik* – Člověk a technika, 1931, česky 1997) a některé přímo komentují německé a evropské politické události. To je případ textů přednesených původně jako přednášky (*Das Doppelantlitz Russlands und die deutschen Ostprobleme* – Dvojitá tvář Ruska a německé východní problémy, *Politische Pflichten der deutschen Jugend* – Politické povinnosti německé mládeže, či *Neubau des deutschen Reiches* – Znovuvybudování německé říše) a shrnutých pak do souboru *Politische Schriften* (Politické spisy, 1933). Jako přednáška vzniklo i dílo, které se mělo stát jakousi jeho politickou závětí: *Jahre der Entscheidung* (Léta rozhodování, 1933).

V těchto textech však již Spengler nejen komentuje události coby pozorovatel, vybavený autoritou tvůrce kultovní knihy, nýbrž se snaží črtat i konkrétní pozitivní program pro žádoucí politickou a společenskou přeměnu Německa (konkrétně přednáška *Neubau des deutschen Reiches* přináší poměrně

podrobný projekt na přebudování německého školství a německého hospodářského systému). Není to žádný jiný program než ten, jenž je naznačen ve spisku *Preussentum und Sozialismus*: program obnovy idealizovaného pruského státu, založeného na řádu, disciplíně, kolektivismu, poslušnosti a sebeoběti všech ve prospěch státního celku. Jedině tak může Německo zaujmout onu úlohu, jež mu v přítomném dějinném okamžiku náleží: úlohu vůdčí síly Západu v jeho poslední, civilizační fázi. Úlohu nové římské říše, která již není tvořivá, ale zato je schopná organizovat a řídit. Úlohu posledního bastionu Západu proti tlaku cizích, „nezápadních“ sil, hrožících zničit Západ tak, jako barbaři zničili římskou říši. Ve Spenglerově vizi koalice protizápadních sil hraje ústřední roli bolševické Rusko. To, rozbořivši tenkou vrstvu prozápadního „petrohradského“ Ruska, dovolilo znovu ožít staré Rusi moskevské, bytostně protizápadní, milující chaos a destrukci všech řádů. To je tedy klamavost oné „dvojí tváře Ruska“.

Spenglerovo dílo, nahlíženo jako celek, zahrnující kontroverzně slavnou knihu i zapomenuté politické spisky, má však také dvojí tvář: Na jedné straně, při pohledu na celostní vývoj světa a zvláště Západu, historiosofický pesimismus, srozumitelný napříč národy a státy. Na druhé straně však mocenskopolitický optimismus – víra v „římské“ poslání Německa, srozumitelná právě jen Němcům.

Spengler od úspěchu *Zániku Západu* přestává být osamoceným myslitelem. Jeho dílo začíná být vnímáno v kontextu názorového proudu, pro který Hugo von Hofmannsthal v přednášce *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation* (Pisemnictví jakožto duchovní prostor národa, 1927) použil a populárním učinil výraz „die konservative Revolution“, „konzervativní revoluce“.

Za „konzervativní revolucionáře“ jsou zpětně označováni mnozí literáti, myslitelé, žurnalisté a vůdci malých politických uskupení. Velmi široké vymezení osobností tohoto směru nabídl politolog Armin Mohler v knize *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932 – Konzervativní revoluce v Německu 1918–1932* (Mohler 1972; viz též Urválek 2009). Básník Stefan George se svými estétskými sny o dokonalé anticko-germánské mužské společnosti, rakouský ekonom Othmar Spann se svými teoriemi o stavovském hospodářství, básník Ernst Jünger se svou chválou války coby nejlepší školy duše, prozaik Arthur Moeller van den Bruck se svou chválou agrární společnosti – ti a mnozí další byli příliš individuálními a elitářskými tvůrci a mysliteli, než aby mohli vytvořit jednotnou stranu či hnutí. Přes všechny rozdíly v názorech a oborech činnosti i v osobních ambicích je však spojoval jednak odpor ke slabé liberální demokracii výmarské republiky i k marxistickému socialismu, jednak představa, že

současný chaos má být nahrazen pevným řádem, v němž se spojí společenské tradice idealizovaného starého „předvýmarského“ Německa s novou, mocnější státní a ekonomickou strukturou – a že to vše má být stmeleno, povýšeno a korunováno staronovou romanticko-nacionální a pateticko-apelativní estetikou (Herf 1984).

Pokusy o jednotné politické působení však nechyběly – a v jejich centru dočasně stanul právě Oswald Spengler. Během dvacátých let se sprátil s mnoha konzervativně-nacionálními politiky, průmyslovými a tiskovými magnáty i s pruskými i bavorskými šlechtici a sdílel s nimi úvahy o potřebě společenské změny. Z této doby také pochází většina jeho publikovaných přednášek pro německou veřejnost. Z jejich textů i z dalších náznaků vyplývá, že Spengler v této době snil o tom, stát se v budoucím společenském systému ústředním ideologem – ne-li dokonce vůdcem. Pokud jeho přednášky tak často ústí ve volání po vůdci, po „caesarovi“, aniž by specifikovaly, kde ho hledat – zdá se, že není vyloučeno, že ve skrytu duše toužil po této roli sám.

Jak známo, přišel však jiný vůdce. Vedle elitářské, estetické a spíše teoretické „konzervativní revoluce“ se rozpoutala masová, primitivní a brutálně praktická nacionálně-socialistická revoluce. Intelektuální konzervativci museli nyní řešit otázku, jak se k této revoluci postaví. Souhlasili s ní v tom, co nechtěli, to jest v odporu k liberální a pluralitní demokracii. Jen zčásti souhlasili v tom, co chtěli, tedy silný národní autoritativní stát. Naprosto nesouhlasili s tím, jakými metodami a v jakém stylu je tento stát budován. Jakožto individualisté řešili „konzervativní revolucionáři“ toto dilema individuálně. Mnozí se s nacismem trvale či s výhradami ztotožnili, jiní si uchovali větší či menší distanci nebo se dokonce – po svém způsobu – postavili proti němu či: Pokusili se stanout mimo něj.

Případ Oswalda Spenglera patří k těm posledním. Mnichovan Spengler sledoval nacistické hnutí od počátku – a od počátku se mu se svou vulgární hospodskou rvavostí, primitivní rétorikou a všudypřítomným antisemitismem hnusilo. Hitler rozhodně nebyl tím vůdcem, „caesarem“, po jehož příchodu volal. V rozhodujících letech 1932–33 nicméně Spengler dospěl k jistému sblížení: Ve volbách roku 1932 nacistickou stranu volil, soukromě ocenil působivost nacistických průvodů a s Hitlerem se roku 1933 osobně sešel. Ze setkání však nic nevyplývalo. Ač lákán, do přímých služeb nacistické propagandy se Spengler nedal. O rok později přispěly události po zlikvidování frakce Ernsta Röhma, kdy v následných represích zahynuli někteří Spenglerovi mnichovští přátelé, k jeho definitivnímu stažení z veřejné scény.

Co více: Jeho poslední kniha *Jahre der Entscheidung*, napsaná před nacistickým uchopením moci, ale dotištěná a vydaná až po něm, byla v novém kontextu vnímána jako kniha implicitně protinacistická. I zde Spengler variuje svá stálá témata – ohrožení Západu, nebezpečnost demokracie i marxismu, světodějnou roli Německa, chválu pruského socialismu, potřebu „caesara“. Ani slovem se však nezminí o nacionálním socialismu a o Hitlerovi. Naopak, na jednom místě výslovně zpochybní jeden z úhelných kamenů nacistické ideologie – rasový antisemitismus:

„Ale když už je zde řeč o rase – není to míněno tak, jak je dnes módou mezi evropskými i americkými antisemity, totiž darvinisticky, materialisticky. Rasová čistota je groteskní slovo vzhledem ke skutečnosti, že po tisíciletí se všechny kmeny a druhy mísily mezi sebou, a že právě k bojovým, tedy zdravým, pro budoucnost perspektivním rodům se cizinci rádi přičleňovali. ... Kdo příliš mluví o rase – ten už žádnou nemá. Nejde o čistou rasu – ale o silnou rasu, kterou národ v sobě má.“ (Spengler 1933.1: 157)

To mnoho, co v knize není o nacismu, i to málo, co je v ní proti němu, stačilo na to, aby *Jahre der Entscheidung* vzbudily mezi „ortodoxními“ nacisty pobouření a polemiky. K radikálnějšímu postupu vůči knize ani vůči autorovi však nedošlo. Nacisté se pragmaticky rozhodli, že pro ně bude výhodnější, nechají-li na pokoji autora, v jehož názorové soustavě je tolik prvků jim skutečně či zdánlivě blízkých, který se těší v konzervativních a nacionalistických kruzích takové popularity a který se do aktivní polemiky s režimem nepouští. Oswald Spengler situaci „vyřešil“ tím, že 8. května 1936 v Mnichově zemřel.

Děni kolem osoby a díla Oswalda Spenglera v letech nacismu tak ukazují rozpornost a pomeznost pozice celé „konzervativní revoluce“. Jak zoufale se alespoň někteří její představitelé pokoušeli uchovat si svou specifickou pozici „nenacistického nacionalismu“ – a jak téměř zcela nemožné to bylo. Současně je však „druhý život“ Spenglerova díla v nacistickém kontextu mimořádný tím, že jedna ze dvou klíčových knih nacistické ideologie je vybudována na modelu Spenglerova *Zániku Západu* – jako implicitní polemika s ním.

Touto knihou je *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (Mýtus 20. století) oficiálního nacistického filosofa Alfreda Rosenberga. Rosenberg polemizoval se Spenglerem už během 20. let – a to samozřejmě ne s jeho nacionalismem a antidemokratismem, nýbrž s jeho historiosofickým pesimismem. Když se pak roku 1930 objevilo Rosenbergovo „životní dílo“, bylo zřejmé, že jde vlastně o pokus napsat *Zánik Západu* znovu a jinak – nyní „pravověrně“ nacisticky a rasisticky.

Ze Spenglera je převzata idea popsat dějiny lidstva skrze osudy jeho dominantních kultur, propojovat při výkladu několik vědních disciplín, interpretovat umělecká díla, náboženské proudy, historické události i modely státního uspořádání a skrze zmiňování stovek jmen demonstrovat vlastní učenost. „Spenglerovské“ je použití klíčových pojmů „tvar“ (Gestalt) a „duše“ – viz již podtitul „Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit“, „Zhodnocení duševně-duchovních zápasů naší doby o tvar(y)“. „Spenglerovská“ je i dikce zvěstovatele neslýchané pravdy. Co do konkrétního obsahu a vyznění je však *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* „Antispengler“:

- Spenglerova vize dějin je pesimistická – Rosenbergova optimistická.
- Spengler zdůrazňuje nutnost přijmout úděl, daný dějinami – Rosenberg zdůrazňuje vůli, která dějiny dotvoří a přetvoří.
- Spengler trvá na tom, že jeho nauka je stále vědou – Rosenberg upřednostňuje pojem „mýtus“ a rovnomocnost žánrů. Mýtus, pohádka, sága či věda – všechny mají být „ve službách organické pravdy, to jest: ve službách národní pospolitosti, spojené rasou (des rassegebundenen Volkums).“ (Rosenberg 1943: 684).
- Pro Spenglera jsou všechny historicko-kulturní formy stejně hodnotné, Západ mu není „lepší“ než jiné formy – pro Rosenberga probíhá v dějinách permanentní boj mezi dobrou a špatnou rasou.

Rosenberg obvykle vede svůj vlastní výklad, aniž by se Spenglerem výslovně polemizoval. Když však přece Spenglera vyvolá jménem – je to proto, aby ho napadl za to, že sice uvedl do hry správné pojmy a položil správné otázky, ale použil tyto pojmy špatně ve svých chybných odpovědích: „Spenglerovi se podařil umělecký kousek, když ukryl naturalisticko-marxistický a magicko-předoasijský pojem pod Faustův plášť. ... Skutečně faustovské ‚já pouze chci!‘ Spengler nezná. Nevidí, jak rasově-duševní násilí vytváří světy, ale vymýšlí si abstraktní schémata“ (Rosenberg 1943: 404). Jedním dechem však Rosenberg Spenglerovi přiznává zásluhu předchůdce: „Přesto je Spenglerovo dílo velké a dobré. Udeřilo jako déšť při bouři ... oplodnilo toužící, plodnou zemi“ (Rosenberg 1943: 404).

Čím více Alfred Rosenberg, nacistický ideolog, budoucí ministr pro obsazená východní území, odsouzený a popravený v norimberském procesu jakožto jeden z nejhorších válečných zločinců, se Spenglerovými pojmy pracuje a vytváří z nich svůj vlastní systém, čím více ho chválí – tím více ho pro budoucnost diskredituje. Jako básníci německého romantismu a prozaici

německého „Heimatkunstu“, jako Arthur Schopenhauer a Friedrich Nietzsche, jako Richard Wagner a Richard Strauss, jako Arthur Moeller van den Bruck (užívající pojmu „třetí říše“ dávno před nacisty) a Stefan George (užívající pojmu „nová říše“, opět dávno před nacisty) – jako všichni, ze kterých nacisté brali pojmy, motivy a hesla, překrucovali si je podle své „rasové organické pravdy“ a tak si je přivlastnili coby své předchůdce (Dorowin 1991) – tak i Spengler se v jistém úhlu pohledu jeví jako jeden z těch, kdo svým dílem nevědomky připravovali cestu nacismu. Čím blíže kdo z nich byl v čase a prostoru reálnému nacismu, tím podezřelejší se jeho dílo zpětně jeví. Oswald Spengler byl v čase a prostoru až příliš blízko.

Zánik Západu v diachronní kontextualizaci: kniha na průsečíku knih o tvorbě a knih o krizi, na průsečíku vědy a literatury

Ve zcela jiném světle se Spenglerovo dílo ukazuje, pokud je naopak „vytaženo“ ven z kontextu své doby a „vtaženo“ do kontextu děl podobného „žánru“, v širokém smyslu toho slova. Jde ovšem o to, jaký je vlastně žánrový, oborový a tematický kontext knihy *Zánik Západu*. Nabízejí se totiž vlastně dva kontexty: Za první kontext děl, která usilují shrnout všechnu mnohotvárnost lidské tvořivosti napříč uměleckými, vědeckými, náboženskými a politickými oblastmi, napříč národy, krajinami i epochami, a nalézt společné vnitřní zákonitosti, jimiž se tato tvořivost řídí. Za druhé kontext děl, která reflektují historickou epochu vzniku jakožto krizovou a pokoušejí se jednak pojmenovat příznaky a příčiny této krize, jednak z nich vyvodit, kam se bude z této krize ubírat příští vývoj. Vzhledem k tomu, že autoři druhého řetězu si při diagnostikování přítomnosti a stanovování prognózy pro budoucnost často pomáhají anamnézou, pohledem na proměny předchozích kulturních výkonů lidstva, oba kontexty se často prolínají.

Není jisté náhodou, že velká náklonnost autorů k syntézám předchozí tvořivosti se poprvé objevila v pozdní antice: V epoše silně pociťující, že už má za sebou velikou a nepřehlednou mnohost tvorby minulých věků a že je třeba tu mnohost nějak celostně uchopit. Zatímco „standardní“ encyklopedistě typu Plinia Staršího, písícího svou *Naturalis historia* (Vědu o přírodě) v prvním století po Kristu, tedy ještě v antice „stříbrné“, chtěli prostě jen sepsat sumu dobového vědění – autoři pozdní antiky mají za to, že je zapotřebí něčeho jiného, něčeho „více“ i „méně“: Že je zapotřebí odhalit v mnohosti jednotu,

pojmenovat ji a demonstrovat na sice co největším, ale přece jen limitovaném, přehlednutelném množství příkladů. A že literární způsob tohoto pojmenování a této demonstrace není lhotejný – nýbrž že je podstatnou součástí, zjevující charakter této jednoty. Macrobius tak píše na začátku pátého století *Saturnálie*, literární obraz hostiny učenců, kteří probírají mnohost příkladů z dějin literatury, z dějin náboženských obřadů, z etymologie i z lékařství a fyziologie – ale to vše je pro ně prostředkem, jak dokázat, že solární monoteismus je základem vši pravé zbožnosti a kultury a že Vergilius je „biblí“ tohoto náboženství (Putna 2002). Martianus Capella píše na sklonku téhož pátého století spis *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (O sňatku Filologie a Merkura), ve kterém vtěluje učebnici sedmi „svobodných umění“, od gramatiky po astronomii a hudbu, do mytologického příběhu s astrologickými, magickými a mysteriálními podtexty.

Jestliže mnozí, zvláště pohanští autoři pozdní antiky mínili, že jsou „na konci“ – mnozí autoři středověku mínili, že jsou „po konci“, a o to více toužili shrnout, uchovat a na jeden jmenovatel převést všechno vědění, které jim zbylo. Isidor ze Sevilly na začátku sedmého století nazývá svou encyklopedii *Etymologie*, protože onen jednotící prvek vidí právě v principu etymologickém: Slova sama zrcadlí to, co je jejich obsahem. Jeho hispánský krajan Raymundus Lullus, Mallorčan ovlivněný islámskou mystikou a židovskou kabbalou, vymyslel ve 13. století systém daleko sofistikovanější – jakousi univerzální mřížku pro hodnocení a řešení problémů všech disciplín od teologie po geometrii s názvem *Ars magna et maior inveniendi veritatem* (Velké a větší umění nacházení pravdy) (Llull 2008).

Dále vede cesta k renesančním pokusům o transkulturní a transdisciplinární syntézy: Italský humanista Pico della Mirandola sepsal a roku 1487 chtěl před papežem hájit *Conclusiones nongentae* (Devět set tezí), spojujících pravdy všech jemu známých kultur a náboženství. K jejich podpoře sepsal pak traktát *De dignitate hominis* (O důstojnosti člověka), v němž vykládá člověka jakožto bytost, v níž jsou zakódovány a k rozvinutí připraveny všechny možnosti, všechny formy života a tvořivosti.

Obdobně optimistický je Giambattista Vico, který v polovině 18. století píše *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (Základy nové vědy o společné přirozenosti národů), koncept vykládající tři fáze vývoje lidstva – „božskou“, „herojskou“ a „lidskou“ skrze tři příslušné „jazyky“ či spíše znakové systémy. Skrze ně pak „triadizuje“ vývoj literatury, práva a státních forem, docházející tak k paradoxním „interdisciplinárním“ pojmům jako „poetická ekonomika“. „Poetická“ je přitom i sama Vicova kniha: Výchozím

bodem je totiž ryze barokní, v emblematické tradici stojící výklad uměleckého díla – rytiny zpodobňující Homéra, alegorii Metafyziky a další symboly, které takto, na jediném pohledem přehlédnutelné ploše jediného obrázku, vyjadřují tutéž ideu vývoje lidstva jako celá kniha (Vico 1991).

O půl století později má podobnou ideu, ukázat vývoj lidstva jakožto celku od primitivních počátků k současné, respektive již-jíž nadcházející dokonalosti, kazatel ve Výmaru Johann Gottfried Herder. Jeho *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Myšlenky k filosofii dějin lidstva) se – kromě dalšího – liší od předchozích syntéz tím, že obrazení pozornost i k „mimoklasickým“ a mimoevropským kulturám (Herder 1941). Herder je spíše kulturní historik a teolog, kdežto jeho mladší krajan G. W. Hegel je pokládán za klasika „standardní“, „katedrové“ filosofie. A přece Hegelova *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenologie ducha) vychází z téže základní ideje nadkulturní jednoty lidstva a jeho společného vzestupu skrze různé vývojové fáze.

Vedle těchto velkých syntetiků vyskytují se ovšem i autoři, jejichž celé životní dílo a celé životní gesto je úsilím o poznání a sloučení všech disciplín uměleckých a vědeckých, všech zkušeností všech národů, epoch a věr – ale oni přitom rezignují na to, vyjádřit tuto syntézu jedním konkrétním dílem, jednou sebedelší knihou či soustavou knih. Místo toho zanechávají po sobě soubory fragmentů – jednotlivých pozorování, komentářů, aforismů, výkladů detailů z různých oborů a žánrů, vždy majíce na zřeteli onen transkulturní a transdisciplinární celek lidské tvořivosti, jak se v tom kterém detailu a fragmentu zrcadlí. To je případ zápisků Leonarda da Vinci či výroků Johanna Wolfganga Goetha, které s naivní dobrosrdečností zaznamenal Johann Peter Eckermann jakožto *Gespräche mit Goethe* (Rozhovory s Goethem).

Přes všechnu nechtěnou směšnost vysvítá z Eckermannových zápisků jedno podstatné – že je to sama tvořivá osobnost určitého „univerzalistického“ typu, která do sebe ukládá, v sobě přetváří a do jednotného celku přetavuje všechnu tříšť tvořivosti lidstva, ale že není schopna tuto tavbu nalít do kadlubu vlastního uměleckého díla: Že tímto univerzálním, přetavujícím dílem je právě jen sama osobnost.

Totéž poznání vyjadřuje „druhou stranou“ dílo mladičského romantika Novalise, který si troufl napsat to, co nechtěl či neuměl napsat starý Goethe: Román *Heinrich von Ofterdingen* (česky s názvem *Modrý květ*) je pokusem zachytit onu jedinnost, skrytou za mnohostí – vyjádřit zkušenost, že motivy z velkých příběhů minulosti, filosofické a náboženské principy, přírodní útvary i kosmické jevy a zákony se protínají a sjednocují ve vědomí prožívajícího

a vyprávěcího subjektu. A je zcela zákonitě, že román, který si kladl tuto ambici, musel sám zůstat fragmentem.

Pokoušení tuto syntézu přece jen vyslovit, napsat a dokonce i v reálném životě uskutečnit však přetrvávalo. Když se Rudolf Steiner – s odvoláním právě na Goetha a jeho snahu spojit umělecké, náboženské a přírodovědné poznání! – pokusí vybudovat pod názvem „antroposofie“ svou všenauku, zahrnující disciplíny od mystické teologie přes školství po duchovní kulinářství, duchovní tanec a výrobu kosmetiky – vznikne pod jeho vedením v antroposofickém městečku Dornach u Basileje sice ušlechtilá, ale přece jen sekta. A tento model touhy po syntéze, po překonání roztříštěnosti oborového poznání – té zcela upřímné touhy, z níž se však rodí jen nové a nové verze esoteriky, se zdá při pohledu na kulturu počínajícího 21. století velmi živý.

Specifické místo v této linii „knih o celku“ mají díla zaměřená na jeden aspekt této celistvosti – na srovnávání jednotlivých kulturních formací, jejich místa v celkových dějinách lidstva a jejich budoucnosti. Tento aspekt je více či méně přítomen v řadě textů již zmiňovaných, najmě u Vica a u Herdera. Zvláště se však rozvinul v 19. století, zlaté době nacionalismů a národních obrození, kdy všechny národy přemýšlely o sobě, o svém vlastním místě v kontextu Evropy a světa. To jejich myslitele často vedlo k vytváření složitých historiosofických syntéz, které vposledku sloužily k jednomu – k formulaci zvláštního „národního poslání“ toho kterého národa či státu, k němuž autor patří. Příklady by bylo možno nacházet v různých národních literaturách. Klasickými díly tohoto žánru, vedoucími přímo k předpolí díla Spenglerova, jsou však díla ruských historiosofů Danilevského a Leontjeva.

Kulturní historik Nikolaj Danilevskij je „autorem jednoho díla“ – knihy *Rossija i Jevropa. Vzgljad na kulturnyje i političeskije otnošenija Slavjanskogo mira k Germano-Romanskomu* (Rusko a Evropa. Pohled na kulturní a politické vztahy slovanského a germánsko-románského světa, 1869). Z aktuálně politického pohledu je tato kniha jedním z příkladů vyhroceného slavjanofilství, pokládajíc antitezi slovanského a „germánsko-románského“ světa za odvěký a nepřekonatelný a vymezující údajné „přirozené hranice“ ruské imperiální expanze, která „zachrání“ všechny Slované. Podivuhodně přesně přitom předvídá rozsah pozdějšího „východního bloku“ pod vládou Sovětského svazu. Z obecnějšího pohledu je však pozoruhodná tím, jak formuluje teorii „kulturně-historických typů“, jak je vyčísluje od egyptského po „germánsko-románský“ – a jak počítá s přirozeně omezenou životaschopností každého z nich. Danilevskij uvádí analogii těchto kulturně-historických

útvary s přírodou a používá metafory mládí, zrání a stárí, kdy každý útvar ustrne nebo zanikne. Germánsko-románský Západ je samozřejmě už „starý“ a „ustrnutý“ – a budoucnost náleží Slovanům. Proto tedy musí Slované hájit své území – aby posílili svůj vlastní „kulturně-historický typ“, mezitím co typ „germánsko-románský“ již dovršil možnosti své kreativity a patří minulosti, ale o to více se brání tam odejít (Danilevskij 1991).

Na Danilevského teorii kulturně-historických typů navázal prozaik a publicista Konstantin Leontjev v eseji *Vizantism i slavjanstvo* (Byzantinismus a slovanství, 1875). Jde dál tam, kde Danilevskij přestal. Stanovuje přibližné trvání života každého typu na 1200 let. Uvažuje, v které fázi se který ze současných typů nachází. Za typické příznaky stárnutí typu pokládá demokracii, egalitářství a liberalismus, jež rozkládají společnost a uvádějí ji zpět do „druhotného chaosu“. Zavádí pak oproti Danilevskému nový typ, „byzantský“. S jeho pomocí ještě více vyhrocuje protiklad Ruska a Evropy: Rusko nemá tolik společného s ostatními Slovany, „nakaženými“ evropanstvím – jako s národy Blízkého Východu a vůbec Asie, s nimiž sdílí „byzantský“ princip přísné hierarchie společnosti. Tam, na jih a na východ, má tudíž Rusko upřít svou pozornost, aby se od Západu co nejvíce vzdálilo (Leontjev 1996).

Podobnost mezi Danilevského a Spenglerovou teorií v řadě bodů, především v koncepci kulturně-historických typů a v tezi o kulturním ustrnutí Západu, je nepřehlédnutelná. Spenglerovské bádání nakonec přijalo Spenglerovo tvrzení, že v době psaní *Zániku Západu* Danilevského dílo neznal – že se s ním seznámil až tehdy, když vyšlo ve zkráceném německém překladu (1920), zatímco první díl *Zániku Západu* už byl vydán (Demandt 1994). Nicméně, tato podobnost bezpochyby přispěla k mimořádnému ohlasu Spenglerova díla mezi ruskojazyčnými intelektuály, kteří byli Danilevským (jakkoliv nemuseli souhlasit s jeho vývody) na Spenglera „předpřipraveni“ (Berďajev – Bukšpan – Stěpun – Frank 1922).

Dějiny vlivů mohly být i složitější. Uvažuje se, nakolik byl Danilevskij inspirován dílem německého historika Heinricha Rückerta *Lehrburch der Weltgeschichte in der organischen Darstellung* (Učebnice světových dějin v organickém podání, 1857), kterého zase mohl znát Spengler přímo (Berďajev – Bukšpan – Stěpun – Frank 1922). Co je však podstatnější než konkrétní „vlivologie“, je fakt, že se od poloviny 19. století „myšlení v kulturních typech“ stává jedním z oblíbených způsobů uchopování celku dějin lidstva – ať jsou již závěry jednotlivých autorů jakékoliv.

„Stejně, ale jinak“ uchopil tutéž myšlenku britský historik Arnold Joseph Toynbee. Rovněž jeho monumentální *A Study of History* (Studium dějin,

1934–1961) vypočítává hlavní světové civilizace. Jejich vývoj však nevidí jako analogický s přírodními útvary. Neexistuje tedy nic jako předem vyměřený čas jednotlivých civilizací, nic jako jejich fatální a nevyhnutelné stárnutí. Existuje jen jejich větší či menší schopnost přizpůsobit se daným podmínkám, překonávat obtíže a působit svými výtvoři na jiné civilizace. Jakmile civilizace tuto schopnost ztratí a začne jen udržovat samu sebe – ocitá se na cestě k zániku. Motiv civilizačních vyčerpání a jejich střídání, tak klíčový u Spenglera, se tedy vyskytuje i u Toynbeeho.

S A. J. Toynbeem, nezatíženým tak zlou pověstí „reakcionáře“ jako Spengler či Danilevskij, nastupuje teorie kulturních typů cestu do angloamerického světa, kde je rozmanitě uplatňována či přetvářena v kontextu rozmanitých vědních oborů, zvláště však v sociologii a antropologii. Reflexe onoho procesu, který se nazývá „globalizací“, jí od konce 20. století dodávají nové přitažlivosti pro vědce i pro publicisty. Z nepřehledné řady autorů budiž zmíněn alespoň ten, který tuto teorii použil v souvislostech aktuálně politických a tím jí vrátil onu výbušnost, jakou měla v díle a ohlasu Danilevského a Spenglera: americký politolog Samuel Huntington, autor bestselleru z roku 1996 *The Clash of Civilisations* (Střet civilizací). Huntingtonova analýza vzájemných vztahů jednotlivých civilizací současného světa naznačuje jak nevyhnutelnost plurality jejich hodnotových systémů, tak hrozivost krize, latentně přítomné v současné konstelaci. A tak i jeho dílo, přirovnatelné svým ohlasem, svou „kultovností“ i svou kontroverzností k dílu Spenglerovu, znovu propojuje oba kontexty: kontext knih o tvorbě i kontext knih o krizi. (Huntington 2001).

Počátek kontextu „knih o krizi“ lze vysledovat opět v antice, dokonce už na jejím počátku. Už básník Hésiodos, píšící svou poému *Erga kai hémerai* (Práce a dny) někdy kolem roku 700 před Kristem, vnímá svou dobu jako upadlou, jako „železný věk“, a nachází útěchu v tom, že epochy se cyklicky střídají a že tudíž nutně – kéž by co nejrychleji – znovu přijde „zlatý věk“. Jak přesně, kdy a proč – to už příliš nerozebírá. Věří prostě, že takový je řád kosmu. Po něm vyjadřují tuto víru v nevyhnutelnou cyklickou střidu věků od zlatého k železnému (či kamennému, v každém případě k nejhoršímu) celá dlouhá antická staletí. V římské literatuře ji vyjádří nejslavněji Ovidius na počátku eposu *Metamorfózy*, psaného téměř přesně na jím netušeném přelomu předkřesťanského a křesťanského letopočtu.

V křesťanských textech se myšlenka krize a střídání věků vyjadřuje mnohem dramatičtěji. Sám název jedné z novozákonních knih, *Apokalypsa*, se stal názvem literárního žánru (Dus 2007). Stal se dokonce synonymem pro

katastrofu, zkázu, zánik, neštěstí – což je nepřesné vzhledem k významu slova „apokalypsa“ i k obsahu novozákonní *Apokalypsy*: „Apokalypsis“ znamená „odhalení“ a novozákonní Apokalypsa nelíčí zkázu a neštěstí jakožto konec věcí, ale zkázu a neštěstí coby zkoušky a průvodní jevy příchodu světa nového, lepšího.

Klasickým dílem starokřesťanské antické literatury s námětem krize je Augustinovo dílo *De civitate Dei* (O obci Boží). V tomto případě však nešlo o krizi budoucí, ale o krizi už nastalou: o šokující dobytí Říma Vizigóty roku 410. Čím byla katastrofa způsobena, co to vypovídá o římském světě a co je třeba činit ve světle této skutečnosti – to je výchozí myšlenka díla, jehož první tři knihy vznikly jako bezprostřední ohlas katastrofy. Později autor přidával další knihy díla, jež pak dohromady tvoří pokus o komplexní „přehodnocení všech hodnot“ antického světa. A že se toto dílo stalo jedním z úhelných kamenů rodící se vzdělanosti středověké a vůbec vzdělanosti evropské – byl tím do jejích počátků vložen i sám motiv ohrožení a zániku přítomné civilizace, jakožto možnosti, s níž je třeba vždy reálně počítat, jež však nikdy není katastrofou definitivní, neboť vždy jest cosi „na druhé straně“ – lepší věk příští, jiný, „obec Boží“.

S *Apokalypsou* a Augustinem v zádech tedy postupovala evropská civilizace vpřed. Přestože v novověku a moderně stále více dominoval postoj opačný – optimistické vidění dějinné změny, jež Bedřich Loewenstein trefně nazval „vírou v pokrok“ (Loewenstein 2009), přesto se v ní periodicky objevovaly myšlenky a texty apokalyptického ladění – někdy ještě přímo vycházející z křesťanské teologie, terminologie a obraznosti, někdy ji již „sekularizující“, někdy se stavějící výslovně proti ní. Jedna z nejsilnějších vln tohoto kulturního apokalyptismu přichází se sklonkem 19. století, s „fin de siècle“, kterémužto heslu není třeba rozumět jen úzce jako „konec století“, ale i šířeji jako „konec věku“. Na tuto vlnu bezprostředně navázal expresionismus, který v různých uměleckých žánrech – literatuře, divadle, filmu i malířství – vyjadřoval šok, hrůzu a obavu z budoucnosti coby svůj základní životní pocit. Expresionismus započal v Německu a jinde ve střední Evropě ještě před první světovou válkou, jako by ji skutečně očekával – a umění a myšlení po první světové válce může plynule navázat na expresionistické intuice předválečné.

Všichni cítí krizi a zánik – ale krize a zánik čeho to přesně je? Pro Nietzscheho, přímého předchůdce „fin de siècle“, je to krize a zánik člověka vůbec. Pro četné umělce „fin de siècle“ je to krize a zánik tradičního umění a krize tradiční maskulinity a femininity. Pro marxisty, anarchisty a komunisty všeho druhu je to krize a zánik kapitalistické společnosti. Pro Spenglera a mnohé další

autory jde o krizi a zánik Západu. V dobově tolik „populárním“ motivu krize a zániku Západu lze rozpoznat skrytý, většině autorů již neviditelný vliv Augustinova *De civitate Dei*: Augustin přece psal o krizi svého civilizačního okruhu neboli římské říše, ohrožované jak vnitřní slabostí, tak vnějšími nájezdy barbarů – oni píší analogicky o krizi svého civilizačního okruhu neboli Západu, zrozeného z tradice navazování na římskou říši; Západu právě tak ohrožovaného vnitřní slabostí i nezápadními „barbary“.

Ovšem, co je přesně projevem slabosti a co naopak zdrojem síly k obraně? Kde přesně leží Západ a kdo jsou naopak barbari? Na tyto otázky kladou různí autoři různé odpovědi:

Pro Spenglera je slabostí Západu demokracie a socialismus, hlavním bastionem Západu je Německo a hlavním vnějším ohrožením Rusko. Ale jak ti, kdo na něho reagují?

Ruští filosofové Nikolaj Berďajev, Jakov Bukšpan, Fjodor Stěpun a Semjon Frank, kteří sdružili své reflexe do sborníku *Oswald Špengler i Zakat Evropy* (Oswald Spengler a zánik Evropy, 1922) souhlasí s řadou jeho tezí – avšak v Rusku vidí naději pro budoucnost Evropy, ovšem za podmínky, že se stane znovu a skutečněji křesťanským. Ještě téhož roku se Nikolaj Berďajev ocitl jako nedobrovolný emigrant v Berlíně. Spengler mu pomohl k prvním publikacím v Německu. Berďajev pak ještě pokračoval v úvahách na spenglerovská témata. Roku 1924 tak vydal rusky i německy meditaci o budoucnosti Evropy knihou *Novoje sredněvěkovje* (Nový středověk), kde – stále ve Spenglerově duchu – označuje demokracii a individualismus za slabost, zatímco žádoucí „nový středověk“ by měl přinést obnovu kolektivismu a religiozity (Berďajev 2004). Tato kniha, brzy přeložená do němčiny a francouzštiny, přinese Berďajevovi celoevropskou proslulost – ale on sám se od jejích tezí i od Spenglera brzy odvrátí.

Spenglerovské úvahy o krizi současnosti přetvořil jiný ruský exulant Berďajevovy generace, který však proslul až jakožto anglicky píšící sociolog, naleznuvší své definitivní působiště na Harvardu – Pitirim Sorokin. Ve svém hlavním díle *Social and Cultural Dynamics* (Sociální a kulturní dynamika, 1937–1941) vyložil dějiny jakožto pravidelnou střidu období „ideačních“, v nichž je pozorování, zobrazování a prožívání jevového světa podřízeno duchovním konceptům, a období „senzitivních“, kdy se naopak sám jevový svět jeví jako zdroj i cíl tvořivosti. V navazující monografii *The Crisis of Our Age* (Krise našeho věku, 1941) popsal stav současného světa jako krizi hodnot všeho druhu, od uměleckých po rodinné. Na rozdíl od Spenglera však jednak svou tezi doložil množstvím grafů, diagramů a statistik (neboť chtěl na rozdíl od něj platit za „standardního“

katedrového vědce!), jednak krizi současného Západu neviděl jako jeho finální stav – ale jako projev bolestného přechodu od končící fáze „senzitivní“ k nové fázi „ideační“ (Sorokin 1948).

Francouzský kritik Julien Benda v knize z roku 1927 *La Trahison des Clercs* (Zrada vzdělanců) pokládá za duchovní zdroj krize Západu cosi zcela opačného než Spengler: dominanci intelektuálů, kteří zaměnili své poslání být strážci univerzálních hodnot za zájmy partikulární, zvláště nacionální a militární. Spengler není v Bendově dobovém bestselleru přímo jmenován, neboť autorovi prvotně jde o kritiku „zradivších“ intelektuálů francouzských, – ale z kontextu je jasné, že kritika míří bezpochyby i na něj, respektive na typ myšlení, který on představuje (Benda 1929).

Jestliže Benda viděl problém na straně elit – španělský filosof José Ortega y Gasset vidí v knize *La rebelión de las masas* (Vzpouora davů, 1930) problém opačný – že nekultivované vrstvy díky vzestupu svého počtu i vlivu dekulativují celou společnost a vytlačují tradiční elity. Ortega se tak de facto shoduje se Spenglerem v kritice moderní egalitářské demokracie – což se nevyučuje s distancí od Spenglerových omylů i od dobové „zánikománie“ (Ortega y Gasset 1933).

Nizozemský kulturní historik Johan Huizinga v knize *In de schaduw van morgen* (Ve stínech zítřka, 1935) do jisté míry navazuje na směr kritiky Bendovy i Ortegovy. Oceňuje sice Spenglera coby „poplašné znamení“, které mnoha lidem umožnilo vidět, že evropská společnost skutečně prochází duševní krizí. Jeho vlastní analýza projevů a příčin krize je však odlišná. Pro Huizingu jsou hlavními příznaky krize oslabení soudnosti a schopnosti kriticky myslet; nahrazení racionálního uvažování mlhavými řečmi o „životě samém“; odlidštění vědy a její zneužívání k nacionálním a válečným účelům; absolutizace státu a podrobení jedince jeho zájmům pod znetvořeným heslem „heroismu“; celková „barbarizace“ evropské společnosti, která probíhá uvnitř ní. Jedinou záchranou před hrozícím zánikem je „katarze“, návrat k rozumu a k tradici, na němž se musí společně podílet všechny evropské národy, západní stejně jako východní. Vycházejí tedy ze Spenglerova impulsu – píše Huizinga křesťansko-humanistického a antinacionalistického, panevropského „Antispenglera“ (Huizinga 1938).

K podobné revizi dojdou i němečtí katoličtí publicisté meziválečné éry. I oni jsou zasaženi Spenglerovým vlivem – avšak oni heslo „Západ“ uchopí jako synonymum pro celou katolickou Evropu, germánskou stejně jako románskou, a tedy naopak i jako obranu proti německému (a jakémukoliv jinému) nacionalismu (Hürten 1985). Roku 1925 vznikne katolický kulturní časopis *Abendland*.

Teolog Karl Adam píše knihu *Christus und der Geist des Abendlandes* (Kristus a duch Západu, 1928). Kulturní filosof Theodor Haecker (Spenglerův mnichovský spoluobčan) pak meditaci *Vergil, Vater des Abendlandes* (Vergilius, otec Západu, 1931) o společných anticko-křesťanských kořenech evropské antropologie. V pojetí autorů jako Adam, Haecker či komparatista Ernst Robert Curtius, spolupracující s těmito kruhy, ztrácí řeč o Západu nejen nacionalistický osten – ale i apokalyptické vyostření. Západ je hoden obhajoby, a to obhajoby pokojnou prací a tvorbou a kultivováním jeho anticko-křesťanských tradic. Tito němečtí křesťanští „Západané“ sice nedokázali ubránit svůj národ a Evropu před podlehnutím nacionalistickým démonům. Umožnili však svým dílem, aby poválečná Evropa, Evropa křesťanskodemokratických zakladatelů evropské integrace Konrada Adenauera a Roberta Schumanna, navázala na řeč o Západě jakožto řeč spojující a pozitivní – ne rozdělující a vyhrožující.

Evropa meziválečná si však libovala v rozdělování a vyhrožování. Francouzský publicista Henri Massis, jeden z hlavních aktérů monarchistického autoritativního hnutí Action Française a tedy co do politických názorů muž Spenglerovi vlastně blízký, píše programový manifest *Défense de l'Occident* (Obrana Západu, 1927), v níž vidí bastion Západu ve Francii, v její racionalistické tradici a klasicistické estetice, kdežto Německo už je podle něj „východní“, to jest iracionální, romantické a mystické – je vlastně duchovním předvojem Asie... Spengler je u Massise zkritizován jakožto relativizátor hodnot, který si troufl postavit jediné pravou, to jest anticko-románskou kulturu na stejnou úroveň jako kultury jiné (Massis 1927). Francouzský kulturní filosof René Guénon Massisovi ještě téhož roku 1927 odpoví spiskem s názvem *La crise du monde moderne* (Krise moderního světa), v němž prohlásí krizi za globální a za jejího viníka označí naopak Západ s jeho přílišným racionalismem a sekularismem, s jeho podceněním intuitivní a mystické stránky člověka (Guénon 1992). Guénon dovrší pak svou kritiku Západu – přestupem k islámu.

Když pak Evropa půjde nikoliv cestou Huizingovou a Haeckerovou, tedy cestou spolupráce, nýbrž cestou Spenglerovou a Massisovou, cestou konfrontace; když se pak během druhé světové války Evropané navzájem úspěšně málem vyvraždí a celá Evropa vyjde z války otřesena a oslabena; když jako jediné dvě velmoci zbudou ve světě Spojené státy a Sovětský svaz – nabude pojem „Západ“ ještě nového smyslu. Bude znamenat velmi přesně definovaný mocenský blok, tvořený v první řadě Spojenými státy – a teprve v druhé řadě státy západoevropskými. Tato mocenská konstelace bude pak mohutně ovlivňovat i konstelaci kulturní. Řekne-li se po roce 1945 „západní“ v kulturním slova smyslu – je tím

obvykle míněno „angloamerické, a to ostatní okolo“. To je význam, s jakým zcela automaticky pracuje například americký literární kritik Harald Bloom, když roku 1994 prezentuje veřejnosti svůj *The Western Canon* (Kánon západní literatury).

Ani v poválečné kulturní historii Evropy – nyní tedy raději: Ameriky a Evropy – nikdy zcela nezmizely „krizové“ a „apokalyptické“ úvahy v souvislosti s pojmem „Západ“. Dosti příležitosti k nim nabízela jak studená válka s vždy otevřenou možností jaderné katastrofy, tak později se vyjevující hrozba ekologická, tak v současnosti stále aktuálnější možnost konfrontace Západu s islámem, respektive islamismem. Z nepřehledného množství textů v apokalyptickém žánru, aspirujících na to, stát se novými „Spenglery“, novými „zániky Západu“, budiž upozorněno alespoň na dva.

První je kniha, která se jmenuje rovnou *The Death of the West* (Smrt Západu) a co do úspěšnosti a světové proslulosti se skutečně málem stala bestsellerem „spenglerovského“ formátu. Roku 2002 ji vydal mluvčí nejkonzervativnějšího křídla amerických republikánů Patrick Buchanan. Duchovní „smrt Západu“ dle Buchanana nastává v důsledku jeho dobrovolné abdikace před multikulturalismem, jenž velí plít na „kulturu bílého muže“, fyzická smrt v důsledku nízké porodnosti. Buchanan Spenglera necituje ani nezmiňuje – ale „spenglerovská“ je jeho apokalyptická dikce, jeho biologismus i konfrontační vyústění jeho úvah. „Spenglerovské“ je i jeho střídání přesných kritických postřehů se zjednodušujícími, hrubě agitačními soudy o tématech, která by hrozila jeho bipolární vizi příliš komplikovat (Buchanan 2004).

Druhý je nevydaný rukopis českého exulanta Bohdana Chudoby. Několikatisícstránkový rukopis *Člověk nad dějinami* je historiosofickou meditací, „spenglerovskou“ ve dvojím slova smyslu. Jednak tím, že usiluje zapojit dějiny všech kultur a civilizací do jednoho proudu podle jednoho smyslodárného principu – v Chudobově případě do křesťanského mystéria věčného boje mezi Tvůrcem Života a Prázdnou Nicotou. Jednak tím, že vidí tyto dějiny ústit do zániku pravé kultury – do truchlivého vítězství sekulárních, nacionalistických a materialistických ideologií. Chudoba se však kromě všeho jiného odlišuje od Spenglera tím, že nevidí žádný protiklad mezi Západem a Východem. Všechny kultury a civilizace, nejen ta evropská, jsou tajemně účastny mystéria onoho duchovního zápasu – a speciálně křesťanský Východ vyvažuje alespoň částečně svou kontemplací a svým duchovním uměním hříchy Západu proti duchu i proti kráse (Putna 2009).

Znovu a znovu se vracějící řeč o krizi či zániku Západu nebo vůbec lidského světa vedla však ještě ke vzniku jednoho fenoménu: kritiky celého tohoto

způsobu řeči. Eugen Weber v knize *Apocalypses: Prophecies, Cults and Millennial Beliefs through the Ages* (Apokalypsy. Proroctví, kulty a chiliastické představy v průběhu staletí) vypočítává všechna možná ohlašování apokalyps od starověku po současnosti. Shledává je vždy a všude, dochází k závěru: Neustále „to“ bylo ohlašováno a nikdy se nic nestalo, tudíž „to“ vůbec neexistuje – existuje jen řeč o „tom“, a ta je z historického hlediska nedůvěryhodná (Weber 1999). Jacques Derrida pak v esejí *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (O apokalyptickém tónu ve filosofii, 1983) vůbec prohlašuje apokalypsu jen za typ dikce, který mluvčího a posluchače uvádí do pocitu exkluzivního společenství „těch, kteří vědí více než ostatní“.

Výčet jmen a textů, vlivů a souvislostí by mohl pokračovat ještě velmi dlouho (vedle mnoha jiných by do něho jistě patřili například Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Lukács či Theodor Adorno a další a další). Již v této podobě je však dostatečný k tomu, aby napověděl možné způsoby čtení Spenglerova díla.

Spengler sám prezentoval svou knihu jako objektivní popis historického vývoje lidstva – ale velká část jeho analogií je subjektivní, nahraditelná analogiemi jinými, nemluvě o množství faktických omylů a nepřesností. Spenglerovi jmenovaní i ještě četnější nejmenovaní předchůdci, souběžci, následovníci a polemici užívali zase jiných analogií, kategorií a schémat – navzájem se většinou vylučujících, a většinou stejně těžko verifikovatelných či falsifikovatelných jako analogie, kategorie a schémata Spenglerova.

On vnímal svou knihu jako dílo zcela originální, epochotvorné, odhalující pravé skutečnosti (a v tomto etymologickém smyslu „apokalyptické“) – ale velká část jeho myšlenek tu již byla přítomna v té či oné podobě před ním.

On vnímal svou knihu jako „odvážný pokus určit dopředu chod dějin“, jak na jejím počátku ohlásil – ale chod dějin šel většinou zcela jinam, než kam Spengler „určil“, přinejmenším pokud šlo o úlohu Německa či o budoucnost demokracie a kapitalismu.

V žánru děl vědeckých, vědecko-filosofických či filosoficko-politických tedy *Zánik Západu* neobstál, ba může se jevit jen jako mrtvý dokument jednoho megalomanského, metodologicky pochybného a navíc politicky pomýleného pokusu. Avšak: Vzhledem k předchozímu kontextu jej lze číst také jakožto *literaturu*.

Ani toto konstatování není nijak nové. Literárnost textu pozorovali již ruští filosofové ve sborníku *Oswald Špengler i Zakat Jevropy*. Podle Fjodora Stěpuna nejde ve skutečnosti o Spenglerovu soustavu pojmů, ale o jeho *slova*, která nemají být přesně pochopena, ale „čtenářem procítěna, prožita, uzřena“.

Nejde o vědecké dílo, ale o „uměleckou praxi duchovního portrétu“ (Berďajev – Bukšpan – Stěpun – Frank 1922: 7, 9). Podobně americký historik H. Stuart Hughes v metodologické úvaze *Historie jako umění a věda* (Hughes 1970) označuje Spenglerovo (a jedním dechem i Toynbeeovo) dílo za „typ prací, které se navzdory svému vědeckému hávu pohybují těsně na hranicích mezi básněním a naším řemeslem.“ (Hughes 1970: 73) – v čemž spočívá jak riziko, tak inspirativnost těchto děl. A tak i někteří ze soudobých interpretů Spenglera, jako Massimo Ferrari Zumbini ve studii *Macht und Dekadenz* (Moc a dekadence) ve sborníku *Der Fall Spengler* (Demandt 1994: 75–95), pokládají za to nej působivější ze Spenglera jeho literární popisy kultur a civilizací, zvláště těch uvádajících, pozdního Říma na prvním místě. Podle Zumbiniho by *Zánik Západu* vlastně spíše než mezi díla odborná patřil po bok Huysmansovy „bible dekadence“ z roku 1884 *A rebours* (Naruby). Fin de siècle tedy není jen časovým pozadím, od kterého se kniha odrazila – je i zdrojem jejího estetického zacílení, jejích estetických preferencí a i její literární estetiky.

Spenglera je tudíž možné číst i „esteticky“: Je možné oddat se estetickému půvabu jeho líčení úpadků a zániků, jeho lehkonožných analogií, poletujících mezi Egyptem a Římem, Athénami a Výmarem, Bagdádem a Berlínem. Je možné vcítit se do zdánlivě tak jasných, ale přitom mnohoznačných symbolů, jako je „apollinská duše“ a „faustovská duše“. Je možné nechat se inspirovat paradoxními, nespojitelné spojujícími výroky typu „Pantheon je první mešita“.

Koneckonců, nejzdařilejší a nejmnohovýznamovější metaforou je sám název knihy: *Der Untergang des Abendlandes*, *Zánik Západu*. Sousedství, které v sobě nese potenciál asociací, reflexí, fantazií a z nich plynoucích emocí. Temná přitažlivost, nejasná magie tohoto sousloví koření v nejhlubších prapočátcích evropského lidství. Sama situovanost člověka pod nebesy vedla ho k symbolickému a emotivnímu vnímání světových stran: Slunce na východě vychází a na západě zachází. Na východě začíná den a světlo a všechny pozitivní hodnoty s ním spojené. Na západě začíná noc, tma a všechn děs. V první písma zachycené formě evropské kultury, vlastně ještě „před Evropou“ v geografickém i kulturním smyslu, byl pojem „západ“ přímo propojen s motivem zániku: Pro Egypťany znamenal výraz „západní říše“ prostě říši smrti, zázvěti. Řekové označovali výrazem „Hesperia“, „Země západu“, Itálii – tu zemi, v níž Odysseus při svém nedobrovolném putování potkává všelijaké obludy a zrůdy; tu zemi, skrze níž se zlověstnými děrami otevírá podsvětí.

Výraz „Hesperia“ převzali od Řeků i sami obyvatelé Itálie, Římané, coby příležitostný poetismus. V ústech římských básníků však tento výraz, označující

nyní jejich vlast, do níž se navíc přesunulo mocenské i kulturní centrum starověkého světa, poprvé ztrácí negativní konotace. Ve Vergiliově *Aeneidě* je Hesperia zvěstována bloudícímu rekovi coby „země starobylá, mocná zbraněmi i úrodná půdou“ (Aeneis III,164). Ani Řím však neučinil ze své „západnosti“ (viděno v kontextu středomořského civilizačního okruhu, vzhledem ke starším kulturám) významnou součást své sebelegitimizační ideologie. V téže *Aeneidě* je sice již zakomponován protiklad „západního“ a „východního“ typu člověka – racionální, střizlivý, svých závazků (pietas) vždy dbalý praotec Římanů Aeneas versus emocionální, svým vášním podléhající Karthagiňanka Dido. K vyjádření tohoto protikladu se však ještě neužívá metafor světových stran. Ani jazyk k tomu nevyzývá: Sama latina přece uchovává starý, temný, antropologickou zkušeností daný náboj slova „Západ“. Dokonce ho zesiluje: Výraz „Occidens“ pochází od slovesa „occido“, které znamená „padat“ i „zaniknout“, a co více – které je v písmu homonymní se slovesem „occido“ (s délkou na „i“), „zabít“.

Bude třeba ještě několika civilizačních obrátů, než se výrazu „Západ“, „Occidens“, a jeho verzím v románských jazycích a v angličtině, dostane jednoznačně pozitivních konotací a sebeidentifikační symboliky: Nastane Diocletianovo administrativní rozčlenění římské říše na západní a východní polovinu; rozchod těchto dvou částí; rozpad Západořímské říše pod údery barbarů; její jen částečně reálné, ale především symbolické obnovení skrze Karla Velikého; mocenský i kulturní vzestup této říše a celé západní Evropy při současném úpadku říše východořímské čili byzantské; náboženský rozkol mezi křesťanským Západem a křesťanským Východem; pohlčení křesťanského Východu jinonáboženskými vetřelci – Araby, Tatary, Turky. Teprve poté, teprve v důsledku toho všeho, se „Západ“ může pro obyvatele západní části Evropy stát symbolem jejich životního prostoru, jejich kultury i stylu života, protikladem Východu – říše temnoty a barbarství, ne-kulturnosti a ne-lidskosti. Prastará metaforika, pocházející z pozorování přirozeného běhu světa, byla obrácena naruby.

Nezanikla však zcela. Působila pod povrchem optimistického sebevýkladu Západu a periodicky se v sebereflexi Západanů vracela. Už v sebevýkladu Římanů se mísil optimismus s obavami ze zániku, z brzkého uplynutí času, vyměřeného jejich říši podle tajemných astrologických zákonů běhu kosmu. Tři čtvrtě století po Vergiliově „světlé“ *Aeneidě*, psané v době vlády obnovitele římského míru Augusta, napsal básník Lucanus, žijící za vlády Neronovy, epos *Pharsalia* (Farsálské pole) – jakousi „temnou“ „Antiaeneidu“, plnou děsivých znamení a předtuch blížícího se konce římského světa. Že Západ má v sobě, ve svém civilizačním úspěchu, již připraven svůj zánik.

Německý název Spenglerovy knihy v sobě skrývá dokonce ještě další významové a poetické rozměry. Zcela doslovně by ho bylo možno přeložit do češtiny jako „Sestup večerní země“ či volněji „Večerní země kráčí dolů“. K tvrdému jádru věci, k etymologické souvislosti Západu a zániku by naopak mířil hypotetický překlad do latiny. Ten by totiž mohl znít „Occidens occidens“ – zapadající Západ, zanikající Zánik.

Znamená to, že je *Zánik Západu* jen literárním dílem, jehož myšlenkový nárok je zcela irrelevantní? To by byl druhý extrém v interpretaci Spenglera. Tradice onoho kontextu „knih o tvorbě“ i „knih o krizi“ ukazuje, že jest ještě třetí řešení: Autoři, kteří usilovali vyjádřit v knize více, než je v knize možné vyjádřit, – sjednotit „nadkritické“ množství kulturněhistorického materiálu, nalézt skrytá společná pravidla pro porozumění výtvorům lidské tvořivosti, odhalit pod tříští historických událostí chod dějin, vyjádřit své pocity nejistoty a touhy po celistvosti – se odevždy vydávali na pomezí vědy a literatury. Transdisciplinárnímu a transkulturnímu obsahu zdál se nejlépe odpovídat – transžánrový způsob podání. Hostina učenců u Macrobia, mýtus o božském sňatku u Martiana Capelly, emblematická rytina u Vica, fragment u Leonarda a Goetha, román u Novalise, výklad vergiliovských citátů z Vergilia u Haeckera – to jsou jen některé případy z mnoha možných. A i u mnoha děl, která se sama prezentují jako díla „pouze“ nauková, od Augustinova *De civitate Dei* přes Danilevského po Chudobu, lze pozorovat silný prvek literárnosti, osobitého autorského stylu. A s tím vpsledku souzní i zdánlivě ničivá kritika Derridova: Ano, apokalypsa je styl řeči. Apokalypsa je *také* styl řeči. Je to styl, jímž se adekvátně vyjadřuje určité téma.

Zánik Západu se tedy v tomto kontextu jeví jako dílo pomezní, oscilující mezi vědou a krásnou literaturou. Dílo, které může být pro čtenáře „standardních“ děl jednoho i druhého „žánru“ iritující stejně jako inspirující. Řečeno s použitím termínu, který vymyslel při jiné příležitosti Umberto Eco – autor zcela odlišného oborového a názorového zázemí, který si však přesto v knize *Dalla periferia dell'impero. Cronache da uno nuovo medioevo* (Z okraje impéria. Kroniky nového středověku, 1977) dopřál potěšení ze „spenglerovské“ analogie mezi středověkem a západní společností své doby (Eco 2003): Dílo Oswalda Spenglera je možno číst jako „opera aperta“, „otevřené dílo“, vyzývající čtenáře k aktivní spolupráci a svobodnému dotváření.

Předkládaný článek není sám ještě takovýmto novým čtením a interpretací. Nabízí právě jen jakousi výzvu a snad i jakási prolegomena pro budoucí čtenáře a interprety díla, které přes svou několikanásobnou kontroverznost do dějin evropského myšlení a evropské tvořivosti patří.

Martin C. Putna je literární historik, specializuje se na vztah kultury a náboženství. Vystudoval filologii a teologii, v roce 1998 se habilitoval ze srovnávací literatury. Od roku 1992 vyučuje na Karlově univerzitě (do roku 2006 na Filosofické fakultě, poté na Fakultě humanitních studií). V letech 2004–05 byl zastupujícím profesorem na univerzitě v Řezně v Bavorsku, 2007–08 pobýval na Fulbrightově badatelském programu na Boston College v USA. Spoluzaložil revui *Souvislosti* a Českou křesťanskou akademii. Vydal monografie *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918* (Praha 1998), *Órigenés z Alexandrie* (Praha 2001), *Řecké nebe nad námi aneb antický košík* (Praha 2006), edici Karel VI. Schwarzenberg: *Torzo díla* (Praha 2007), *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity* (Praha 2010) a další knihy původní či překladové.

Použité prameny a literatura

- Benda, Julien. 1929. *Zrada vzdělců*. Praha: Knihy Mánesa.
- Berdajev, Nikolaj. 2004. *Nový středověk*. Praha: Pavel Mervart.
- Berdajev, N. A. – Bukšpan, Ja. – Stěpun, F. A. – Frank, S. L. 1922. *Oswald Špengler i Zakat Jevropy*. Moskva: Knigoizdatelstvo Bereg.
- Bloom, Harald. 2000. *Kánon západní literatury*. Praha: Prostor.
- Boterman, Frits. 2000. *Oswald Spengler und sein „Untergang des Abendlandes“*. Köln: S-H Verlag.
- Borský, Lev. 1935. *Vůdcové lidstva a jeho svůdci. Základy biopolitiky*. Praha: Otakar Skýpala.
- Buchanan, Patrick J. 2004. *Smrt Západu*. Praha: Mladá fronta.
- Carster, Francis L. 1968. *Der Aufstieg des Faschismus in Europa*. Frankfurt am Main: Europäische Verlansanstalt.
- Conte, Dominico. 2004. *Oswald Spengler. Eine Einführung*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Danilevskij, N. Ja. 1991. *Rossija i Jevropa. Vzgljad na kulturnyje i političeskije otnošenija Slavjanskogo mira k Germano-Romanskomu*. Moskva: Nauka.
- Demandt, Alexander – Farrenkopf, John (eds.). 1994. *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz*. Köln – Weimar – Wien: Böhlau.
- Dorowin, Hermann. 1991. *Retter des Abendlandes. Kulturkritik im Vorfeld des europäischen Faschismus*. Stuttgart: Metzler.
- Dus, Jan A. (edd.). 2007. *Prorocství a apokalypsy. Novozákonní apokryfy III*. Praha: Vyšehrad.
- Eco, Umberto. 2003. *Dalla periferia dell'impero. Cronace da uno nuovo medioevo*. Milano: Bompiani.
- Frank, Manfred. 1982. *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Frank, Manfred. 1988. *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Guénon, René. 2002. *Krise moderního světa*. Praha: Herrmann a synové.
- Haecker, Theodor. 1946. *Vergil, Vater des Abendlandes*. Zürich: Verlag der Arche.
- Herder, J. G. 1941. *Vývoj lidskosti*. Praha: Jan Laichter.
- Herf, Jeffrey. 1984. *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horyna, Břetislav. 2008. „Kdo vyje s vlky aneb Filosofie postranních myšlenek.“ *Aluze* 2008, 3: 117–119.
- Hughes, H. Stuart. 1970. *Historie jako umění a věda*. Praha: Svoboda.
- Huizinga, Johan. 1938. *Ve stínech zítřka*. Praha: Jan Laichter.
- Huntington, Samuel. 2001. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka.
- Hürten, Heinz. 1985. „Der Topos vom christlichen Abendland in Literatur und Publizistik nach den beiden Weltkriegen.“ Pp. 131–154 in Albrecht Langner (ed.): *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*. Paderborn – München: Schöningh.
- Koktanek, Anton M. 1968. *Oswald Spengler in seiner Zeit*, München: C.H.Beck.
- Leonťev, Konstantin. 1996. *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*. Moskva: Respublika.
- Loewenstein, Bedřich. 2009. *Víra v pokrok. Dějiny jedné evropské ideje*. Praha: OIKOYMENH.
- Ludcz, P. Ch. (ed.). 1980. *Spengler heute. Sechs Essays*. München: C.H.Beck.
- Llull, Ramon. 2008. *Historia, pensamiento y leyenda*. Barcelona: Obra Social La Caixa.
- Mann, Golo. 1993. *Dějiny Německa 1919–1945*. Praha: Československý spisovatel.
- Massis, Henri. 1927. *Défense de l'Occident*. Paris: Plon.
- Messer, August. 1922. *Oswald Spengler als Philosoph*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Mohler, Armin. 1972. *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Odujev, S. F. 1976. *Stezkami Zarathustry. Vliv nietzscheovství na německou buržoazní filosofii*. Praha: Svoboda.
- Ortega y Gasset, José. 1993. *Vzpouřa davů*. Praha: Naše vojsko.
- Putna, Martin C. 1995. „Ruští svědkové evropské noci.“ Pp. 9–42 in Martin C. Putna – Miluše Zadrazilová (eds.): *U řek babylonských. Antologie ruské emigrační poezie*. Praha: Torst.
- Putna, Martin C. 1999. *My poslední křesťané. Hněvivé eseje a vlídné kritiky*. Praha: Torst.
- Putna, Martin C. 2002. „Svět posledních římských pohanů v zrcadle Macrobových Saturnálií.“ Pp. 7–67 in Macrobius: *Saturnálie*. Praha: Herrmann a synové.
- Putna, Martin C. 2006. *Řecké nebe nad námi aneb Antický košík. Studie k druhému životu antiky v evropské kultuře*. Praha: Academia.

- Putna, Martin C. 2009. „Bohdan Chudoba: Česko-španělský katolický historiosof proti všem.“ Pp. 127–156 in Bohdan Chudoba: *Vím, v koho jsem uvěřil a jiné eseje*. Brno: CDK.
- Reichel, Peter. 2004. *Svůdný klam Třetí říše. Fascinující a násilná tvář fašismu*. Praha: Argo.
- Rosenberg, Alfred. 1943. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München: Hoheneichen.
- Sapík, Miroslav. 2003. *Filosofie dějin a civilizace v díla A. J. Toynbeeho*. České Budějovice: Jihočeská univerzita.
- Sorokin, Pitirim. 1948. *Krise našeho věku*. Praha: Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva.
- Spengler, Oswald. 1922. *Pessimismus?* Berlin: Georg Stilke.
- Spengler, Oswald. 1922–1923. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Bd. 1–2. München: C. H. Beck.
- Spengler, Oswald. 1933.1. *Jahre der Entscheidung*. München: C. H. Beck.
- Spengler, Oswald. 1933.2. *Politische Schriften*. München: C. H. Beck.
- Spengler, Oswald. 1997. *Člověk a technika. Příspěvek k jedné filozofii života*. Praha: Neklan.
- Toynbee, A. J. 1995. *Studium historie: úvod*. Praha: Práh.
- Urválek, Aleš a kol. 2009. *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- Vico, Giambattista. 1991. *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia.
- Weber, Eugen. 1999. *Apokalypsy. Proroctví, kultury a chiliastické představy v průběhu staletí*. Praha: NLN.
- Wernerová, Xenia (ed). 2004. *Korespondence Oswalda Spenglera s W. E. Groegerem o ruské literatuře, současných dějinách a sociálních otázkách*. Praha: Periplum.

Redakce:

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

Informace o předplatném a objednávky:

Mediaservis s.r.o.
Zákaznické Centrum
Kounicova 2b
659 51 Brno
tel.: +420 541233232
zakaznickecentrum@
mediaservis.cz

Český
lid

ETNOLOGICKÝ

ETHNOLOGICAL JOURNAL

ČASOPIS

STUDIE

Martina Štípková
Jedna rodina – jedno příjmení? Příbuzenství
a společná rodinná příjmení v současné české společnosti
Jana Procházková
Bohemians in New Zealand – the history
and present situation of the Puhoi village

MATERIÁLY

Marek Jakoubek
Sesek – zapomenutá česká obec v Bulharsku
Věra Thořová
Kramářská píseň jako inspirační zdroj české písně lidové
(na základě analýzy textových i melodických variant písně
Jaký mám trápení...)

KONFERENCE

ZPRÁVY

LITERATURA

1

ROČNÍK 97/2010

ČESKÝ LID : ETNOLOGICKÝ ČASOPIS : ETHNOLOGICAL JOURNAL

je recenzovaný vědecký časopis, který představuje publikační platformu pro metodologicky i tematicky různě orientované proudy etnologického studia.

Časopis je evidován v databázích ISI Web of Knowledge a Scopus.

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

Časopis vychází 4x ročně, cena jednoho čísla je 55,- Kč, celoroční předplatné činí 200,- Kč.

RODINA / DOMÁCNOST JAKO NÁBOŽENSKÁ SKUPINA V PROCESU TRANSFORMACE¹

Zdeněk R. Nešpor

Sociologický ústav AV ČR Praha

The Family/Household as a Religious Group in a Process of Transition

Abstract: *The theoretical roots and practical side of family life, or, life in a shared household, respectively, is closely associated with culture and with religious values. The mutual associations of both of these quantities are both rather presupposed than the subject of sociological studies, as the spirit of the secular point of view assumes that the significance of religiosity is on the decline and that religions chiefly support the so-called traditional model(s) of family. This presumption is not without truth, but it definitely does not explain all forms of modern religiosity and spirituality. In the article, the author on one hand summarises the basic theoretical and historical resources for examining the mutual bonds between religion and family life, and, on the other hand, presents their transformation in the Czech Republic after 1989 through an analysis of the sociological research projects ISSP 1998 and 2008. Changes in attitudes and in behaviour in family issues are connected with more general processes of political, economic and socio-cultural transformation and religious changes; they are not, however, directly derived from one another. At the same time, the determinate factor is the family, respectively, the ever-more frequent common household, which leads to a sort of de-individualisation of religion and spirituality; these socio-religious bonds also influence other spheres of economic and social behaviour.*

Keywords: *religion and spirituality; family; Czech Republic, 1993-; transformation*

¹ Studie je výstupem z grantu „Jedinci a domácnosti v ČR: transformační změny a mezinárodní srovnání“ podpořeného Grantovou agenturou České republiky (č. 403/08/1369); autor za tuto podporu děkuje.

Před více než půlstoletím ukázal dnes již zapomenutý český antropolog Miroslav Moudrý,² že základní jednotkou formující charakter (tradičního) náboženství není jednotlivec, nýbrž rodina. Rodina je podle jeho názoru „náboženská skupina *par excellence*. Jí náleží, přesněji jí má sloužit řada posvátných věcí, ... řada náboženských úkonů, ... množství záповědí ... i řada náboženských představ,“ přičemž tyto složky „jsou vskutku majetkem rodiny, nikoli jednotlivých jejích členů“ a zejména, „*nekonají-li příslušná [náboženská] jednání vždy, všichni, pravidlem se alespoň konají, pro všechny*“ (Moudrý 1941: 557–558). Otázka, platí-li to ještě dnes, přitom není jen akademická: jde o fungování náboženských organizací jako takových, ale také o jejich širší společenský, kulturní, ekonomický a politický vliv, v neposlední řadě kupříkladu na fungování občanské společnosti. Třebaže církve v procesu evropské sekularizace (dezekle-sializace) nepochybně ztratily velkou část svého sociálního impaktu, zůstávají podstatným zdrojem hodnot a etických norem, jejichž (uvědomovaný) význam vzrostl v souvislosti s celosvětovou finanční krizí, stejně jako vůbec nejpočetnějšími organizacemi občanské společnosti (v silně odcírkevněné České republice spolu s odbory). K tomu nutno připočíst rozvoj nových necírkevních náboženských / spirituálních forem patrný ve všech vyspělých zemích (Heelas – Woodhead 2005) i v České republice (Lužný – Nešpor 2008). Vycházelo-li by přitom náboženské jednání primárně z rodinných struktur, je pravděpodobné, že v případě věřících by se tyto vazby silněji uplatnily také v dalších institučních sférách. Současné by náboženství mohlo a mělo sloužit k posilování rodinných pout, zatímco jeho absence by je rozvolňovala.

Vzhledem k těmto skutečnostem je poněkud překvapivé, jak málo se současná sociologie náboženství studiu rodiny věnuje: vychází se namnoze z předpokladu tradicionality církevního pohledu na rodinu, aniž by byly brány do úvahy proměny rodinných struktur, zatímco „krize rodiny“ je chápána jako důsledek individualistického kalkulu jednotlivců, které k rodině (dočasně) váže především výhodnost takového jednání.³ V tomto smyslu jsou konceptualizovány také diskuse o funkcích rodiny a rolích v ní, které probíhají kupříkladu ve Spojených státech mezi stoupenci tradičního uspořádání a liberály v rámci

² K Moudrému viz Nešpor 2008: 175–176.

³ Příkladem mohou být příslušné kapitoly základních příruček současné sociologie náboženství: Beckford – Demerath 2007; Davie 2007; Dillon 2003; Fenn 2003; Hardgrove 1989; Hinnels 2005; Christiano et al. 2002; Johnstone 2004; McGuire 2002; Woodhead 2002. Potěšující je skutečnost, že v jediné obdobné české encyklopedii sociologie náboženství byla rodině věnována samostatná kapitola (Nešpor – Václavík 2008: 212–218; autorka O. Nešporová).

jedné z tzv. „kulturních válek“. Stoupenci prvního paradigmatu volají například po posílení autority otce jakožto „hlavy rodiny“, zatímco liberálně či sociálně orientovaní autoři podřizují otázky spojené s náboženským fungováním rodiny tematicce genderových vztahů a vyzdvihují nezbytnost dělby rolí. K tomu se uchýlila i většina výše citovaných současných přehledů sociologie náboženství: i zde se však většinou apriorně počítá s konzervativním zakotvením a rolemi tradiční rodiny, z jejíhož „dusivého objetí“ se utlačované ženy konečně vymaňují.⁴ Jak po shrnutí hlavních teoretických perspektiv uvádí Hamplová, „v literatuře lze najít celou řadu radikálně odlišných vysvětlení, proč se demografické chování obyvatel vyspělých evropských zemí ve 2. polovině 20. století změnilo“ (Hamplová 2003: 19), tato vysvětlení však v naprosté většině přinejmenším implicitně vycházejí z představy tradicionality náboženství, které právě proto ze společnosti v důsledku modernizace mizí – tedy ze sekularizační teze, třebaže ta je v současné sociologii náboženství velkou většinou badatelů přinejmenším silně korigována, ne-li zcela odmítána (srov. Nešpor 2009).

Předkládaný text chce dílčím způsobem přispět k rozvoji sociologie rodiny (domácností) v kontextu moderní sociologie náboženství a současně ukázat, jaké vazby se mezi oběma fenomény uplatňují v české společnosti posledních dvaceti let a jak se v nich projevila transformace. Zatímco sociologie rodiny přitom má v českých poměrech dlouhou a úspěšnou tradici – jmenujme alespoň díla Iva Možného, Ladislava Rabušice, Věry Kuchařové, Dany Hamplové ad. –, propojování jejich výsledků s nově se rozvíjející sociologií náboženství prakticky absentuje. Nadto je docela dobře možné, že rychlost a hloubka společenských změn po roce 1989, které zahrnuly také proměny náboženství a rodiny, vytváří z české společnosti unikátní laboratoř pro studium sociální (a náboženské) změny. V prvních dvou částech článku se budeme věnovat „teoretickým“ a normativním aspektům problematiky, tedy transformaci rodinných struktur a domácností a změnám postojů (evropských) křesťanských církví k těmto institucím, pokud k nim dochází. Pak bude následovat popis některých významných vzorců rodinného chování a postojů k rodině v současné české společnosti získaný prostřednictvím analýzy sociologických výzkumů, které od sebe dělilo deset let. To umožní sledovat určité trendy a současně provést srovnání

⁴ Nepřeberné množství literatury, která dané téma zpracovává z velice odlišných výchozích pozic i úhlů pohledu, je dnes již obtížné evidovat. Jako příklady lze uvést vysoce podnětné práce tematizující generové vztahy: Adler 1986; Erickson 1995; Palmer 1994; Ruether 2005 ad. Opačnou perspektivu zkoumají např. studie zaměřené na letniční křesťanství, „liberálně konzervativní“ pohled představuje kupř. známá práce Berger – Berger 1983.

s dalšími provedenými výzkumy v České republice i v zahraničí. Téma tím sice nebude vyčerpáno, což ani nelze vzhledem k jeho rozsahu a dílčí výpovědní hodnotě existujících dat, budou však přinejmenším naznačeny jeho kontury a směr dalšího bádání, jež si tyto významné otázky žádají.

Proměny struktury rodiny (domácnosti)

V tradičních společnostech raného novověku nic takového jako rodina v současném smyslu vlastně neexistovalo. „Rodina“ byla totožná s „domem“ nebo přesněji s domácností a zahrnovala příbuzné i nepříbuzné jedince hierarchicky uspořádané podle generací;⁵ v západní a střední Evropě to obvykle znamenalo jeden manželský pár s nedospělými dětmi a čeledí, k nimž se „rodiče“ vztahovali shodně, případně další jednotlivce či páry podruhů (sem patřili také případní „staří rodiče“ na výměnku) (van Dülmen 1999; Horský – Seligová 1999; Segalen 1986). Tuto „rodinu“ reprezentoval a jí „vládl“ otec – majitel statku (na venkově) či živnosti (ve městech). I když fakticky uvnitř domácnosti docházelo k dělbě moci mezi oběma členy (jediného/hlavního) manželského páru, rodinu a všechny členy domácnosti v „oficiálním“ veřejném prostoru zastupoval výhradně muž; výjimky v případě samostatně hospodařících vdov sice příležitostně existovaly, avšak spíše jen potvrzovaly toto pravidlo. Rodina ve smyslu domácnosti přitom byla – v rámci možností daných starým demografickým režimem – stabilní jednotkou, i když tato stabilita nebyla absolutní a standardně zahrnovala určitou fluktuaci některých členů rodiny (dětí) i čeledi. K poměrně častým změnám docházelo především kvůli ovdovění a novým sňatkům žen (znovusezdání mužů po ovdovění ke změnám většinou nevedlo) a geografické mobilitě včetně sezónní (Segalen 1986: 32–37). Domácnost zároveň představovala „základní jednotku“ společnosti; mimo tuto strukturu stálo jen relativně malé množství statusově vyšších (duchovní v římskokatolické církvi) a statusově nižších jednotlivců (lidé na okraji společnosti).

Zásadní změnu struktury rodiny přinesla urbanizace a další podmínky tzv. nového demografického režimu, který se v různých evropských zemích začal prosazovat v průběhu 19. století; Goody ovšem připomíná, že tyto i další změny (včetně dnešních) byly postupné a vývoj evropské rodiny je v mnoha ohledech kontinuální – například v Británii totiž nukleární rodiny převažovaly již v období

⁵ Neznamenalo to ovšem absolutní přednost nejstarší generaci, jako tomu bylo v případě jihovýchodoevropského modelu rodiny – nejstarší generace často po předání statku dětem žila v podruží, „na výměnku“.

raného novověku (Goody 2006). Z rodiny byly „vyloučeny“ nepříbuzné osoby a došlo k jejímu zúžení na obvykle neolokální nukleární rodinu tvořenou rodiči a jejich nedospělými potomky. Současně přitom začalo docházet ke kontrole plodnosti a snižování počtu potomků, jejichž naděje na dožití prudce stoupala. Genderové role zůstaly nominálně nezměněné, fakticky se však moc zásadně posunula ve prospěch mužů, kteří se stali, ne-li jedinými, pak alespoň hlavními živiteli rodiny. Přibýlo také nesezdaných jednotlivců, mužů i žen, a nemanželsky narozených dětí, což jsou změny patrné i v českém prostředí (Kárníková 1965). Rodina, třebaže se změnila její převažující struktura a postupně docházelo k proměnám jejích funkcí (řadu původně „rodinných“ úloh postupně převzal stát a/nebo jiné jím delegované instituce), zůstala nicméně úhelným kamenem společnosti, jehož nezastupitelná role byla v tomto smyslu akcentována také „sociology stability“ (např. Parsons – Bales 1955). Celospolečenský populační vývoj získal stabilitu, neboť přestaly hrozit zásadní populační otřesy starého demografického režimu, a rodina začala plnit také některé nové funkce (Možný 1999: 202 v návaznosti na Berger – Berger 1983 v této souvislosti uvádí např. funkci regenerační, umožňující muži – živiteli nabývat energii do „nelítostné konkurence“ vnějšího světa, sílu, jíž „byl nesen modernizační proces“).

„Tradiční“ rodina, jak se ustavila v průběhu 19. století, byla nicméně ohrožena. Pokračování modernizačních sociálních změn, především růst individualismu na straně jednotlivců a přebírání „rodinných“ funkcí státem, z ní v řadě případů učinily pouze dočasnou jednotku, fungující do té doby, dokud to bylo pro její (dospělé) členy výhodné. K tomu na konci šedesátých let 20. století přistoupilo hnutí za emancipaci žen, související také s jejich vstupem do pracovní sféry a zákonitým nárokem na větší podíl na rozhodování, postupně vedoucí dokonce ke „krizi [v rodině nepotřebného] otcovství“ (srov. Lipovetsky 2007). Rodina přestala sloužit jako „záchranné pouto“ v případě ekonomické krize, omezil se její socializační vliv a její hlavní společenskou rolí zůstalo plození a výchova dětí; vedle toho je ovšem třeba zmínit nové psychologické funkce rodiny, například v oblasti emocionální nebo výchovné, které „stará“ rodina rozhodně neprostředkovala nebo alespoň nikoli v takové míře. Za těchto podmínek zákonitě vzrostl počet rozvodů a jejich společenská akceptace, také z důvodu zvyšujících se individuálních nároků, které rodina měla plnit a podle názorů rozvádějících se neplnila. Byly-li však akceptovány rozvody, postupně i (přes odpor církve) v převážně římskokatolických zemích, stejný vývoj čekal mimomanželské koncepce – dehonestované jenom ze symbolických důvodů – a nakonec odstranění či alespoň další snížení významu samotné instituce „oficiální“ rodiny. Technicky vzato,

k početí a výchově dětí sňatku netřeba, i když velká část nesezdaných soužití k němu (zatím) vede a představuje spíše jen jeho odklad.⁶ Roste však i počet máločetných a zcela bezdětných párů, takže reprodukce ve většině evropských zemí nedokáže pokrýt populační ztráty způsobené úmrtími (k částečnému vyrovnání propadu přirozené reprodukce obyvatelstva dochází prostřednictvím imigrací). Vedle toho se začaly objevovat nové typy domácností / rodin tvořené partnery stejného pohlaví; i když jejich podíl ve společnosti není velký, jejich (legální) existence dále zpochybnila výlučnost „tradiční“ rodiny. Základní společenskou jednotkou přitom nepochybně zůstala domácnost, výrazně však vzrostl počet jejich možných podob: od jednočlenných domácností (tvořených nejen osamělými seniory, ale také velkou částí osob v reprodukčním věku) až po mnohočetné „tradiční“ rodiny, jejichž „tradicionalita“ je ovšem – stejně jako v ostatních případech – určována volbou, nikoli sociálním tlakem.⁷

V české společnosti se tyto změny – někdy se hovoří o tzv. druhé demografické revoluci – uplatnily výrazně časově disparátně (Rychtaříková – Kuchařová 2008: 11–41). K vysoké zaměstnanosti žen a nárůstu počtu rozvodů došlo již v období komunistického režimu, přičemž první – chtěná – změna byla „shora“ intenzivně prosazována prakticky od jeho počátku (srov. Kalinová 2007), zatímco druhou – nechtěnou, nicméně od té první fakticky odvozenou – vyvolala sociální potřeba o dvě dekády později. V Československu jako jedné z prvních zemí světa došlo také už v šedesátých letech k legalizaci homosexuality (nikoli ovšem homosexuálních „rodin“, přetrvávala i další diskriminační opatření vůči stejnopohlavním párům a sexuálním stykům). Naproti tomu sociální funkce rodiny byla chápána veskrze „tradičně“. Za „normální“ stav byla považována existence nukleární rodiny vychovávající děti, třebaže v praxi kvůli rozvodům řada rodin fungovala fakticky „sériově“ (několik manželství po sobě); bezdětnost i nesezdanost v reprodukčním věku byly nicméně společensky odsuzovány. K udržení tohoto stavu, respektive jeho důsledků v podobě přirozené obnovy populace od sedmdesátých let 20. století úspěšně sloužila státní sociální

⁶ Hamplová 2007 ukázala, že v české společnosti výše vzdělané ženy obvykle preferují početí dětí v rámci sňatku, zatímco u žen s nižším vzděláním jsou častější mimomanželské koncepce. Z toho lze usuzovat, že odpovědnější přístup k plození a výchově dětí stále předpokládá formální sňatek jako „základ rodiny“, v jiných evropských zemích však již tento vztah neplatí (např. ve Skandinávii).

⁷ Příkladem mohou být domácnosti pentekostálních křesťanů, usilující v rámci „kulturní války“ o prosazení domněle tradičního modelu fungování rodiny (Berger – Berger 1983), i když faktický stav je leckdy velice odlišný od proklamovaného ideálu (např. Ammerman 2007: 163). V zemích třetího světa může právě „fundamentalistické“ křesťanství vést k zásadním změnám fungování rodiny / domácnosti (Martin 1990; Martin 2001).

politika – ovšem jen do pádu komunistického režimu. „Druhá část“ přerodu se uplatnila až po politickém převratu v devadesátých letech: došlo k rychlému zvyšování sňatkového věku i věku prvorodiček, ještě výraznější však byl nárůst počtu nesezdaných soužití (Hamplová 2007) a celkové snižování prokreačního chování (i v rámci manželství). Výrazně vzrostl také podíl jednočlenných domácností, zdaleka už netvořených jen seniory po úmrtí jejich životního partnera. Podíl rozvodů zůstal nadále vysoký, jeden z nejvyšších ve světě. Pluralita domácností přitom zahrnuje také registrovaná partnerství homosexuálů, legalizovaná v roce 2006 (zatím bez možnosti adopce dětí).

Ať už jsou výše uvedené změny vykládány čímkoli, jejich společenská akceptace je značná a odsuzování je spojeno spíše s okrajovými sociálními skupinami – a to přesto, že za ideální rodinu většina Čechů stále považuje nukleární rodinu se dvěma dětmi a „většina partnerských vztahů je stále založena na tradičním rozdělení generových rolí“ (Rychtaříková – Kuchařová 2008: 64n., 89–90; k postojům katolíků srov. Zeman 2005). Kritické hlasy se častěji ozývají prakticky jen v souvislosti s nedostatečnou reprodukcí a demografickým stárnutím populace. Jsou motivovány sociálně i ekonomicky a v neposlední řadě xenofobními obavami z (nezbytného) vzrůstu imigrace.

Rodina a náboženství – od „tradice“ k pozdní moderně

Je nesporným faktem, že rodina v tradiční společnosti byla vymezena (také) nábožensky; většina náboženských kultur přitom preferuje a sankcionuje pouze určitý typ nebo několik málo typů rodinného uspořádání (Nešpor – Václavík 2008: 212–218). To však neznamená neexistenci potenciálu pro případnou změnu; typicky v případě západního křesťanství (ale i většiny ostatních náboženských kultur) rozhodně nevystačíme s nějakým „tradičním“ pohledem na rodinu, její uspořádání i funkce (srov. Nešporová 2005), protože ve všech případech docházelo v čase k dalekosáhlým proměnám. Poslední století tyto změny jistě velice urychlilo v souvislosti s procesem odcírkevnění značné části západních společností, nelze však říci, že by na ně nereagovaly také náboženské organizace a jejich členové (ne nutně v souladu s učením své církve).

Kupříkladu zcírkevnění sňatků na venkově přinesl teprve raný novověk, a to napříč rozrůzněnými západokřesťanskými vyznáními, primárně ze sociálních důvodů (kontrola sňatečnosti a především zamezení faktické polygamii, zároveň před uzavřením sňatku docházelo ke kontrole pravověří) – v tomto procesu nehrála velkou roli skutečnost, že zatímco římskokatolická církev pojmá

manželství jako jednu ze svátostí, v církvích protestantských tomu tak není (van Dülmen 1999: 162n.). Podobně i když protestantismus za určitých podmínek umožnil rozvod, k rozšiřování rozvodů začalo docházet teprve mnohem později. Jako i v jiných případech to, co obvykle považujeme za „tradiční“ model náboženského (křesťanského) zakotvení rodiny, mělo svůj původ především v raně novověké církevní institucionalizaci. Manželství začalo být uzavíráno „před Bohem“ za asistence duchovního, až na výjimky bylo ukončitelné pouze úmrtím jednoho z partnerů a rodina přitom sloužila nejen jako sociální jednotka, jak bylo naznačeno výše, ale také jako skupina spirituální, v neposlední řadě umožňující religijní socializaci nové generace. Jak však ukázal Moudrý, nemuselo to nutně znamenat úplné podřízení církevnímu učení a tím méně nějakou „ideální“ celospolečenskou religiozitu: různí lidé se se svým Bohem pokoušeli vyjit mnoha způsoby, přičemž podstatné bylo, že s ním jako celek vyšla – rodina (Moudrý 1941).

Začátek konce primárně náboženského zakotvení rodiny v západní společnosti přinesla Francouzská revoluce, která s rozpojením náboženského a občanského principu zavedla povinné občanské sňatky (Rémond 2003: 55, 84–87, 158–160). Uzavírání církevního sňatku se stalo záležitostí „navíc“, bez občanskoprávní závaznosti, třebaže alespoň zpočátku většinou absolvovanou. Ostatní evropské společnosti sice obvykle nezašly tak daleko, povolily necírkevní sňatek vedle církevního (respektive vedle různých církevních sňatků, neboť postupně došlo k legalizaci většího počtu vyznání), tyto alternativy pro bezvěrce či členy státem neuznaných církví se však většinou objevily již v průběhu 19. století (u nás až po rozpadu Rakouska-Uherska; k dočasnému zavedení povinných občanských sňatků došlo v letech 1950–92). Ruku v ruce s odcírkevňením sňatků (většinou fakultativním) šlo také povolení rozvodů, a to i v případě sňatků uzavřených církevně, měly-li současně občanskoprávní platnost (k legalizaci rozvodů docházelo obvykle později v převážně římskokatolických zemích, v případě českých zemí opět až po rozpadu Rakouska-Uherska v roce 1919; dnes jsou rozvody v Evropě mimoprávní pouze na Maltě). Z rozhodnutí státní moci se začaly objevovat různé formy právně legalizovaných alternativních modelů „rodinného“ (domácnostního) soužití, které mají sice nižší legální i sociální status než manželství, přesto však participantům umožňují čerpat některé výhody spojené s manželským soužitím: typicky jde o fenomén „druhů“ a „družek“, fakticky přítomný v legislativě všech evropských zemí, o různé typy registrovaného partnerství (povoleného zhruba v polovině zemí Evropy) i další formy (rozsáhlou škálu různých právně odlišných forem „konkubinátů“ definuje především francouzské právo).

Prostřednictvím občanského rodinného práva, tím, že na sebe a další instituce přenesly řadu dosavadních funkcí rodiny v ekonomické, pracovní, sociální, vzdělávací a dalších oblastech, a konečně tím, že začaly každého jednotlivce považovat za svébytné a nezávislé individuum, moderní státy silně zpochybnily sociální funkce rodiny. Rodinu zastínil vzrůstající zájem o potřeby jednotlivce, zprvu orientovaný na všechny dospělé členy rodiny, ale stále častěji i na jejich nedospělé potomky, o jejichž blaho pečuje stát a další jím zřízené instituce (nebo se o to alespoň snaží, byť s různou mírou úspěšnosti). Třebaže architekti sociálních reforem stáli o bezproblémové fungování rodiny, nezamýšlené důsledky jejich vlastních reforem – včetně vzrůstajících individuálních očekávání – vedly namnoze k jeho destrukci. Jenom část manželských svazků, ať už jakéhokoli typu, dnes proto má „doživotní“ trvání a zpochybněna je celá řada dalších funkcí rodiny. Tím se jakoby vracíme k „domácnostnímu“ modelu společnosti: její základní jednotkou není rodina, na jejíž výzkum se většinou orientují demografická a sociologická šetření, nýbrž společná domácnost, ať už je tvořená rodinou, jejich větším množstvím, jednotlivcem či jinak definovaným větším počtem osob. Potíž je v tom, že existující výzkumy věnují domácnostem jako sociální jednotce nedostatečnou pozornost a jen v některých případech je možné spojit data vztažená k jednotlivcům s daty za domácnosti. Jak na vzrůstající pluralitu forem partnerského soužití a další sociální změny reagovaly křesťanské církve?

Strážkyní „tradiční“, církevně posvěcené a „věčné“ rodiny je napořád římskokatolická církev, jejíž kanonické právo se rozhodně staví proti možnosti rozvodu manželství, manželství chápe přísně prokreačně (zákaz antikoncepce)⁸ a naopak zakazuje klerogamii. Velká společenská očekávání, slibující si v těchto směrech změnu od liberálního II. Vatikánského koncilu, byla oslyšena (Poulat 1980) a později se církev vydala spíše cestou zkonzervativnění; většina evropských římských katolíků ovšem tato ustanovení zjevně v úplnosti nerespektuje (Davie 2000: 62–64). Jak ukázal Zeman, i „mezi mladými katolíky narůstá počet nesezdaných soužití“ (třebaže chápaných jako „přechodné období“), projevuje se rozvodovost (nižší než v obecné populaci) a „velké katolické rodiny“ jsou spíše ideálem než realitou (byť je u praktikujících katolíků více než dvojnásobná pravděpodobnost narození třetího dítěte) (Zeman 2005: 99). Podobnou cestou se – kromě pravoslavné církve – vydaly také mnohé tzv. fundamentalistické protestantské církve, většinou charismatického a/nebo

⁸ Trvale je zamítána také homosexualita, i když v novém kodexu kanonického práva z roku 1983 již nefiguruje jako trestný čin.

letničního ražení, kritizující rozvolněnost rodinných pout jako jeden z negativních důsledků odnáboženštění společnosti. Jejich původ je většinou ve Spojených státech, kde tyto otázky tvoří součást již zmiňovaných „kulturních válek“; v prostředí (částí) menšinových náboženských společností tyto názory pronikly také do evropských zemí. Celkově však platí, že tyto církve v evropských poměrech prezentují liberálnější pohled na rodinu, než je obvyklý v jejich severoamerických organizacích. Zatímco charismatické a letniční protestantské církve bez výjimky praktikují klerogamii, obecně (byť nikoli absolutně) se staví negativně vůči rozvodům a homosexualitě, někdy i proti antikoncepci a skoro vždy proti potratům. Z církví působících v České republice sem můžeme zařadit například adventisty, baptisty, Křesťanská společenství, mormony a svědky Jehovovy, s jistým omezením také Církev bratrskou, Jednotu bratrskou či Křesťanské sbory.

Opačný pohled představují liberální „lidové“ protestantské církve, které již od svého vzniku umožňovaly klerogamii a rozvody a později se přiklonily i k právu na rozhodování o početi, uznání homosexuality či zrovnoprávnění žen v podobě možnosti jejich volby za faráře, eventuálně vyšší duchovní (podrobněji Bellinger 1998: 283–305). V některých církvích ovšem právě tyto otázky vedly a dosud vedou k rozporům, nebo dokonce secesím a celkově platí, že sociální akceptace změn církevního pohledu na každou jednotlivou skutečnost (které umožňuje již sama idea *ecclesia semper reformanda*) za takovýmito změnami „shora“ následuje teprve po nějakém čase, pokud vůbec. Dobrým příkladem jsou osobní zkušenosti evangelické faráře – homosexuálky, jejíž „právo na svobodnou sexualitu“ bylo ve dvou různých církvích omezováno nezávisle na tom, že obě tyto církve vůči homosexualitě „teoreticky“ neměly již žádné předsudky (Lukášová – Schillerová 2006: 245–258). Velkou míru liberálních postojů (nejen) k rodině bychom našli u skandinávských luterských církví a u části anglikánů, v českém prostředí tomu s jistými omezeními odpovídají postoje Českobratrské církve evangelické (ČCE) a „semi-protestantské“ Církve československé husitské (ČČSH), nebo alespoň jejich většiny; o těchto církvích budeme nadále hovořit jako o liberálních a lidových nekatolických církvích, i když obě charakteristiky mají v české společnosti jen relativní platnost. I v těchto případech přitom dochází ke kontroverzím, naposledy například v otázce církevního postoje vůči homosexualitě.⁹ Další z „lidových“ evangelických církví,

⁹ Srov. usnesení 31. synodu ČCE uveřejněné např. v *Protestant* 17, 2006, 2, příloha: 1–4, a následnou diskusi.

Slezská církev evangelická a. v., je kvůli recepci evangelikálních vlivů v tomto směru o dost „umírněnější“, což platí také pro od ní oddělenou Luterskou evangelickou církev a. v. (zde kvůli větší konzervativnosti a orientaci na „tradičnější“ typ věřících).

Přesto lze říci, že v rámci protestantských církví panuje velká otevřenost vůči pozdně moderním proměnám rodiny a jejích funkcí a že liberální evangelici přizpůsobují své církevní učení „potřebám doby“ (kritikové tomu ovšem uštěpačně říkají „*Kulturprotestantismus*“). Tento postoj podporuje také vzrůstající aktivita žen uvnitř církví, která je patrná napříč celým náboženským spektrem, i když je někdy institucionálně podvazována (případ římskokatolické a pravoslavné církve, k faktickému stavu viz ovšem Tichý 2007), jejímž výrazem je také rozvoj tzv. feministické teologie (Nešpor – Václavík 2008: 206–212; Opočenská 1995). Ženy přitom zdaleka nejsou jen nositelkami tzv. tradičních rolí a nevstupují do údajně tradičních náboženských aktivit kvůli nim – naopak se výrazně podílejí na proměnách religiozity uvnitř etablovaných církví, ale i v rámci necírkevních spirituálních forem New Age (srov. Palmer 1994; Ruether 2005). Vyšší zájem žen (oproti mužům) o církevní religiozitu i necírkevní spiritualitu proto vede k jejich výraznějším proměnám, do jisté míry i tam, kde se tomu dané organizace brání. Zároveň platí, že ženy jsou už ze své biologické podstaty nositelkami reprodukce, což alespoň ve většině případů – v rámci různých modelů rodiny / domácnosti – určuje jejich fundamentální úlohu při socializaci dalších generací, včetně náboženské socializace. Dochází-li k detradicionalizaci a individualizaci náboženství / spirituality (také kvůli aktivní roli žen, která je odlišná od situace „zcírkevněného“ 19. a raného 20. století), pak podle německého sociologa Thomase Luckmanna volba většinou neprobíhá výlučně individuálně, nýbrž v rámci rodiny či jinak definovaných (pseudo-)primárních sociálních skupin (Luckmann 1967: 112–113). To má dvě implikace hodné pozornosti: (1.) transgeneračními „předavatelkami“ jsou opět především ženy a (2.) vede to ke zvýznamnění určitých témat, mimo jiné právě sexuality a rodinných otázek v současném náboženském životě.

Po tomto teoretickém úvodu již můžeme věnovat pozornost těm „rodinným“ otázkám současné české religiozity, na které umožňují odpovědět existující sociologické výzkumy. Ještě před tím je však nutné alespoň heslovitě shrnout celkovou religiózní situaci, kontext, v němž budeme „rodinné“ chování a postoje interpretovat.

Náboženství v současné české společnosti v mezinárodním srovnání

Základní údaje o české (ne)religiozitě poskytuje sčítání lidu, které od roku 1991 sleduje deklarativní religiozitu populace. Příklon k jednotlivým náboženským skupinám přitom jednoznačně klesá – zejména v případě „lidových“ církví, zatímco rostou některé malé náboženské skupiny, celkově však zahrnující pouhý zlomek populace – a snižuje se také počet osob, které na tuto otázku z různých důvodů odmítají odpovědět. Souhrnné údaje přináší Tabulka 1, existující sociologická literatura nicméně ukazuje jejich nejednoznačnost a potřebnost hlubších analýz (např. Hamplová 2008; Nešpor 2004). Údaje z censů přitom můžeme srovnávat se sociologickými výzkumy religiozity, zejména s mezinárodním šetřením International Social Survey Programme (ISSP), které se v letech 1998 a 2008 specializovalo na oblast náboženství (výzkumy byly provedeny na vzorcích 1.221 a 1.513 osob a jsou reprezentativní pro dospělou populaci České republiky, data za rok 1998 byla sebrána až v roce 1999; v této studii jsou prezentována vážená data). Tyto podrobnější výzkumy přitom ukazují (o něco) vyšší míru religiozity, což spolu s dalšími údaji ukazuje spíše necírkevní až proticírkevní, ne však nenáboženský charakter velké části české společnosti.

Církev / vyznání	Census 1991	Census 2001	ISSP 1998	ISSP 2008
Bez vyznání	39,9	59	43,7	63,3
Římskokatolická církev	39	26,8	45,9	29,7
Českobratrská církev evangelická	2	1,1	2,6	2,8
Církev československá husitská	1,7	1	2,7	1
Ostatní křesťanské *	1	0,8	2,5	0,7
Ostatní / ostatní nekřesťanské	0,2	2,5	0,7	0,2
Bez odpovědi / nevím	16,2	8,8	2	2,3
Celkem	100	100	100	100
<i>N</i>	<i>10302215</i>	<i>10230060</i>	<i>1221</i>	<i>1513</i>

* Svědkové Jehovovi, Pravoslavná církev, Slezská církev evangelická a. v., Církev adventistů sedmého dne a Řeckokatolická církev podle censů (v pořadí podle klesajícího počtu věřících); ostatní křesťanské církve podle ISSP

Tabulka 1: **Náboženské vyznání obyvatelstva ČR, v procentech**

Zdroje: ČSÚ – Sčítání lidu 1991, 2001; SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008.

K náboženským (křesťanským) vyznáním se přitom hlásí spíše starší a méně vzdělaná část populace, buď na venkově, nebo naopak ve větších městech. Jistý nárůst církevní religiozity mezi mladšími, výše vzdělanými a (velko)městskými občany, k němuž došlo hlavně v devadesátých letech 20. století, byl spíše „módní“ či generační záležitostí, podobně jako zájem o religiozitu obecně, a u mladších ročníků se zdá, že opět klesá. Až na tuto výjimku platí, že k církvím a náboženským společnostem se hlásí převážně starší lidé a jejich zastoupení ve společnosti se proto v důsledku demografického vývoje snižuje. Jak ukazují sociologické výzkumy, současní „noví staří“ jsou již mnohem méně religiózní než generace narozené a nábožensky socializované před nástupem komunistického režimu a vstup nových věřících do církví zatím zdaleka nestačil tento trend zvrátit. Naproti tomu míra účasti na bohoslužbách zůstala v posledních dvaceti letech víceméně shodná, což ukazuje na trvalý charakter religiozity malé – aktivní – části církevníků a na jejich reprodukci. Údaje se ovšem velice liší podle jednotlivých církví (Hamplová 2008).

Snižování sociálního rozšíření (pasivní) církevní religiozity je nicméně jen jednou stranou mince. Současně s ní dochází k růstu alternativních forem spirituality, jejichž „věřící“ se sice nesdružují do sociálně distinktivních organizací, v rámci reprezentativních sociologických výzkumů je však možné je vydělit jako svébytnou náboženskou skupinu na základě souboru jejich názorů na transcendentní skutečnosti. Jde o spíše mladší respondenty ve středně velkých a větších městech, v zásadě nezávisle na vzdělání. Podíl této skupiny podle různých výzkumů variuje, ve všech případech je však minimálně desetiprocentní, což rámcově odpovídá zastoupení pravidelných návštěvníků bohoslužeb – tedy aktivních věřících – ve společnosti (srov. Tabulka 2).

věřící, zajímá se o posvátno	věřící, nezajímá se o posvátno	nevěřící, zajímá se o posvátno	nevěřící, nezajímá se o posvátno	neumí vybrat, neodpověděli
9,2	16,4	11,1	55,1	8,2

Tabulka 2: **Vlastní charakteristiky duchovnosti respondentů v roce 2008, v procentech**
Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 2008.

Obě religiózní formy můžeme rozlišit jako ideální typy, které se ovšem v praxi částečně překrývají. Toto rozdělení provedla na základě korelace mezi religiózními výroky respondentů Dana Hamplová, která klastrovou analýzu potvrdila

testy prostřednictvím OLS regrese: zastoupení tradiční religiozity ve společnosti je podle jejích výpočtů zhruba pětinové, zastoupení alternativních spirituálních forem dvoutřetinové (Hamplová 2008). Hamplová současně provedla analýzu vlivu demografických charakteristik a sociálních faktorů na to, zda se jedinec ne/stane stoupencem jedné či druhé religiozní formy. V případě „tradiční“ i „alternativní“ religiozity se přitom častěji setkáváme se ženami, necírkevní spiritualita však častěji oslovuje mladší věkové skupiny, vliv vzdělání je malý. Výrazný vliv naproti tomu má církevní socializace, respektive míra návštěvnosti bohoslužeb v dětství a zdrojová náboženská tradice. Zatímco evangelici z Československé církve evangelické a malých evangelických církví obecně zůstávají spíše věrní náboženským představám svých církví, v případě členů Církve československé husitské tomu tak není a jeví největší tendenci k „alternativním“ spiritualitám; římskokatolická církev stojí někde mezi. Pravidelná a častá účast na bohoslužbách v dětství obecně snižuje tendenci k mimokřesťanské spiritualitě, občasná ji naopak zvyšuje (výrazněji než v případě neúčasti). Jinak řečeno: „dětství v katolické církvi nebo v některé z menších protestantských církví udržuje víru v tradiční náboženské představy, tj. víru v nebe, peklo nebo zázraky, zatímco dětství v Československé církvi husitské naopak zvyšuje zájem o alternativní religiozitu. ... Tradiční náboženské představy se udržují především díky pravidelné účasti na bohoslužbách. Pokud respondent chodil v dětství do kostela jen čas od času, zvyšuje to sice zájem o nadpřirozeno, ale nepomáhá to udržovat tradiční víru“ (ibid.: 771–772).

Všechny tyto jevy jsou do určité míry přítomné i v dalších pozdně moderních západoevropských společnostech, míra odcírkvenění České republiky je však přesto hodně specifická (ať už tím rozumíme malý podíl osob hlásících se ke konkrétním náboženským skupinám nebo nesoulad s jejich oficiálními náboženskými představami); alespoň základní přiblížení přináší Tabulka 3.

Přestože se vliv církevního učení (religiozity) na sociální jednání všude v Evropě snižuje, můžeme dodnes vidět výrazné rozdíly v demografickém chování jednotlivých společností na základě jejich tradiční či převažující konfesionality. V tradičně katolických zemích, jako je kupříkladu Itálie, Španělsko nebo Polsko, je nižší počet dětí narozených mimo manželství a nižší rozvodovost, ale současně nižší úhrnná plodnost. Naopak v protestantských zemích (Skandinávie) se mimo manželství rodí většina dětí, je vyšší rozvodovost a zároveň vyšší úhrnná plodnost (Recent demographic 2003: 16–17; Society 2005: 33; srov. Davie 2000). Česká republika přitom vysokou mírou rozvodovosti odpovídá tradičně protestantským zemím, v počtu dětí narozených mimo manželství je

země	nevěřící	římští katolíci	protestanti	pravoslavní	ostatní křesťané	muslimové	židé	ostatní nekřesťané
Česká republika	60,7	34,1	2,1	-	2,2 ¹	-	-	0,8
Finsko	13,6	-	83,3	0,5	1,6	-	-	1,0
Francie	41,7	52,5	2,2	0,3	-	1,8	0,4	1,0 ²
Dánsko	11,7	1,0	85,2	-	-	0,6	0,1	1,5 ³
Irsko	3,4	89,8	4,8 ⁴	0,3	1,2	0,1	-	0,3
Kýpr	-	-	-	99,9	-	-	-	0,1
Lotyšsko	33,9	19,0	24,4	18,9	3,2	0,1	-	0,7
Maďarsko	22,5	53,7	20,1	0,1	3,3 ⁵	-	0,3	-
Norsko	10,3	1,1	84,0	-	2,7	1,7	-	0,2
Portugalsko	7,3	89,5	1,5	-	1,0	0,2	0,3	0,1
Slovinsko	18,3	75,0	2,0	2,6	0,6	1,5	-	-
Spojené království	42,4	8,9	36,4 ⁶	-	9,0	1,5	0,3	1,4
SRN	34,7	24,5	35,4	-	1,8	2,8	0,1	0,8
Španělsko	10,5	88,8	0,4	0,1	-	0,2	0,1	-
Švédsko	28,4	1,0	67,8	0,8	0,8	0,8	0,1	0,2
Švýcarsko	15,0	39,7	41,2	1,3	-	2,7	-	0,7

¹ Z toho 1,5% Církev československá husitská.

² Zahnuje ostatní vyznání bez ohledu na to, zda jsou křesťanská nebo ne.

³ Zahnuje ostatní vyznání bez ohledu na to, zda jsou křesťanská nebo ne.

⁴ Z toho 3,5% anglikáni.

⁵ Z toho 2,4% řeckých katolíků.

⁶ Z toho 26,6% anglikánů a členů příbuzných církví.

Tabulka 3: Náboženská příslušnost ve vybraných evropských zemích, validní procenta

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 2005.

zhruba mezi protestantskými a katolickými zeměmi a v dalších ohledech se podobá spíše zemím s katolickou tradicí. To odpovídá také nejrozšířenějšímu zastoupení katolicismu mezi českými vyznáními (a jeho tradicionalitě v české společnosti), i když tento vliv je do značné míry překryt vysokou mírou necírkvní sekularity.

Rodinné chování současné české společnosti

Základní informace o rodinném a sexuálním chování české společnosti, respektive o postojích v těchto oblastech vzhledem k náboženskému založení respondentů poskytují sociologické výzkumy religiozity. Na následujících stranách budeme prezentovat některé nejdůležitější informace vyplývající z výzkumů ISSP a trendy, k nimž v průběhu deseti let mezi oběma šetřeními došlo. Relativně malé vzorky sociologických šetření ovšem v řadě případů u slabě zastoupených skupin neumožňují výpověď, neboť hodnoty spadají pod hladinu statistické chyby. Při sledování jednání a postojů vztažených ke konfesionalitě respondentů, což bude nejčastější případ, to znamená, že můžeme odlišovat pouze věřící římskokatolické církve¹⁰ a osoby bez vyznání, zatímco členové všech ostatních křesťanských církví byli shrnuti do jediné kategorie, a i tak bylo její zastoupení ve vzorku poměrně malé. Příležitostně budou prezentována také data o necírkvních „spiritualistech“, tedy „alternativních“ věřících nehlásících se k žádné etablované církvi, a to tam, kde to vyžaduje náboženskosociální kontext a umožňují použité analytické nástroje.

Jak lze očekávat, křesťané častěji vstupují do manželství a méně často se rozvádějí než osoby bez vyznání, přičemž tyto skutečnosti jsou výraznější v případě členů menších křesťanských církví – včetně ČCE a ČČSH – zatímco v řádově větší církvi římskokatolické se víc přibližují populačnímu průměru, navzdory větší striktnosti učení této církve (přinejmenším vzhledem k oběma dříve uvedeným liberálním církvím) (Tabulka 4). V průběhu deseti let, jež oddělují obě šetření, došlo ovšem k celkovému posunu, rodinný stav církevníků se chtě nechtě přibližuje osobám bez vyznání; nárůst podílu

¹⁰ Za ty jsou považováni všichni, již se v rámci výzkumu k tomuto náboženskému vyznání přihlásili. Nelze přitom určit, jaké množství z nich tím vyjadřovalo kanonické stanovisko římskokatolické církve ztotožňující členství v církvi se křtem, i když jsou dané osoby jinak nábožensky neaktivní (přitom lze předpokládat, že v případě protestantských církví k takovému ztotožnění dochází méně často). Toto omezení se v některých případech pokusíme reparovat odlišnými údaji pro pravidelné a pouze občasné návštěvníky bohoslužeb, ovšem při vědomí, že toto dělení má také svá omezení.

vdovců a vdov je přitom způsoben celkovým stárnutím té části populace, která se hlásí ke křesťanským církvím.¹¹ Tento posun je ještě výraznější, nezkoumáme-li církevní příslušnost, k níž se lidé hlásí, nýbrž jejich osobní náboženské přesvědčení. Zatímco v roce 1998 bylo 76 % osob, které se považovaly za nábožensky založené (ve smyslu členství v určité církvi), sezdaných a nerozvedených, o deset let později to bylo jen 46 %. Mezi „svým způsobem“ nábožensky založenými, kam lze řadit „alternativní“ věřící i část církevníků nesouhlasících zcela s učením a organizací příslušných církví (v rámci překryvu obou kategorií), došlo k posunu ze 75 % na 58 % a mezi nevěřícími z 63 % na 51 %.

	ISSP 1998			ISSP 2008		
	katolíci	ostatní křesťané	bez vyznání	katolíci	ostatní křesťané	bez vyznání
ženatí, vdané	69	59	57	47	34	44
vdovci, vdovy	12	10	3	30	27	7
rozvedení, rozvedené	7	9	10	11	26	16
svobodní, svobodné	13	21	30	12	13	33

Tabulka 4: **Rodinný stav ne/věřících v české společnosti, validní sloupcová procenta**

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008.

Míra sezdanosti se v české společnosti snižuje, zatímco se stále zvyšuje podíl rozvedených, přičemž křesťanské vyznání sice nadále zvyšuje naději na vznik a trvání manželského svazku, avšak stále méně výrazně. Bohoslužeb se přitom účastní zhruba stejný podíl populace, jak bylo uvedeno výše, přičemž se valně nemění ani složení jejich účastníků v závislosti na jejich stavu (Tabulka 5). Jinak řečeno, přihlášení se k určité církvi sice zvyšuje pravděpodobnost vstupu do manželství, avšak nepřivádí do kostela více sezdaných osob.

Formální manželský svazek ovšem nemusí znamenat partnerské soužití, a naopak vzhledem k pluralizujícím se modelům fungování domácností absence takového svazku nemusí znamenat osamělost ve smyslu života bez partnera. V roce 1998 naprostá většina manželů žila ve společné domácnosti (přes 99 %,

¹¹ Vdovci a (hlavně) vdovy se přitom častěji než celková populace hlásí k určitému vyznání (56 % vdovců a 74 % vdov) a v případě žen také častěji navštěvují bohoslužby (9 % vdovců a 26 % vdov se účastnilo bohoslužeb alespoň dvakrát měsíčně nebo častěji; všechny údaje jsou za rok 2008). Vysvětlení je v obou případech nasnadě, náboženské organizace jim poskytují jak sociální, tak spirituální podporu.

	ISSP 1998			ISSP 2008		
	2 × měsíčně a častěji	několikrát ročně	méně než 1 × ročně	2 × měsíčně a častěji	několikrát ročně	méně než 1 × ročně
ženatí, vdané	12	29	59	11	17	71
vdovci, vdovy	24	32	44	23	31	46
rozvedení, rozvedené	7	23	70	6	16	77
svobodní, svobodné	10	29	61	4	11	85

Tabulka 5: **Rodinný stav ne/věřících v české společnosti podle četnosti účasti na bohoslužbách, validní řádková procenta**

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008.

zatímco o deset let později tento podíl poklesl na 95 %). Naopak ve společné domácnosti s partnerem žila pouze pětina vdovců a vdov, rozvedených či svobodných osob. Přihlášení se k římskokatolické církvi, která partnerské soužití mimo manželství zakazuje, jejich četnost nicméně snižovalo jenom mírně (na 17 %), zatímco jiné křesťanské vyznání, najmě liberální, ji naopak zvyšovalo (na 32 %). O deset let později žila ve společné domácnosti (včetně manželských svazků) jenom polovina respondentů a v případě věřících dokonce ještě méně, to však bylo dáno vysokým podílem vdovců a vdov.¹² Mimo tyto kategorie stále platilo, že zatímco 70 % katolíků žilo s partnerem ve společné domácnosti (z nichž bylo 91 % sezdaných soužití), mezi nevěřícími tento podíl klesal na 60 % (resp. 82 %). Ti, kdo se hlásili k římskokatolickému vyznání (jejichž celkový podíl ve společnosti se ovšem snížil), tendovali nejen k častějšímu manželskému / partnerskému soužití, ale také k postupnému zvyšování jeho „církvní náležitosti“. Naproti tomu věřící ostatních křesťanských církví byli v tomto ohledu liberálnější než většina společnosti, protože podíl sezdaných soužití vůči nesezdaným dosáhl v této skupině jen 47 %. Zároveň však platilo, že častěji žili bez partnera – šlo o 51 % věřících mimo katolíky (bez kategorie vdov/ců). Předběžně můžeme navrhnout hypotézu, k jejímuž ověření se ještě vrátíme, že ve společnosti marginálnější náboženské vyznání (i liberální!), které je pro své věřící zásadní, snižuje naději na partnerské soužití z důvodu neochoty věřících žít ve společné domácnosti s jinak věřícím či nevěřícím partnerem.

¹² Vzorek je v tomto případě zjevně nereprezentativní.

Tomu nicméně neodpovídá míra deklarované ne/ochoty tolerovat manželství příbuzné osoby s partnerem „velmi rozdílného náboženského přesvědčení“ (sledovaná pouze v roce 2008) – výzkum se ovšem neptal na ne/ochotu vlastního sňatku či kohabitanace s jinověrcem. V tomto případě byli totiž překvapivě nejméně otevření nevěřící, z nichž jen 59 % vyjádřilo takovému svazku alespoň rezervovanou podporu (součet validních odpovědí, že by respondent/ka se sňatkem „určitě souhlasil/a“ a „pravděpodobně souhlasil/a“ na čtyřbodové škále) a 17 % absolutní podporu („určitě souhlasil/a“; 29 % z dříve uvedené rozsáhlejší kategorie). V případě nekatolických křesťanských vyznání naproti tomu šlo o 69 % a 28 %, zatímco věřící římskokatolické církve se nacházeli mezi a konfesionálně / nábožensky smíšeným sňatkům vyjadřovali velkou relativní podporu (66 %) a nižší podporu absolutní (17 %). Zatímco v případě věřících tyto postoje odrážejí nejen jejich sociální fungování v rámci převážně odcírkevněné české společnosti, ale přinejmenším částečně také vzrůstající ekumenicitu křesťanských církví, která je patrná i v případě římskokatolické církve (alespoň v Evropě), nižší míru tolerance nevěřících vůči věřícím můžeme vysvětlit odporem značné části české společnosti k církvím obecně a k tzv. náboženským sektářům zvláště (srov. Lužný 2004).

Vrátíme-li se k otázce partnerského soužití, můžeme zkoumat, jak často lidé žijí s partnery stejného či odlišného vyznání (samozřejmě jen v případě těch, již žijí ve společné domácnosti). Posun v průběhu deseti let ukazuje Tabulka 6, z níž vyplývá zvyšování reálné konfesionální homogamie v případě věřících (relativně) velkých křesťanských církví. Dochází k němu i v případě římských katolíků a ještě spíše u členů liberálních nekatolických církví, i když jejich zastoupení ve společnosti je tak malé, že nelze spoléhat na výpovědní hodnotu tohoto údaje. Přesto může být alespoň do jisté míry brán jako korekce výše uvedené hypotézy o neochotě členů menších křesťanských církví vstupovat do partnerských vztahů s jinověrci – zde se ovšem jedná jen o ty, kdo v partnerském vztahu skutečně žijí. Naopak se v průběhu deseti let společenské transformace mírně zvýšil podíl bezvěrců žijících ve společné domácnosti s věřícími, z nichž je pochopitelně největší podíl římských katolíků (81 %), následovaný protestanty z ČCE (10 %) a členy CČSH (6 %). Tyto relativní hodnoty ovšem neodrážejí zastoupení jednotlivých církví ve společnosti: nekatolíci, především z řad ČCE, žijí ve společné domácnosti s osobami bez vyznání častěji než členové jiných církví, což odráží jejich liberální postoje a znovu nepřímě zpochybňuje výše uvedenou hypotézu o sociální (sebe)exkluzi ve společnosti marginálnější zastoupených církví.

vyznání	ISSP 1998	ISSP 2008
římskokatolické	74	80
ČCE, CČSH	31	62
žádné	85	82

Tabulka 6: **Soužití s partnerem shodného vyznání, validní procenta**

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008.

Reálný stav české společnosti tak nepotvrzuje představy amerických teoretiků racionální náboženské volby o uzavřenosti a větší přitažlivosti tzv. striktních denominací v rámci svobodného náboženského trhu (srov. Nešpor – Václavík 2008: 70–76), což ovšem pro evropské církve platí obecně: Evropané „chápou své církve [spíše] jako veřejné služby než konkurující si firmy“ (Davie 2007: 86). Na druhou stranu je pravděpodobné, že vysoké podíly partnerských soužití věřících s nevěřícími (které jsou realitou i přes vzrůstající konfesní homogamii) povedou k dalšímu odcírkevnění. V případě české společnosti nemáme pro ověření této hypotézy dostatečně dlouhé časové řady dat, výzkumy z jiných evropských zemí nicméně ukazují, že „v rodinách, kde je každý rodič jiného vyznání nebo jeden bez vyznání, se děti spíše úplně zbavují náboženských závazků, než aby si vybrali vyznání jednoho z rodičů“ (Nešpor – Václavík 2008: 216).

O charakteru partnerských soužití do jisté míry vypovídá deklarovaná míra souhlasu s tzv. tradičním modelem rodiny, v němuž muž zastává roli živatele a žena se stará především o domácnost a rodinu (Tabulka 7). V případě věřících křesťanů je tento model přijímán častěji než v mimocírkevní populaci, a přestože jeho obliba obecně klesá, mezi věřícími k tomu dochází o něco pomaleji než mezi nevěřícími (rozdíl je ovšem nesignifikantní – jde o dva procentní body v případě katolíků, zatímco ostatní křesťané zůstávají daleko i za římskými katolíky). Zároveň platí, že větší míra souhlasu s uvedeným modelem panuje mezi starší, méně vzdělanou a venkovskou populací, což jsou důležitější faktory než samotná ne/víra.

vyznání	ISSP 1998	ISSP 2008
římskokatolické	50	46
ostatní křesťanské	52	51
žádné	37	31

Tabulka 7: **Souhlas s tzv. tradičním modelem rodiny podle vyznání, validní procenta**

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008. Podíl součtů kladných a spíše kladných odpovědí („rozhodně souhlasím“ a „spíše souhlasím“) na pětibodové škále v rámci jednotlivých vyznání.

Náboženská socializace a postoje k rodině

Použitá data naneštěstí neposkytují údaje o náboženské socializaci dalších generací, nemůžeme z nich tedy přímo odvodit, zda a jak dnes probíhá náboženská či spirituální výchova v prokreačních rodinách. Data na druhou stranu umožňují sledovat tuto otázku zpětně (v orientačních rodinách), tedy zkoumat vliv religiozity rodičů a přímo jejich náboženské výchovy na vyznání respondentů. Naprostá většina věřících respondentů samozřejmě byla svými rodiči vychována ve stejné víře, přičemž jejich relativní zastoupení se prakticky nemění (94 % katolíků v roce 1998 a 93 % v roce 2008, 90 % v obou případech ČCE, 93 % a 81 % v případě členů CČSH), podíl konvertitů je velice nízký (9 % v roce 1998 i 2008). Naopak se pochopitelně častěji setkáváme s odstupem respondentů od jakéhokoli křesťanského vyznání, v němž byli vychováni, k němuž v průběhu života došlo u pětiny nevěřících (20 % v roce 1998 a 17 % o deset let později). Míru shody s vyznáním obou rodičů ukazuje Tabulka 8; se snižováním celkového počtu věřících, k němuž v mezidobí mezi oběma výzkumy došlo, se tato hodnota samozřejmě mírně zvyšuje (s výjimkou členů římskokatolické církve, pokles je ovšem nesignifikantní). Stejně tak není překvapivé, že míra vyznání v případě věřících více koresponduje s vyznáním jejich matky, zatímco v případě nevěřících s vyznáním otce. I naše data tak rámcově potvrzují zjištění jiných výzkumů o slabé (v tomto případě spíše relativně slabší) roli otce v rodině a jeho nízkém vlivu na socializaci dítěte.

vyznání	ISSP 1998		ISSP 2008	
	shoda s vyznáním matky	shoda s vyznáním otce	shoda s vyznáním matky	shoda s vyznáním otce
římskokatolické	97	94	96	90
ČCE, CČSH	77	75	89	78
žádné	45	56	58	62

Tabulka 8: **Shoda vyznání respondenta s vyznáním jeho/jejich rodičů, validní procenta**
Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008.

S výjimkou postupujícího odcírkevnění je současná česká společnost v zásadě konfesionálně stabilní, což v průběhu 20. století rozhodně neplatilo (k zásadním změnám došlo jednak záhy po vzniku Československa a jednak bezprostředně

po druhé světové válce, tehdy také v souvislosti s odsunem českých Němců a s reemigracemi), nezdá se však, že by se podařilo zastavit proces sekularizace. Jak na základě sociologických výzkumů i interních dat římskokatolické církve ukázali manželé Václavíkoví, v zásadě platí, že „věřící lidé jsou starší, žijící na vesnici, zpravidla na Moravě. Pokřtili své děti, které se dnes již k církvi nehlásí a generace jejich dětí či vnoučat je nevěřící a nepokřtěná“ (Václavíková Helšusová – Václavík 2006: 185). Křesťanské církve zůstávají uzavřenými komunitami fungujícími namnoze na rodinné bázi, jejímž prostřednictvím je víra částečně předávána dalším generacím, počet věřících se však snižuje a různé církve mají rozdílnou schopnost socializovat další generace.

Vzhledem k tomu, že k nárůstu necírkevní spirituality a její celospolečenské ozvučnosti došlo až po roce 1989, nelze zatím soudit, jak je tomu v případě těchto religijních forem, výraznější míru mezigeneračního předávání než v případě křesťanských církví však zřejmě nelze očekávat. Spíše je pravděpodobné, jak ve výše citované studii ukázala Hamplová, že se k „alternativní“ spiritualitě bude uchylovat část ve svých církvích nedostatečně socializovaných původně církevních věřících (Hamplová 2008). K tomu již dochází v některých západoevropských zemích (Hervieu-Léger 2003), a i když mezi aktivními věřícími v české společnosti dosud přetrvává silné pouto k církvi jejich předků, v souvislosti s pozdně moderním příklonem k osobním náboženským prožitkům a preferencím lze předpokládat spíše jeho oslabování.

Tomu odpovídá skutečnost, že míra souhlasu respondentů s učením jejich církve – v české společnosti obecně nevelká, neboť „kupříkladu jen 4 % katolíků by se dala označit za „čisté křesťany““ (Hamplová 2000: 47) – klesá se snižujícím se věkem a dalšími „de-traditionalizačními“ faktory, jako je vzdělání nebo velikost sídla, ve kterém žijí. Na průřezových datech přitom můžeme sledovat například míru souhlasu věřících hlásících se k jednotlivým vyznáním s některými typy „nekřesťanského“ sexuálního chování odmítanými zejména římskokatolickou církví. Tabulka 9 shrnuje součty kladných a spíše kladných postojů ne/věřících k předmanželské sexualitě, mimomanželské sexualitě a toleranci homosexuálních vztahů. Vysoká míra tolerance vůči předmanželské sexualitě a relativně značná otevřenost vůči homosexuálním vztahům přitom nepřekvapují, i když je zajímavé, že ve druhém uvedeném případě se v posledních letech snížila (s výjimkou členů nekatolických církví). Podstatné je spíše to, že ve všech případech dochází k určitému poklesu. U římských katolíků to můžeme vysvětlit větší mírou souhlasu s církevním učením (i když tato „zvýšená míra“ představuje v případě záповědi předmanželské sexuality pouhých 15 % věřících),

u nevěřících ale sotva – jde patrně o sice nevelké, avšak vůči „liberálním devadesátým létům“ patrně většinové snižování tolerance k „nevhodným“ formám sexuálního chování; za „nevhodnou formu“ ovšem není považován předmanželský sex, který je bezmála celospolečenskou normou. Mírnou „de-liberalizaci“ v případě postojů k homosexuálům ukazují také jiné existující výzkumy (Škodová 2007).

Jak jsme již vícekrát viděli, samotné přihlášení se k určitému vyznání ještě neznamená velkou shodu postojů věřících s oficiálním učením své církve. Tato shoda přirozeně roste v případě nábožensky aktivních věřících, tedy s mírou jejich pravidelné účasti na bohoslužbách. V případě aktivních věřících, kteří chodí do kostela alespoň dvakrát měsíčně, přitom nenastaly v průběhu deseti let prakticky žádné posuny: jen 16 % z nich tolerovalo předmanželskou sexualitu (1998, v roce 2008 to bylo 18 %) a 3 % tolerovala sexualitu mimomanželskou (2 % v roce 2008). Naopak mezi „svým způsobem“ (necírkevně) založenými „spiritualisty“ se k předmanželské sexualitě v roce 1998 stavělo tolerantně 94 % a o deset let později 90 % a k mimomanželské sexualitě 26 %, respektive 38 %, což v zásadě odpovídá osobám bez vyznání.

vyznání	ISSP 1998		
	předmanželská sexualita	mimomanželská sexualita	homosexuální styky
římskokatolické	89	28	46
ostatní křesťanské	77	15	32
žádné	97	41	66

vyznání	ISSP 2008		
	předmanželská sexualita	mimomanželská sexualita	homosexuální styky
římskokatolické	85	20	29
ostatní křesťanské	80	31	40
žádné	98	39	54

Tabulka 9: Míra tolerance ne/věřících podle vyznání k sexuálnímu chování, validní procenta

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008. Podíl součtů kladných a spíše kladných odpovědí (dané chování je „špatné jenom někdy“ a „nikdy není špatné“) na čtyřbodové škále v rámci jednotlivých vyznání.

Podobně „částečnou akceptaci“ římskokatolického církevního učení mezi osobami hlásícími se k této církvi můžeme sledovat také v případě postojů k potratům – k nimž se většina společnosti staví spíše shovívavě –, respektive v rozdílu mezi postoji k potratům ze zdravotních a ekonomických důvodů. Překvapivé je jen snížení míry tolerance vůči potratům ze zdravotních důvodů, zatímco tolerance k potratům ze sociálních důvodů zůstala stejná (Tabulka 10). I zde přitom panuje mnohem výraznější shoda s církevním učením v případě častějších návštěvníků bohoslužeb a necírkevní „spiritualisté“ se svými postoji v podstatě neliší od osob zcela nevěřících. Nekatoličtí křesťané, z většiny členové církví, které se k těmto otázkám stavějí benevolentněji než římskokatolická církev, jsou naopak k potratům (o něco) méně tolerantní než katolíci, tyto rozdíly se ovšem postupně stírají.

vyznání	ISSP 1998		ISSP 2008	
	souhlas s potratem ze zdravotních důvodů	souhlas s potratem ze sociálních důvodů	souhlas s potratem ze zdravotních důvodů	souhlas s potratem ze sociálních důvodů
římskokatolické	71	55	52	57
ostatní křesťanské	60	48	49	50
žádné	82	67	89	72

Tabulka 10: **Míra tolerance ne/věřících k různým typům potratů, validní procenta**

Zdroj: SOU AV ČR – ISSP 1998, 2008. Podíl součtů kladných a spíše kladných odpovědí (dané chování je „špatné jenom někdy“ a „nikdy není špatné“) na čtyřbodové škále v rámci jednotlivých vyznání.

Otázky, které ve Spojených státech vyvolávají „kulturní války“ a jsou „žhavé“ i v dalších zemích, nechávají českou společnost klidnou, a to i v případě většiny osob hlásících se k některému z křesťanských vyznání. Přestože můžeme uvnitř církví hovořit o dílčí „dsekularizaci“, která je ovšem více než vyvážena snižováním podílu církevníků v populaci, „kulturní války“ jsou záležitost marginálů a jsou do českého prostředí vnášeny převážně ze zahraničí. Jejich hlavním zdrojem jsou, jak se zdá, Spojené státy, a to nejen u malých protestantských církví, ale zřejmě i u části římských katolíků. Přestože totiž ve Spojených státech narůstá náboženská diverzita a současně dochází k liberalizaci některých postojů evangelikálů, kteří celkově spíše ztrácejí (Wuthnow 2007), zdaleka to neplatí ve všech případech a mezi klíčovými *hot-button issues* bychom našli

právě otázky spojené s rodinou a sexualitou. V tzv. Generaci X, tvořené dnešními dvacátníky a třicátníky, narostly extrémy a zvýšila se nábožensky podmíněná polarizace názorů na všechna sexuální a rodinná témata s výjimkou společenské akceptace homosexuality (ibid.: 175), což je situace přesně opačná než v současné české společnosti. Je ovšem otázka, udrží-li si česká společnost tuto toleranci (respektive malý vliv náboženského přesvědčení na uvedené skutečnosti, „vyvážený“ ovšem relativní netoleranci nevěřících k věřícím), nebo bude-li se alespoň částečně vyvíjet v souladu s americkým „vzorem“.

Závěry

Sociologické výzkumy ukazují dílčí „desekularizaci“ české společnosti a „deprivatizaci“ náboženství, na kterou již před několika lety upozornil Nešpor (2004: 287–290), respektive to, že věřící křesťanských církví se víc přibližují oficiálnímu učení svých církví. V rodinných a sexuálních otázkách to přitom platí víc než kdekoli jinde, i když míra „nekřesťanskosti“ křesťanů zůstává velká (zejména mezi nepraktikujícími); výjimku tvoří především členové malých protestantských církví, jejichž celkové zastoupení ve společnosti je ovšem mizivé. V zásadě se tak potvrzuje předpoklad Jana Spousty, že postupně dochází ke zpomalení úpadku církví a větší efektivitě jejich náboženské socializace (Spousta 1999), toto konstatování nicméně platí jen pro zmenšující se církevní sektor společnosti a v jeho rámci jen o některých církvích. Náboženská socializace a religiozita rodičů (zejména matek) jsou zásadními, byť rozhodně nikoli absolutními prediktory religiozity jejich potomků, zvyšuje se také reálná konfesionální homogenie v rámci partnerského soužití (přičemž nedochází nutně ke zvyšování počtu manželství), nepotvrdila se ovšem hypotéza o sociální sebeexkluzi věřících marginálních vyznání – toto nepotvrzení je nicméně jen nepřímé, protože výpověď o členech skutečně marginálních, ne-lidových církví není na základě použitých dat možná.

V případě postojů k manželství, partnerskému soužití a sexuálním otázkám můžeme sledovat jistou „de-liberalizaci“, která se netýká jenom věřících křesťanů, ale společnosti jako celku. Na druhou stranu je třeba říci, že tento trend rozhodně nezahrnuje snižování tolerance k předmanželské sexualitě a tím pádem i k soužití nesezdaných párů, neboť to je obvykle (ne vždy oprávněně) chápáno jako „předstupeň manželství“ (srov. Hamplová 2007). Je přitom otázkou, bude-li tento trend nadále pokračovat a v jakých formách, respektive s jakými sociálními důsledky. Mnohem rozsáhlejší výzkum rodinného chování

a postojů české populace, který provedla Olga Nešporová v rámci Gender and Generation Survey 2005 na vzorku 10.006 respondentů, totiž kupříkladu ukazuje, že „v reálném chování byly mezi katolíky a nevěřícími nejvýraznější rozdíly v mladších generacích, kdy katolíci vstupují dříve do manželství a mají dříve děti, obecně mají o něco více dětí a pocházejí z rodin s více dětmi. Méně střídají partnerská soužití a mezi mladými lidmi jsou méně rozšířená soužití s partnerem bez sňatku v porovnání s nevěřícími. Ve věkové kategorii 30–59 let mají římsí katolíci oproti nevěřícím méně zkušeností s rozvodem manželství, jejich sňatky jsou tedy stabilnější, i přesto, že do manželství vstupují v nižším věku“ (Nešporová 2010). Zatímco římsí katolíci a věřící malých evangelických církví stojí na straně „tradiční“ rodiny, sekulární část společnosti a alternativní „spiritualisté“ se v těchto oblastech od křesťanských norem a hodnot rozhodně odklání, což může tvořit zdroj konfliktů. Postoj členů „liberálních“ nekatolických církví – ČCE a ČČSH – je přitom nejednoznačný: k některým otázkám se staví konzervativněji než katolíci a k jiným liberálněji než nevěřící. Důvodem je ovšem také skutečnost, že zatímco římskokatolická církev disponuje závazným, a dokonce právně kodifikovaným souborem norem vztahujících se k rodinnému a sexuálnímu chování (srov. Kasper 1997; Zeman 2005: 96–97), nekatolické církve přenášejí morální odpovědnost za toto jednání na své jednotlivé členy, byť se v praxi často uplatňují zvykové normy či sociální tlak v rámci daného sboru.

Přes vysokou rozvodovost a rostoucí míru kohabitace partnerů bez sňatku, zejména v nejmladší generaci, přitom manželství a rodinný život ve společné domácnosti zůstávají v současné české společnosti vysoce ceněnými atributy. I když k nim častěji vede církevnictví než jeho absence, platí to pro celou společnost. Podobně jako skutečnost, že náboženské ne/zájmy a konsekventní vztah nejen k církvím, ale zřejmě i k celé řadě dalších sociokulturních otázek včetně ekonomického jednání se z velké míry „dědí“, respektive předává v rámci rodin (společných domácností). Náboženské postoje, které se stále víc orientují na rodinu, jsou tak současně primárně rodinnou záležitostí, jak ukázal již Luckmann (1967), a zdá se, že tento vztah bude nadále posilovat. V pozdně moderní komplexní společnosti, jakou tvoří obyvatelé České republiky, ovšem v žádném případě nepůjde jen o jedno náboženství (či vyznání) a jeden nebo několik málo modelů uspořádání domácnosti. Zvyšující se pluralita v obou těchto oblastech, která není-li přímo důsledkem společenské transformace po roce 1989, je alespoň jejím významným průvodním jevem, může vést naopak k dalšímu posilování antagonismů mezi jednotlivými segmenty společnosti, jako je

tomu ve Spojených státech. Jinak řečeno, k situaci, kdy se i v rámci evropského „náboženského trhu“ začnou uplatňovat principy tzv. racionální náboženské volby; to ukáže teprve budoucnost. Již dnes je však zřejmé, že tak významné sociální instituce, jako je rodina a náboženství, mezi nimiž je evidentní (byť nikoli jednoznačný a jednosměrný) vzájemný vztah, vyžadují provedení speciálních výzkumů a jejich důkladnou analýzu, jíž se sociologové náboženství dosud namnoze vyhýbali.

Zdeněk R. Nešpor je historik a sociolog náboženství, věnuje se i dalším tématům z historie, sociologie a sociální antropologie. Působí jako vědecký pracovník Sociologického ústavu AV ČR a docent Fakulty humanitních studií UK. Je autorem více než stovky odborných studií vydaných v České republice i v zahraničí, přispěl mj. do *Příručky náboženských a církevních dějin českých zemí a Čechů ve 20. století* (München 2009). Vydal přes deset knih, v poslední době například *Sociologie náboženství* (Praha 2007; s Dušanem Lužným), *Ne/náboženské naděje intelektuálů* (Praha 2008) a *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska* (Praha 2009).

Použité prameny a literatura

- Adler, Margot. 1986. *Drawing Down the Moon. Witches, Druids, Goddess-worshippers, and Other Pagans in America Today*. Boston: Beacon Press.
- Ammerman, Nancy T. (ed.). 2007. *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford – New York: Oxford UP.
- Beckford, James A. – Demerath III, N. J. (eds.). 2007. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Los Angeles: Sage.
- Bellinger, Gerhard J. 1998. *Sexualita v náboženstvích světa*. Praha: Academia.
- Berger, Brigitte – Berger, Peter L. 1983. *The War over the Family. Capturing the Model Ground*. Garden City: Anchor Press.
- Davie, Grace. 2000. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford UP.
- Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. Los Angeles – London: Sage.
- Dillon, Michele (ed.). 2003. *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge UP.
- van Dülmen, Richard. 1999. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století) I. Dům a jeho lidé*. Praha: Argo.
- Erickson, Victoria L. 1995. *Where Silence Speaks. Feminism, Social Theory, and Religion*. Minneapolis: Fortress Press.

- Fenn, Richard K. (ed.). 2003. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden: Blackwell.
- Goody, Jack. 2006. *Proměny rodiny v evropské historii. Historicko-antropologická esej*. Praha: NLN.
- Hamplová, Dana. 2000. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP*. Praha: SOU AV ČR.
- Hamplová, Dana. 2003. *Vstup do manželství a nesezdaného soužití v České republice po roce 1989*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hamplová, Dana a kol. 2007. *Děti na psí knížku. Mimomanželská plodnost v České republice*. Praha: SOU AV ČR.
- Hamplová, Dana. 2008. „Čemu Češi věří. Dimenze soudobé české religiozity.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 4: 703–724.
- Hardgrove, Barbara. 1989. *The Sociology of Religion. Classical and Contemporary Approaches*. Arlington Heights: H. Davidson.
- Hellas, Paul – Woodhead, Linda et al. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2003. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.
- Hinnells, John R. (ed.). 2005. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London – New York: Routledge.
- Horský, Jan – Seligová, Markéta. 1999. *Rodina našich předků*. Praha: NLN.
- Christiano, Kevin J. – Swatos Jr., William H. – Kivisto, Peter. 2002. *Sociology of Religion. Contemporary Developments*. Zalnut Creek: AltaMira Press.
- Johnstone, Ronald L. 2004. *Religion in Society. A Sociology of Religion*. Upper Saddle River: Pearson.
- Kalinová, Lenka. 2007. *Společenské proměny v čase socialistického experimentu. K sociálním dějinám v letech 1945–1969*. Praha: Karolinum.
- Kárníková, Ludmila. 1965. *Vývoj obyvatelstva v českých zemích 1754–1914*. Praha: NČSAV.
- Kasper, Walter. 1997. *Teologie křesťanského manželství*. Brno: CDK.
- Lipovetsky, Gilles. 2007. *Třetí žena*. Praha: Prostor.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Lukášová, Věra – Schillerová, Hana. 2006. *Ženy z fary*. Praha: Kalich.
- Lužný, Dušan. 2004. „Stát, média a (nová) náboženství.“ Pp. 91–105 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: SOU AV ČR.
- Lužný, Dušan – Nešpor, Zdeněk R. et al. 2008. *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- Martin, Bernice. 2001. „The Pentecostal Gender Paradox. A Cautionary Tale for the Sociology of Religion.“ Pp. 52–66 in Richard K. Fenn (ed.): *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford – Malden: Blackwell.

- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- McGuire, Meredith. 2002. *Religion. The Social Context*. Belmont: Wadsworth.
- Moudrý, Miroslav. 1941. „Selská rodina jako náboženská skupina.“ *Věstník České akademie zemědělské* 17, 1941, 8–9: 553–564.
- Možný, Ivo. 1999. *Sociologie rodiny*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004. „Religious Processes in Contemporary Czech Society.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 40, 2004, 3: 277–295
- Nešpor, Zdeněk R. 2008. *Ne/náboženské naděje intelektuálů. Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*. Praha: Scriptorium.
- Nešpor, Zdeněk R. 2009. „Z centra na periferii a zase zpátky? Vývoj sociologie náboženství a proměny její pozice v sociologickém uvažování druhé poloviny 20. století.“ *Sociológia* 41, 2009, 2: 121–148.
- Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David et al. 2008. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Nešporová, Olga. 2005. „Rodina a rodičovství v křesťanství a islámu.“ *Gender, rovné příležitosti, výzkum* 6, 2005, 1: 3–7.
- Nešporová, Olga. 2010. „Deklarované postoje a reálné rodinné chování v závislosti na (římskokatolickém) náboženském vyznání a věku.“ In: *Partnerství, rodina a mezigenerační vztahy v české společnosti*. Praha: PřF UK + VÚPSV (v tisku).
- Opočenská, Jana. 1995. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich.
- Palmer, Susan J. 1994. *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers. Women's Roles in New Religions*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Parsons, Talcott – Bales, Robert F. 1955. *Family, Socialization and Interaction Process*. Glencoe: Free Press.
- Poulat, Émile. 1980. *Une Église ébranlée*. Paris: Casterman.
- Recent demographic. 2003. *Recent Demographic Developments in Europe 2003*. Strasbourg: Council of Europe.
- Ruether, Rosemary R. 2005. *Goddesses and the Divine Feminine*. Berkeley: University of California Press.
- Rychtaříková, Jitka – Kuchařová, Věra (eds.). 2008. *Rodina, partnerství a demografické stárnutí*. Praha: UK + VÚPSV.
- Segalen, Martine. 1986. *Historical Antropology of the Family*. Cambridge: Cambridge UP.
- Society. 2005. *Society at a Glance. OECD Statistical Indicators 2005*. Paris: OECD.
- Spousta, Jan. 1999. „České církve očima sociologických výzkumů.“ Pp. 73–90 in Jiří Hanuš (ed.): *Náboženství v době společenských změn*. Brno: CDK.
- Škodová, Markéta. 2007. „Češi o některých právech homosexuálních párů.“ (Tisková zpráva CVVM). Praha: SOU AV ČR.
- Tichý, Radek. 2007. „Kvazikněžská vrstva. Působení laiků ve francouzských katolických farnostech.“ *Biograf, Časopis nejen pro biografickou a reflexivní sociologii* 2007, 43–44.

- Václavíková Helšusová, Lenka – Václavík, David. 2006. „Institucionalizovaná podoba religiozity a její projevy v České republice v letech 1989–2000.“ *Religio, Ravue pro religionistiku* 14, 2006, 2: 173–192.
- Woodhead, Linda et al. (eds.). 2002. *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. London – New York: Routledge.
- Wuthnow, Robert. 2007. *After the Baby Boomers. How Twenty- and Thirty-somethings are Shaping the Future of American Religion*. Princeton – Oxford: Princeton UP.
- Zeman, Josef. 2005. „Postoje českých a moravských katolíků k manželství a rodičovství.“ *Demografie* 47, 2005, 2: 96–102.

JAK NÁBOŽENSTVÍ OVLIVŇUJE RODINNÝ ŽIVOT?

Rozdíly v chování a postojích k rodině mezi českými věřícími a nevěřícími¹

Olga Nešporová

Výzkumný ústav práce a sociálních věcí Praha

Abstract: Religion forms society in a significant way and provides the basic norms of social behaviour. Even if in present-day Czech society almost two-thirds of the population does not belong to any religious denomination, one cannot deny that this society still relates to Christian norms and values. This can be distinctly observed in the family sphere, which is made up of a monogamous marriage and has usually still has a patriarchal structure. Attitudes on families and familial behaviour have, however, changed in this secular society. The article observes, on the basis of data from Generations and Gender Survey (2005), how significant the differences between Roman Catholics and non-believers are today in the sphere of familial behaviour and shared norms. Doing so, it takes into account the influence of age, comparing the reproductive and post-reproductive age categories. It is shown that the differences are not very marked, and are more significant on the level of attitudes, where Roman Catholics defend a more conservative view of family structures, as well as they value marriage and family ties more. However, these beliefs are in contrast with their actual behaviour; which, in comparison to the behaviour of non-believers differs to a lesser degree. Observations suggest that Catholics do not live in relationships without marriage as often, they marry at a younger age, have children earlier and do not divorce as often. But differences in familial behaviour are rather subtle, more visible in younger generations in comparison to older ones. As for the Czech family, then, actual behaviour changes more quickly than the declared attitudes, which are still quite conservative.

Keywords: religion; Roman Catholicism; family; marriage; Czech Republic

¹ Studie je výstupem grantového projektu 2D06004 – Aktivní stárnutí, rodina a mezigenerační solidarita (Active Ageing, Family, and Intergenerational Solidarity) jehož zadavatelem je Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy ČR.

Náboženství a jeho psané i nepsané etické kodexy jsou důležitými podklady pro tvorbu hodnot jedinců i společenským regulativem chování. Týká se to v podstatě všech životních oblastí, v tomto článku se však zaměřím pouze na jednu, ač pro život člověka klíčovou, a to je rodina. Institut rodiny a utváření příbuzenských vazeb, které sice odráží určité biologické danosti člověka (zejména reprodukční), lze vnímat především jako kulturně formované (Murphy 2001: 73–127). Mytické a náboženské vzory utváří jakýsi ideální předobraz rodiny a jejích funkcí, který je vhodné následovat, což se ovšem daří pouze v určité míře, která v moderních a pozdně moderních společnostech klesá.

V současných evropských společnostech totiž částečně převzaly původní úlohu církví a náboženských organizací ve formování rodinného života ekonomiky a sekulární ideologie. I přesto však současné rodiny navazují na ty předchozí, které se v Evropě utvářely podle křesťanské věrouky. Britský sociální antropolog Jack Goody (2000) ukázal, že vývoj evropské rodiny během posledních dvou tisíc let byl pozvolný a i změny, které se dějí dnes, nejsou zcela radikální, ale navazují na předchozí poměry a často měly své obdoby již v minulosti (např. rodiny s nevlastními dětmi, rozvody, nukleární rodiny atd.). Význam náboženství dokazuje skutečnost, že v Evropě lze dodnes pozorovat určité rozdíly v rodinném chování obyvatelstva v zemích, kde se většina hlásí k římskokatolickému náboženskému vyznání oproti zemím většinově protestantským. Typ přijatého a většinově zastoupeného křesťanského vyznání – římskokatolického, pravoslavného či protestantského – ovlivňoval a ovlivňuje chování i postoje obyvatelstva. V dnešních společnostech zejména platí, že většinově římskokatolické a pravoslavné společnosti jsou v rodinných i dalších záležitostech obecně konzervativnější než společnosti většinově protestantské.

Přihlášení se k určitému náboženskému vyznání automaticky sice neznamená, že se člověk zcela ztotožňuje s hodnotami a věroukou té které církve nebo náboženské skupiny, nicméně lze očekávat, že to tak alespoň v některých ohledech bude. Například platí, že římsští katolíci se více zapojují do příbuzenských skupin a více je oceňují než protestanti, kteří vyhledávají spíše nepřibuzenské skupiny a sociální vazby. Podobně bylo možné již v polovině 20. století vysledovat nižší rozvodovost katolíků oproti protestantům (Lenski 1963: 216–218).² Rozdíly v demografickém chování mezi většinově katolickými a většinově protestantskými zeměmi jsou dnes v Evropě výrazné a lze říci, že jsou výraznější než kdykoliv předtím.

² Lenski tyto souvislosti studoval na americké populaci, ale totéž platí i pro Evropu.

V majoritně katolických zemích – Itálie, Španělsko, Polsko – lze vysledovat v porovnání se zbytkem Evropy následující obecné trendy: menší podíl dětí narozených mimo manželství, nižší rozvodovost, ale zároveň také nízkou úhrnnou plodnost (Recent Demographic Developments 2003: 16, 17; Society 2005: 33). Některé normativní katolické příkazy tedy stále hrají svoji roli – např. důraz na manželství chápáné jako svátost a zákaz rozvodů (řeší se rozvody občanskými, kterých je však v těchto zemích méně). Naproti tomu není v širším měřítku dodržován římskokatolický zákaz používání antikoncepce, o čemž svědčí nízká úroveň plodnosti. Podle Grace Davieové je to tím, že Italky musí v konzervativnější společnosti volit mezi rodinou a zaměstnáním a raději si vyberou kariéru než velkou rodinu, na rozdíl od Švédek (většinově protestantských), které mohou snáze kombinovat obě sféry – domácí a pracovní. Katolická sociální politika, která zrazuje ženy od práce mimo domov, když mají děti, tak přináší nezamýšlené a nechtěné důsledky (Davie 2000: 62).

Česká společnost se vysokou mírou rozvodovosti podobá spíše tradičně protestantským zemím, což zde ovšem koreluje s vysokou mírou sekularizace a nízkým podílem věřících, který zastíňuje jinak převažující katolickou tradici. Tradičním³ dělením genderových rolí se Češi v současnosti podobají zemím většinově katolickým, ovšem zaměstnanost žen je v české společnosti vyšší. Tomu ještě před několika lety odpovídala i nízká úroveň plodnosti, která ovšem v posledních letech signifikantně roste.⁴ Počty dětí narozených mimo manželství jsou výrazně vyšší než v majoritně katolických společnostech, v roce 2008 tvořily více než třetinu všech narozených dětí (36 %; Štyglarová 2009: 163). Přestože jejich počty v posledních letech stále stoupají, ještě nedosáhly úrovně běžné ve skandinávských (majoritně protestantských) společnostech.

Skutečnost, že je dnes česká společnost i v porovnání s ostatními evropskými společnostmi velmi výrazně sekularizovaná, se nepochybně promítá i do současného stavu rodiny. Právě proto se ovšem přímo nabízí otázka, zda se dnes vyskytují rozdíly v rodinném chování mezi věřícími křesťany a nevěřící majoritou. Váží si věřící křesťané (římsští katolíci) rodiny více než lidé nevěřící? Příkládají větší důraz tradičním/komplementárním mužským a ženským

³ Tradičním zde míním především komplementární dělení na typicky mužské (povinnosti vně domácnosti, role chlebodáře) a ženské (povinnosti uvnitř domácnosti, role pečovatelská) role (viz Možný 1990: 99n.; Hakim 2003).

⁴ V souvislosti s výrazným trendem posouvání rození dětí do pozdějšího věku, který nastal po pádu komunistického režimu, dosáhla míra úhrnné plodnosti v ČR svého historického minima v roce 1999, kdy činila 1,13 dětí na ženu (*Demografická příručka* 2004: 224–225). Od té doby však díky realizaci odkládaných mateřství plodnost postupně roste, takže v roce 2008 dosáhla hodnoty 1,5 (Štenglerová 2009: 162).

rolím? A jak se jejich náboženské vyznání promítá do reálného života? Mají římsí katolíci více dětí? Rozvádí se méně často než nevěřící?

Nebudu se zabývat teologickými výklady rodinného uspořádání a maxim rodinných vztahů na základě biblického textu ani jejich významem a závazností v současných církvích. Nepůjde mi ani o to, abych potvrdila třicet let starý postřeh sociologa Iva Možného, že „řádna katolická rodina se dostává do postavení téměř mizejícího reliktu“ (Možný 1990: 63), nebo jej dokonce posunula dál a dokázala, že řádna katolická rodina dnes již neexistuje. Otázky po tom, co je a není „řádna katolická rodina“ a jak často se vyskytuje, přenechám filosofům či teologům. Stejně tak, jako se proměňuje společnost, proměňuje se i náboženská věrouka a její aplikace v praxi. V této studii však nebudou sledovány tyto proměny, nýbrž současný stav věcí. Zaměřím se v ní na srovnání některých oblastí rodinného chování (sňatky, rozvody, reprodukce, dělba rolí) a postojů (k manželství, rodinným rolím, výchově dětí) mezi lidmi s římskokatolickým náboženským vyznáním a lidmi bez vyznání, abych zjistila, zda se v těchto oblastech chovají a smýšlejí odlišně a jak výrazné jsou případné rozdíly.

Použitá data a metodologické poznámky

K zodpovězení uvedených otázek jsem použila česká data z rozsáhlého mezinárodního šetření⁵ – *Generations and Gender Survey (GGS)*. Cílem šetření bylo shromáždit údaje o českých rodinách, zejména o vztazích a vzájemné podpoře mezi generacemi, soužití mezi partnery nebo manžely i soužití v širších příbuzenských strukturách, dále pak o předpokladech a souvislostech změn v porodnosti a rodičovství i zabezpečení života ve stáří. Celý projekt má charakter longitudinálního panelového výzkumu, protože by měl být zopakován dvakrát vždy po uplynutí tří let, aby bylo možné zkoumat rovněž společenské proměny a faktory, které je způsobují. V České republice proběhly zatím první dvě vlny šetření, a to v letech 2005 a 2008. Výzkum realizuje Výzkumný ústav práce a sociálních věcí společně s Přírodovědeckou fakultou Univerzity Karlovy v Praze, přičemž sběr dat v terénu provádí výzkumná agentura SC&C, spol. s r.o.

⁵ Na mezinárodní úrovni je projekt koordinován Ekonomickou komisí OSN v Ženevě. Stejně šetření proběhlo v řadě evropských zemí (např. v Bulharsku, Gruzii, Francii, Norsku, Nizozemsku, Maďarsku, Německu, Itálii, Rusku) a v dalších aktuálně je nebo bude realizováno. Do výzkumu jsou zapojeny i některé neevropské státy, jako např. Austrálie, Kanada, Nový Zéland nebo Spojené státy americké; pro podrobnější informace viz webové stránky mezinárodního projektu GGP na adrese <http://www.unecp.org/pau/ggp/Welcome.html>.

Pro účely tohoto článku používám data z první vlny šetření, tj. z roku 2005, kdy byl výzkumný vzorek největší, obsahoval celkem 10 006 respondentů české národnosti ve věku 18–79 let). Výběrový soubor byl vytvořen ve spolupráci s Českým statistickým úřadem, který poskytl prostorové a popisné informace z výsledků *Sčítání lidu, domů a bytů 2001*, jež se staly oporou výběru. Výběrové šetření bylo vícetupňové a bylo založeno na modelu pravděpodobnostního výběru, který byl stratifikován regionálně a dále podle velikosti sídla a podle určených sociodemografických znaků. Z důvodu zajištění reprezentativity při panelovém využití vzorku byly výběrově nadhodnoceny ty skupiny, u nichž se předpokládala zvýšená úmrtnost panelu. Tuto disproporci jsem při analýzách ošetřila systémem vah, takže uvedené výsledky by měly být reprezentativní pro dospělou českou populaci. Data byla sebrána metodou PAPI,⁶ tj. byly provedeny face to face rozhovory a odpovědi byly zaznamenány do připravených dotazníků. Průměrná délka rozhovoru činila 77 minut. Návratnost byla bohužel poměrně nízká. Na výzkumu se podílelo 42 % z náhodně vybraných osob, 36 % osob odmítlo rozhovor poskytnout a zbývajících 22 % osob nebylo v rámci tří pokusů zastíženo, případně osoba nesplňovala kritéria výzkumu. Získaná data především komparuji, přičemž pro statistické ověření významnosti rozdílů používám nejčastěji (tam, kde není uvedeno jinak) Pearsonův chí-kvadrát test nezávislosti.⁷

Dále musím vymezit některé ústřední termíny a popsat oblasti, kterým se budu věnovat. Především se chci zmínit o často užívaném termínu rodina, který je ovšem vinou kulturních odlišností a rozšiřující se plurality forem soužití dnes velmi těžké definovat. Vzhledem k obsahu této studie jsem se uchýlila k využití staršího vymezení a rodinu zde vnímám jako sociální jednotku, která je primárně zaměřena na reprodukci a předávání sociálních hodnot skrze socializaci, většinou je spojena se společným bydlením v jedné domácnosti (Turner 2004: 289) a podle křesťanského pojetí spojuje rodiče manželský sňatek.⁸ Tato podoba rodinného soužití je ve studii považována za základní a je zjišťováno, nakolik je dnes stále pokládána za žádoucí jak mezi římskými katolíky, tak mezi nevěřícími. Porovnávány jsou zároveň i rozdíly v deklarovaných názorech na určité

⁶ PAPI = *Pen and Paper Personal Interview*.

⁷ Jsem si vědoma možných omezení tohoto statistického testu při aplikaci na použítá data a případnou neshodu mezi statistickou a věcnou významností (viz Soukup, Rabušic 2007), přesto se domnívám, že určitou relevantní výpověď o sociální realitě přináší.

⁸ Nechci tímto hodnotit jednotlivé formy rodiny, s ohledem na minulost volím jako normu rodinu, jejímž určujícím prvkem je manželství, a s touto budu porovnávat ostatní možnosti. Studie mimo jiné uvádí, jaká část populace dnes vyjadřuje tomuto modelu podporu a žije podle něj a jaká nikoliv.

prvky prorodinného (ve prospěch výše definované rodiny) nebo protirodinného (proti výše uvedené definici rodiny) chování mezi respondenty v reprodukčním a postreprodukčním věku. Tím získává studie diachronní rozměr a umožňuje srovnat současné trendy s minulými zvyklostmi. Cílem je nejen zjistit mezigenerační rozdíly, ale rovněž to, nakolik římskokatolické vyznání, ke kterému se hlásí zhruba jedna třetina populace, ovlivňuje hodnoty a postoje lidí, stejně jako jejich reálné chování. Omezují se přitom pouze na některé oblasti života – manželství, reprodukci a výchovu dětí, dělení rolí mezi partnery.

Základní použité třídící znaky jsou věk a náboženské vyznání. Podle věku jsou respondenti rozděleni na dvě skupiny dle přibližného kritéria možnosti reprodukce. Skupina v reprodukčním věku je tvořena respondenty ve věku 18–49 let, zatímco do skupiny postreprodukční jsou zařazeni lidé ve věku 50–79 let.

Náboženské vyznání je zahrnuto dle toho, jak se k němu sami respondenti přihlásili, bez ohledu na to, jestli navštěvují bohoslužby nebo konají jinou náboženskou praxi. Jedná se tedy v podstatě o subjektivní kategorii, což pro účel této studie považují za nejlepší řešení. Vycházím totiž z předpokladu, že pro utváření hodnot a chování je důležitější vědomí o vlastní víře než formální příslušnost k církvi nebo podíl na jejích aktivitách. Dle provedeného výzkumu se v české společnosti v roce 2005 k nějakému náboženskému vyznání hlásila zhruba jedna třetina obyvatel (Tab. 1). Zjištěný podíl věřících ve výzkumném vzorku GGS přitom odpovídá výsledkům Českého statistického úřadu ze *Sčítání lidu, domů a bytů 2001*. Převážná většina (88 %) těchto věřících považovala za své římskokatolické vyznání. Všechna další vyznání, ať již křesťanská (zejména lidé hlásící se k CČSH a ČCE)⁹ či nekřesťanská, pak byla zastoupena výrazně méně často a v úhrnu se k nim hlásila zhruba jedna pětina věřících. Při sledování celé populace to znamená, že více než tři pětiny (65 %) obyvatel se nehlásí k žádnému náboženskému vyznání, necelá jedna třetina (31 %) pak vyznává římskokatolické vyznání a ostatní věřící vyznávají převážně křesťanská náboženská vyznání (2,5 %), i když pomalu roste i podíl nekřesťanských vyznání (1,8 %) (Tab. 1).

Přitom se, podobně jako je tomu celosvětově (Hunt 2005: 85–89), i v ČR k nějakému náboženskému vyznání častěji hlásí ženy než muži. Z hlediska věku lze v české populaci odhalit zřejmý trend odklonu od náboženského vyznání, kdy ve věkové kategorii lidí starších šedesáti let se k nějakému náboženskému

⁹ CČSH = Církev československá husitská; ČCE = Českobratrská církev evangelická. Jedná se o dvě další největší církve v ČR dle počtu členů (po římskokatolické církvi).

vyznání hlásí tři pětiny lidí, zatímco v nejmladší věkové kategorii dospělých mladších třiceti let je to pouze jedna pětina (Tab. 1). Mezi lidmi v reprodukčním věku (18–49 let) se zhruba jedna pětina ($N=1217$) hlásila k římskokatolickému náboženskému vyznání, což je dostatečně velký vzorek na to, aby při sledování rodinného chování bylo možné určit, zda se liší od té části populace, která se k žádnému náboženskému vyznání nepřihlásila. Respondenty odlišných náboženských vyznání naopak pro jejich obecně malé zastoupení ve společnosti i nízký počet ve výzkumném vzorku sledovat nebudu. Věřící tak pro mě budou zastoupeni osobami hlásícími se k římskokatolickému náboženskému vyznání.

Náboženské vyznání	Pohlaví		Věkové kategorie				celkem
	muži	ženy	18–29	30–44	45–59	60+	
římskokatolické	27,8	33,8	16,1	22,6	32,2	53,4	30,9
jiné křesťanské	2,2	2,7	2,2	1,8	2,4	3,8	2,5
jiné nekřesťanské	1,9	1,9	1,8	1,2	1,7	2,8	1,8
žádné	68,1	61,6	79,9	74,4	63,7	40	64,8
celkem	100	100	100	100	100	100	100
<i>N</i>	<i>4856</i>	<i>5107</i>	<i>2051</i>	<i>2929</i>	<i>2724</i>	<i>2262</i>	<i>9966</i>

Tabulka 1. Náboženské vyznání české populace podle pohlaví a věku (v procentech)

Zdroj: GGS 2005, výběrový soubor vážený na populaci.

Deklarované postoje k manželství a rodičovství

Manželství je institucí, pomocí které se upevňují vztahy mezi rodinami a zajišťuje držení a předávání majetku dědictvím, z toho důvodu o něm dříve často rozhodovali především rodiče, nikoliv sami aktéři. Římští katolíci dodnes oficiálně považují manželství za jednu ze sedmi svátostí, což samo o sobě ukazuje na velkou váhu, kterou mu přikládají. Reformace sice přestala vyzdvihovat celibát nad manželský život, ale na druhou stranu přestali protestanti pokládat manželství za svátost, uznávají ho jako světskou záležitost, i když doporučovanou a v podstatě žádoucí. Křesťanství podmínilo i formu manželství, která je jako norma dodnes ustavena v legislativách jednotlivých evropských států, a sice jako monogamní svazek jednoho muže a jedné ženy. Římskokatolická církev striktně odmítá manželství homosexuálů. Navzdory tomu v posledních letech jednotlivé státy postupně přiznávají homosexuálním partnerům určité legislativní možnosti, jak legalizovat svazek. Stejná práva jako manželské

páry mohou dnes homosexuálové nabýt sňatkem v Kanadě, Nizozemsku, Belgii a Španělsku. V České republice mohou homosexuálové od 1. července 2006 uzavírat tzv. registrované partnerství, což jim poskytuje některá stejná práva jako manželům, ovšem zdaleka ne všechna. Nemohou například adoptovat děti, mít společné příjmení, omezena jsou jejich práva získat různá finanční odškodnění po smrti partnera, vzájemné převody určitých peněžitých nároků, bytu atd. Stejná práva jako heterosexuálním párům by homosexuálním párům podle vlastních vyjádření dopřála zhruba jedna třetina římských katolíků a dvě pětiny lidí bez vyznání v reprodukčním věku, v postreprodukční věkové kategorii je tolerance vůči homosexuálům nižší (viz Tab. 2).¹⁰

Z křesťanského hlediska legitimizuje manželství pohlavní život, který by mimo manželství neměl mít místo a jediné v rámci manželství by se měly rodit děti. Podle stávajících římskokatolických norem by neměla být v manželství záměrně používána antikoncepce a cílem by měla být ochrana lidského života od jeho počátku, nepřipouští se tedy ani umělé potraty, pokud nejsou vykonány za účelem záchrany života matky. Je zřejmé, že ne všichni, kteří se považují za římské katolíky, dnes tyto normy v praxi bezezbytku naplňují, i když někteří se jimi stále řídí. Například zákaz umělých potratů v Polsku nebo Irsku svědčí o skutečnosti, že se do každodenní praxe stále promítají, a jejich závaznost je skrze státní legislativu uvalena na všechny občany, nikoli pouze na římské katolíky. Vzhledem k vysoké míře sekularizace české společnosti nejsou žádná taková, z dnešního pohledu radikální, opatření uzákoněna. Přesto je česká společnost v deklarovaných postojích poměrně konzervativní, co se týká manželství a rodičovství, které hodnotí většinou velmi vysoko a pozitivně, na druhou stranu je ale zároveň velmi tolerantní k rozvodu v případě, že manželství nefunguje. Konzervativnější je v postojích přirozeně starší generace a v rámci jednotlivých věkových kategorií pak římsští katolíci oproti nevěřícím.

Za zastaralou instituci považuje manželství necelá pětina respondentů bez náboženského vyznání a zhruba desetina římských katolíků v reprodukčním věku, zatímco mezi lidmi v postreprodukční věkové kategorii jsou to podíly zhruba poloviční oproti uvedeným (Tab. 3). Mezi porovnávanými věkovými kategoriemi však nastal značný posun v toleranci předmanželských soužití mladých partnerů, které v postreprodukční věkové kategorii schvaluje zhruba jedna

¹⁰ Šetření CVVM se tázalo na jednotlivá práva podrobněji, přičemž bylo zjištěno, že mezi lety 2005 a 2007 se „postoje české veřejnosti mírně radikalizovaly ve směru odmítání práv těchto [homosexuálních] párů na uzavření sňatku a adopci dětí“, právo adoptovat děti by v roce 2007 homosexuálům přidělilo pouze 22 % české populace, právo uzavřít sňatek 36 % (Škodová 2007).

	Reprodukční věková kategorie		Postreprodukční věková kategorie	
	římští katolíci	bez vyznání	římští katolíci	bez vyznání
Manželství je zastaralá instituce ***, ***	10,7	17,5	5,1	10,2
Manželství je svazek na celý život a nemělo by být nikdy zrušeno ***, ***	38,3	21,3	46,3	27,2
Homosexuální páry by měly mít stejná práva jako heterosexuální ***, ***	33,9	42,7	19,9	29,4
Je v pořádku, když spolu mladí lidé žijí, aniž by plánovali uzavřít sňatek ***, ***	51,6	63,6	26,0	38,6
Je v pořádku, když se manželé, jimž to v manželství „neklape“, rozvedou, i když mají děti ***, ***	59,4	67,2	49,2	64,0
Žena potřebuje mít děti k naplnění svého života ***, ***	74,2	68,0	83,9	77,1
Muž potřebuje mít děti k naplnění svého života ***, ***	60,1	50,1	65,6	57,6
Aby dítě šťastně vyrůstalo, potřebuje domov s oběma rodiči ***, ***	79,6	75,8	88,0	82,9
Žena může mít dítě jako svobodná, i když nechce mít trvalý vztah s mužem ***, ***	65,5	73,4	54,0	63,0

Tabulka 2. Podíly respondentů souhlasících s tvrzeními týkajícími se manželství a rodičovství (v procentech)

Zdroj: GGS 2005, výběrový soubor vážený na populaci.

Pozn.: Jedná se o součet kategorií „rozhodně souhlasím“ a „souhlasím“. Dopočet do 100 % tvoří odpovědi „ani souhlas ani nesouhlas“, „nesouhlasím“, „rozhodně nesouhlasím“. Rozdíly mezi katolíky a nevěřícími byly v rámci každé věkové kategorie statisticky významné na hladině *** 0,001; první údaj o významu rozdílu platí vždy pro reprodukční věkovou kategorii, druhý pro postreprodukční.

třetina respondentů, zatímco v reprodukční je to i mezi římskými katolíky již více než polovina respondentů (52 %) a podíl je ještě vyšší mezi lidmi bez vyznání (64 %). Rovněž přesvědčení o manželství jako celoživotní instituci a neochota jeho zrušení je vyšší mezi římskými katolíky oproti lidem bez vyznání. Přestože je podíl respondentů souhlasících s tímto přesvědčením v mladší generaci nižší, stále se s ním ztotožňují téměř dvě pětiny katolíků a zhruba jedna pětina nevěřících v reprodukčním věku. Na druhou stranu je ovšem v české populaci rozšířená i akceptace rozvodu jako řešení nefungujícího manželství (Chaloupková, Šalamounová 2004: 20–25; Kuchařová 2005: 41–42, 51; Zeman 2003: 23–28),

a to nejen v mladších věkových kategoriích, ale i mezi lidmi v postreprodukčním věku. Za náležité řešení neshod považuje rozvod manželů i v případě, že mají děti, více než polovina dotazovaných, přičemž rozdíl mezi katolíky a nevěřícími různých věkových kategorií nepřesahuje deset procentních bodů (Tab. 3).

Deklarované ocenění rodičovství a potřeby mít dítě k tomu, aby byl život jedince naplněn, je značně rozšířené. Přestože je naplnění života prostřednictvím dětí obecně považováno za důležitější pro ženy, je dítě i pro muže podle přesvědčení více než poloviny respondentů nezbytné k získání pocitu naplněného života (Tab. 2). Tento význam dítěte opět shledávají o něco častěji katolíci proti lidem bez vyznání a starší respondenti oproti mladším. Jako rozporné se jeví zjištěné přesvědčení respondentů o šťastném životě dítěte, které může být podle čtyř pětín respondentů zajištěno v domově s oběma rodiči, ovšem na druhou stranu více než tři pětiny respondentů schvalují, že žena může mít dítě i za svobodna v případě, že nechce mít trvalý vztah s mužem. Vyrůstání dětí se dvěma rodiči je tak vnímáno jako jistý ideál, ovšem zároveň jsou schvalovány i jiné možnosti soužití či rodinných forem včetně neúplných rodin tvořených osamělými matkami s dětmi. Tolerance pro tyto alternativní formy oproti manželství a společnému soužití rodičů s dětmi je vyšší mezi lidmi v reprodukčním věku a mezi nevěřícími.

Rodinné role a výchova dětí

Rodinné role byly v minulosti rovněž utvářeny na základě křesťanských norem, které vycházely z biblického textu a navazovaly na židovskou tradici. Křesťanství (i judaismus) ustanovilo jako normu patriarchální a patrilineární rodinu. Podle tohoto vzoru měl svrchovanou roli a hlavní autoritu v rodině jednoznačně muž, kterému měly být žena a děti podřízeny a poslušny. Nedělo-li se tak, byl muž oprávněn je potrestat. Muž plnil úlohu chlebodáře, žena se měla starat o děti a domácnost. Děti měly ctít rodiče, podléhaly především otci, ale matka hrála při jejich vyrůstání zpravidla důležitější roli, jelikož jí byla přiřčena pečovatelská role a ve větší míře se starala o domácí záležitosti. Uplatňování těchto norem se v čase proměňuje a svrchovaná moc otců nad ostatními členy rodiny byla anulována a přenesena na stát. Křesťanský ideál nukleární rodiny složené z manželského páru a dětí, pokud možno takového, kde muž plní roli chlebodáře a má nejvyšší autoritu a žena se věnuje domácí sféře a péči o děti, je stále živý, rozhodně v zemích katolických a v USA, kde podle něj dodnes funguje většina sborů, včetně protestantských (Edgell 2003, 2005; Newton, Goodman 1985).

V Tabulce 3 je zaznamenáno, v jaké míře jsou v české populaci podporovány (na deklarativní úrovni) jednotlivé prvky rozvržení rodinných a pracovních povinností mezi partnery a tradiční komplementární genderové role. Názory by sice měly vyjadřovat postoje, tedy relativně ustálené sklony jedince chovat se určitým způsobem (*Velký Sociologický slovník* 1996: 812), reálné chování jedince ovšem nekopíruje zcela přesně jeho názory, postoje a hodnoty (viz Hamplová 2003: 11–12). Uplatňuje se zde dynamický proces, ve kterém hrají důležitou roli rovněž další okolnosti a objektivní možnosti. Změna v chování tak může postupně vést ke změně hodnot, názorů či postojů, nebo může být kauzalita opačná a změna v hodnotách a názorech může vést jedince ke změně chování. Zjištěná vysoká míra rozšíření některých konzervativních hodnot nás tedy nemusí při srovnání s reálným stavem tolik překvapovat. Lidé deklarují v některých ohledech konzervativnější postoje, než jaké vyjadřuje jejich reálné chování (ale může tomu být i naopak). Reálné chování nemusí plně odpovídat deklarovanému postoji, zvláště pokud je postoj obecný a operuje s idealizovanými představami.

Příkladem je vztah mezi zaměstnáním a péčí o děti. Vzhledem k vysoké zaměstnanosti žen, a to i žen s dětmi (od sedmdesátých let 20. století jsou v ČR dvoupříjmové rodiny normou), kdy se většina žen dnes vrací do zaměstnání nebo podnikání v době, kdy dítě dosáhne věku tří let (tedy s koncem rodičovské dovolené; Kuchařová et al. 2006), může být rozporuplně vnímáno, že i mezi respondenty v reprodukčním věku více než dvě pětiny souhlasí s tvrzením: „předškolní dítě zaměstnané matky pravděpodobně strádá“. Římstí katolíci přitom vyjadřují tento názor častěji než lidé bez vyznání a rozšířenější je v postreprodukční věkové kategorii oproti kategorii reprodukční. Vnímání konfliktu mezi zaměstnáním/podnikáním a péčí o děti je v české společnosti značně rozšířené, což lze rovněž doložit vysokým podílem osob (70 %) vyjadřujících souhlas s obecným tvrzením: „dítě často trpí tím, že se jejich rodiče příliš věnují svému zaměstnání“. Tento názor se opět častěji objevoval ve starší generaci a mezi římskými katolíky. Češi poměrně často podporují i další stereotypy a konzervativní uspořádání genderových rolí. Například zhruba polovina české populace souhlasí s tvrzením: „v páru je pro muže lepší, když je muž starší než žena“ a téměř polovina by dítě po rozvodu svěřila raději matce než otci,¹¹ více než dvě pětiny respondentů jsou rovněž přesvědčeny, že starost o domácnost

¹¹ V současné praxi jsou v ČR děti po rozvodu svěřovány do péče matek ve zhruba 90 % případů (Dudová, Hastrmanová 2007: 101). Tento podíl se v posledních letech příliš nemění; v polovině devadesátých let 20. století byly děti svěřeny do porozvodové výchovy otcům v 8 % případů (Bakalář, Kovařík 2000: 269).

a rodinu je stejně uspokojující jako výdělečná činnost. Podpora všech těchto konzervativních tvrzení je obecně vyšší mezi katolíky v porovnání s nevěřícími a dále vyšší mezi starší generací (postreprodukční) oproti mladší (reprodukční).

Zároveň však byla více než polovina české populace, bez větších rozdílů mezi katolíky a nevěřícími, přesvědčena, že ženy by měly mít možnost samostatně rozhodovat o penězích, které vydělají. Ekonomická samostatnost žen je tedy vnímána většinou jako samozřejmost. Navíc měla některá ustanovení podporující konzervativní uspořádání rolí v rodině poměrně nízký ohlas. Pouze necelá čtvrtina populace se domnívala, že vydělává-li žena více než muž, není to dobré pro jejich vztah (Tab. 3).¹²

Výchova dětí je nepochybně výrazně ovlivněna kulturními normami dané společnosti, včetně těch založených na náboženských základech. Zajímalo mě tedy, jak jsou vychovávány děti katolíků oproti nevěřícím. Lze v intencích uplatňované výchovy nalézat rozdíly? A liší se postoje k výchově mezi staršími a mladšími lidmi? Výzkum zjišťoval, jaké tři nejdůležitější vlastnosti by si podle přesvědčení respondentů měly osvojit děti během výchovy. Respondentům bylo předloženo jedenáct vlastností, ze kterých měli zvolit maximálně tři nejdůležitější. V Tabulce 4 je znázorněno, kolik procent lidí ze vzorku danou vlastnost uvedlo. Preferované vlastnosti jsou seřazeny od těch, které byly považovány za nejdůležitější a voleny nejčastěji, až po ty, které byly vybírány nejméně často. Celkově byly za nejdůležitější vlastnosti, které by si měly děti osvojit během výchovy, výrazně nejčastěji hodnoceny pracovitost, dobré způsoby/chování a pocit odpovědnosti, které uvedla více než polovina respondentů. Na opačném konci škály nalézáme poslušnost, představitost a náboženskou víru, které mezi tři nejdůležitější vlastnosti zahrnuje méně než 8 % respondentů.

Mezigeneračně existují značné rozdíly a posuny v preferencích, a to především, co se týká nejdůležitější vlastnosti, kterou by si děti měly osvojit. Zatímco pro lidi v postreprodukční věkové kategorii je to pracovitost, pro osoby v reprodukčním věku jsou to dobré způsoby a chování a pracovitost figuruje až na druhém místě. Pociť odpovědnosti si mezigeneračně udržel zhruba stejnou míru důležitosti a v porovnání se starší generací vzrostlo u mladších lidí ocenění tolerance a respektu (čtvrtá nejdůležitější vlastnost), rozhodnosti a vytrvalosti a nezávislosti.

¹² Podobně byla pouze necelá jedna třetina respondentů stejného výzkumu přesvědčena, že muži jsou lepší politici než ženy, a to neohledně na náboženské vyznání. Starší generace přitom o něco častěji považovaly muže za lepší politiky v porovnání s ženami.

	Reprodukční věková kategorie		Postreprodukční věková kategorie	
	římští katolíci	bez vyznání	římští katolíci	bez vyznání
Předškolní dítě zaměstnané matky pravděpodobně strádá ***, **	45,4	39,1	52,3	43,4
Děti často trpí tím, že se jejich rodiče příliš věnují svému zaměstnání ***, *	69,6	65,8	75,5	71,2
V páru je pro muže lepší, když je muž starší než žena ***, **	50,2	40,3	60,4	49,9
Pokud se rodiče rozvedou, je pro dítě lepší, když zůstane s matkou než s otcem ***, **	46,3	39,0	55,6	45,1
Starat se o domácnost a rodinu je stejně uspokojující jako vydělávat peníze ***, **	42,5	36,3	52,7	43,9
Ženy by měly mít možnost rozhodovat o penězích, které vydělají, bez žádání svých partnerů o souhlas *, -	58,1	57,3	52,7	49,7
Vydělává-li žena více než muž, není to dobré pro jejich vztah ***, **	23,9	20,8	28,1	20,6

Tabulka 3. Podíly respondentů souhlasících s tvrzeními týkajícími se genderového rozdělení rolí v rodině (v procentech)

Zdroj: GGS 2005, výběrový soubor vážený na populaci.

Pozn.: Jedná se o součet kategorií „rozhodně souhlasím“ a „souhlasím“. Dopočet do 100 % tvoří odpovědi „ani souhlas ani nesouhlas“, „nesouhlasím“, „rozhodně nesouhlasím“. Rozdíly mezi katolíky a nevěřícími byly v rámci každé věkové kategorie statisticky významné na hladině * 0,05, ** 0,01 a *** 0,001; – nebyly statisticky významné. První údaj u výroku platí pro reprodukční věkovou kategorii, druhý pro postreprodukční.

Porovnáme-li v rámci stejných věkových kategorií katolíky a nevěřící, zjišťujeme, že u lidí v reprodukčním věku se neobjevují žádné výrazné rozdíly v tom, že by považovali za důležité jiné vlastnosti, které by si děti měly osvojit během výchovy. Jediný výraznější rozdíl je v akcentaci náboženské víry, která je katolíky přirozeně ceněna výše než u nevěřících, ovšem i mezi katolíky v reprodukční věkové kategorii ii mezi tři nejdůležitější vlastnosti zařadilo pouze 7 % respondentů. To by naznačovalo, že doposud tolik důležitá náboženská socializace v rodině začala mít v souvislosti s liberální výchovou dětí menší závažnost. Rodiče se totiž patrně vědomě snaží pokud možno neovlivňovat děti direktivně ve volbě hodnot a nechávají na jejich rozhodnutí, aby si samy zvolily, co je pro jejich život podle jejich názoru nejlepší (Možný 1999: 153–154).

Větší rozdíly v akcentu na určité vlastnosti osvojované výchovou byly dále zjištěny mezi katolíky a nevěřícími v postreprodukčním věku, kde se vliv katolického vyznání na preferenci určitých hodnot projevil. V této věkové kategorii katolíci oproti lidem bez vyznání častěji volili dobré způsoby a vychování a náboženskou víru, a naopak přikládali v porovnání s nevěřícími menší význam pocitu odpovědnosti a osvojení si rozhodnosti a vytrvalosti.

Vlastnosti	Reprodukční věk		Postreprodukční věk		celkem
	římští katolíci	bez vyznání	římští katolíci	bez vyznání	
pracovitost	50,6	49,9	64,7	63,2	55,7
dobré způsoby/chování	52,8	50,9	56,3	49,6	51,9
pocit odpovědnosti	49,1	50,9	48,1	56,2	51,2
tolerance a respekt k druhým	44,1	46,0	40,5	42,7	44,0
hospodárnost, spořivost a šetrnost k věcem	24,8	21,7	29,0	24,6	24,1
rozhodnost, vytrvalost	22,4	25,7	15,8	22,6	22,7
nezávislost	19,0	22,7	11,6	15,6	18,5
nesobeckost	13,6	14,2	11,2	11,3	12,9
poslušnost	9,1	6,7	9,5	5,8	7,3
představitost	5,9	8,3	4,0	4,9	6,4
náboženská víra	7,1	0,9	7,4	1,0	3,0
<i>N</i>	<i>1217</i>	<i>4443</i>	<i>1859</i>	<i>2013</i>	<i>9532</i>

Tabulka 4. **Nejdůležitější vlastnosti osvojované výchovou (v procentech)**

Zdroj: GGS 2005, výběrový soubor vážený na populaci.

Pozn.: Jedná se o relativní podíly (%) respondentů, kteří uvedli danou vlastnost mezi třemi nejdůležitějšími.

Partnerská soužití, vstup do manželství a rozvody

Z kognitivní roviny, tj. od postojů, se nyní dostávám na praktičtější úroveň a budu se věnovat skutečnému rodinnému chování. Chovají se v realitě římští katolíci v souvislosti s manželstvím a partnerským soužitím jinak oproti nevěřícím? Budu přitom rovněž sledovat vliv věku.

Nejprve ovšem musím upozornit na určitou nepřesnost pramenící ze zdrojových dat. Bohužel není známo náboženské vyznání partnerů respondentů,

takže musím všechny domácnosti římských katolíků posuzovat stejně i přesto, že nábožensky homogenní domácnosti by patrně vykazovaly konzervativnější chování oproti těm, které jsou z náboženského hlediska smíšené (nejčastěji asi s nevěřícími). Rovněž není jasné, zda byl respondent stejného náboženského vyznání po celý život nebo alespoň v době, kdy se odehrály události, které posuzuji (sňatek, rozvod atd.). Musím tedy předpokládat, že u většiny tomu tak bylo, a věřit, že zkreslení nebude velké. Na paměti však musíme stále mít, že se jedná o zjednodušení a že někteří dotazovaní se mohli k náboženskému vyznání přiklonit až ve vyšším věku, jiní naopak po mládí prožitým v římskokatolické víře mohli od ní ve stáří odstoupit.¹³

Jisté rozdíly lze při porovnání chování římských katolíků s lidmi bez vyznání nalézt v tom, že katolíci se svými partnery méně často bydlí, aniž by s nimi uzavřeli sňatek (Tab. 5). Největší rozdíl je přitom v nejmladší věkové kategorii (18–29), ve které v nesezdaném soužití žijí téměř dvě pětiny respondentů bez vyznání, zatímco u římských katolíků je to pouze jedna pětina. Ve starších věkových kategoriích se společné bydlení partnerů bez sňatku vyskytuje výrazně méně často a rozdíl mezi katolíky a nevěřícími není tak výrazný.

Typ společného soužití	18–29 let		30–44 let		45–59 let		60 a více let		celkem
	katolíci	nevěřící	katolíci	nevěřící	katolíci	nevěřící	katolíci	nevěřící	
v manželství	79,6	62,4	91,5	88,5	95,4	93,2	97,3	96,3	89,7
bez sňatku	20,4	37,6	8,5	11,5	4,6	6,8	2,7	3,7	10,3
celkem	100	100	100	100	100	100	100	100	100
<i>N</i>	142	564	527	1631	678	1283	749	569	6143

Tabulka 5. Společné soužití partnerů v manželství či bez sňatku (v procentech)

Zdroj: GGS 2005, výběrový soubor vážený na populaci.

Pozn.: Zahrnuje pouze respondenty, kteří v době výzkumu žili ve společné domácnosti s partnerem/partnerkou.

¹³ Pro vývoj náboženské víry i mezináboženskou fluktuaci českého obyvatelstva v průběhu života jedinců bohužel chybí relevantní data. Výsledky reprezentativního šetření Detradicionalizace a individualizace náboženství prováděném v SOU AV ČR v roce 2006 ukazují, že ve společnosti je zhruba 17 % osob, které uvádějí, že v jejich životě došlo k obratu, v jehož důsledku se nově oddaly náboženství nebo nějaké duchovní nauce. Tento podíl však zahrnuje i jedince, kteří se posílili v již dříve vyznávané náboženské víře. K náboženskému obratu došlo i u 7 % respondentů, kteří se v době výzkumu nehlásili k žádnému náboženskému vyznání, což ukazuje na určitý podíl „odpadlíků“ od víry. Bude jich zřejmě ještě více, protože 11 % respondentů, kteří se v době výzkumu nehlásili k žádné náboženské víře, navštěvovalo v dětství (když jim bylo asi 11–12 let) minimálně třikrát ročně náboženské obřady.

Podíl respondentů, kteří v minulosti žili i v jiném než současném soužití (tj. bydleli s jiným partnerem), je o něco vyšší mezi nevěřícími v porovnání s římskými katolíky, přičemž tento rozdíl je největší ve věkové kategorii 45–59 let, kde v jiném soužití v minulosti žila více než jedna pětina katolíků a téměř jedna třetina nevěřících (Tab. 6). Současně lze v chování římských katolíků nalézt jasný trend v tom, že ve srovnání s nevěřícími vstupují do manželství v mladším věku. V nejmladší sledované věkové kategorii (18–29) tak vstoupilo do manželství již zhruba 36 % katolíků oproti pouze 23 % nevěřících. Katolíci se v porovnání s nevěřícími také méně rozvádí, ovšem právě s výjimkou nejmladší věkové kategorie. Římští katolíci zde totiž mají oproti nevěřícím nižším sňatkovým věkem určitý „náskok“ a častěji než oni se tedy „stihnou“ před dosažením třiceti let věku rozvést. Hned v následující věkové kategorii (30–44) se ovšem podíl převrací a osob, které se někdy rozvedly, je více mezi nevěřícími. Nejvýraznější je rozdíl ve věkové kategorii (45–59), ve které je zároveň výrazně nejvyšší podíl osob, které někdy ukončily manželství rozvodem. Mezi římskými katolíky ve věku 45–59 bylo 14 % lidí se zkušeností rozvodu, mezi nevěřícími ve stejné věkové kategorii to bylo dokonce 24 %. Lidé starší šedesáti let patří ještě ke generaci, ve které rozvod manželství nebyl tak běžnou záležitostí, a nejsou mezi nimi signifikantní rozdíly podle náboženského vyznání.

	18–29		30–44		45–59		60 a více	
	katolíci	nevěřící	katolíci	nevěřící	katolíci	nevěřící	katolíci	nevěřící
jiné partnerské soužití před současným	6,6	7,4	16,0	23,5	23,5	32,0	36,1	35,8
vstup do manželství	36,3	23,1	82,5	79,2	88,8	88,4	86,2	86,1
rozvody manželství	8,4	5,8	13,4	17,4	14,5	23,9	11,9	12,2

Tabulka 6. **Minulá partnerská soužití, vstup do manželství a rozvody (v procentech)**

Zdroj: GGS 2005, výběrový soubor vážený na populaci.

Jak bylo uvedeno výše, manželství je dnes jako celoživotní instituce, končící toliko smrtí jednoho z manželů, vnímáno zhruba jednou třetinou osob. Svátostná povaha manželství, která doposud nebyla zrušena, se v chování věřících

katolíků částečně odráží. Jisté rozdíly v sňatkovém a rozvodovém chování římských katolíků jsem oproti nevěřícím skutečně zjistila. Předně, katolíci mladší 30 let oproti nevěřícím výrazně méně často žijí v nesezdaných soužitích a vstupují dříve do manželství. Ve věkové kategorii 30 až 60 let měli katolíci méně zkušeností s předchozím soužitím s jiným partnerem/manželem, čemuž odpovídá i skutečnost, že se římsktí katolíci v této věkové kategorii oproti nevěřícím méně často někdy rozvedli. Z reálného chování lze tedy jistý vliv katolicismu na větší ocenění manželství, vstup do něj i setrvání v něm potvrdit. Tyto rozdíly se ovšem vyskytovaly pouze v mladších věkových kategoriích a netýkaly se lidí narozených před rokem 1945. U těchto osob, kterým bylo v době výzkumu více než šedesát let, nemělo náboženské vyznání na sňatečnost, rozvodovost i vystřídání několika partnerských soužití za život podle použitých dat vliv. Chování římských katolíků i nevěřících starších šedesáti let vykazovalo ve zkoumaných ohledech shodné rysy.

Vykonávání domácích prací

Výše v textu jsem se zabývala postoji k genderovému dělení rolí v rodině, zde se přímo zaměřím na to, jak se promítají do reality. Chovají se římsktí katolíci skutečně konzervativněji a oddělují v praxi výrazněji ženské a mužské role? Pokud ano, mělo by to znamenat, že ženy v rodinách katolíků zastávají více domácích prací než v rodinách nevěřících. Dále budu sledovat, jestli se v praxi liší v rozdělení domácích prací starší a mladší generace.

Výzkum zjistil, že skutečné rozdělení prací v domácnosti mezi oba partnery je v jednotlivých zkoumaných skupinách velmi podobné (Tab. 7). V rozdělení domácích činností mezi ženu a muže jak mezi dvěma porovnávanými věkovými kategoriemi, tak v rámci nich při porovnání katolíků a osob bez vyznání, byly zjištěny menší rozdíly než při porovnávání deklarovaných hodnot a postojů. V českých domácnostech je nejčastěji zachováván model tradičního komplementárního dělení genderových rolí. Jsou to ženy, které ve většině domácností připravují jídlo, myjí nádobí, nakupují potraviny a vysávají. Muži naproti tomu vykonávají převážnou většinu malých oprav v bytě či domě. Výrazně rovnoměrnější rozdělení panuje ohledně organizování volnočasových aktivit, které je ve zhruba sedmi domácnostech z desíti rozložené přibližně stejně mezi oba partnery. Také spravování finančních záležitostí je rovnocenné ve více než polovině domácností. Zhruba v pětině rodin spravují finanční záležitosti muži a v další více než pětině spravují finanční záležitosti ženy.

I přes velkou podobnost v dělení domácích povinností mezi partnery v jednotlivých domácnostech lze v některých ohledech vysledovat větší rozdíly než v jiných. Jedná se přitom spíše o posuny mezigenerační než o rozdíly mezi katolíky a nevěřícími (viz Tab. 7). Ženy měly a stále mají převahu ve vykonávání běžných drobnějších domácích prací (příprava jídla, mytí nádobí, luxování, nakupování potravin), naproti tomu malé opravy v domácnosti vykonávají v převážné většině domácností muži (podobné zjištění viz Chaloupková 2005; Hašková 2003). Při spravování finančních záležitostí a organizování volnočasových aktivit je podíl žen a mužů více vyrovnaný, ve více než polovině domácností se na nich podílí oba přibližně stejně.¹⁴ Rozdíly v rozvržení domácích prací mezi muži a ženy nejsou při porovnání katolíků s nevěřícími výrazné, katolické ženy oproti mužům v domácnostech o něco častěji myjí nádobí a (zejména v reprodukční věkové kategorii) nakupují potraviny. Přestože zatížení domácími povinnostmi je pro ženy nejvyšší v reprodukční věkové kategorii a katolických domácnostech, s rozdělením domácích prací jsou nejméně spokojené ženy bez vyznání (Tab. 7. Muži jsou oproti ženám s rozdělením pracovních úkolů v domácnostech více spokojeni. Rozdíl však není tak propastný, jak by se vzhledem k nerovnostem dalo předpokládat, a většina lidí je tedy s dělením genderových rolí velmi spokojena.

Realizace rodičovství a rozdělení péče o děti mezi partnery

Pro římské katolíky, kteří vstoupili do manželství, by mělo být několikanásobné rodičovství samozřejmostí, jistým imperativem. Přesto dnes i katolíci výrazným způsobem omezují počet dětí, které mají. Jak jsme zjistili, přesvědčení, že ženy i muži považují za důležité mít děti k naplnění života, je v české společnosti velmi rozšířené, a to o něco více mezi katolíky než mezi nevěřícími. Jak je to tedy s realizací rodičovství při porovnání těchto dvou skupin?

Data bohužel neříkají nic o náboženském vyznání rodičů respondentů, můžeme však ve většině případů v souvislosti se zjištěními o náboženské socializaci v rodině (Hunt 2005: 64–65; Sherkat 2003: 155) předpokládat, že pokud se respondent přihlásil k římskokatolickému vyznání, jeho rodiče často vyznávají/vyznávali stejné náboženské vyznání. Z tohoto hlediska je zajímavé porovnat, kolik mají/měli respondenti sourozenců, tj. v kolikadětné rodině vyrůstali. V tomto ohledu zjišťujeme rozdíly mezi katolíky, kteří měli

¹⁴ Podobná zjištění potvrzují i další sociologické výzkumy, srv. např. Hašková 2003.

	Pohlaví	Reprodukční věková kategorie		Postreprodukční věková kategorie	
		katolíci	nevěřící	katolíci	nevěřící
připravuje jídlo ***, **	žena	84,7	81,5	82,9	80,4
	muž	2,5	5,4	6,1	5,0
myje nádobí -, **	žena	73,1	68,8	73,4	68,1
	muž	4,9	6,1	9,0	6,3
nakupuje potraviny ***, **	žena	63,5	55,7	55,9	53,1
	muž	5,2	7,0	12,6	11,5
luxuje -, -	žena	62,9	59,4	57,2	58,7
	muž	10,6	13,0	20,3	18,5
vykonává malé opravy -, -	žena	4,3	7,0	8,4	6,8
	muž	86,2	84,4	85,9	86,2
spravuje finanční záležitosti -, -	žena	22,8	22,6	30,2	27,7
	muž	20,4	20,4	16,5	16,1
organizuje volnočasové aktivity **, -	žena	18,4	15,1	18,1	17,2
	muž	10,1	10,2	12,9	9,9
spokojenost s rozdělením úkolů + (PRŮMĚRY)	žena	7,96	7,73	8,01	7,74
	muž	8,61	8,44	8,75	8,63

Tabulka 7. Rozdělení práce v domácnosti mezi partnery (v procentech)

Zdroj: GGS 2005, výběrový soubor vážený na populaci.

Pozn.: Uvedené podíly tvoří součty kategorií „vždy muž“, „obvykle muž“ a „vždy žena“, „obvykle žena“. Dopočet do 100 % tvoří odpovědi „muž i žena přibližně stejně“. Rozdíly mezi katolíky a nevěřícími byly v rámci dvou věkových kategorií statisticky významné na hladině * 0,05, ** 0,01 a *** 0,001; - nebyly statisticky významné. První údaj u výroku platí vždy pro reprodukční věkovou kategorii, druhý pro postreprodukční.

+ Spokojenost s rozdělením úkolů spojených s péčí o domácnost mezi partnery hodnotili respondenti na škále od 0 = zcela nespokojen/a, do 10 = zcela spokojen/a.

v průměru 1,9 vlastních sourozenců a zhruba v polovině případů vyrůstali v rodině se třemi a více dětmi, zatímco lidé bez vyznání měli v průměru 1,4 sourozence a nejčastěji vyrůstali v rodině dvoudětné (viz Tab. 8). Katolíci měli signifikantně častěji více sourozenců než nevěřící, a to jak v generaci postreprodukční, tak v generaci reprodukční (viz Tab. 10)

Realizace rodičovství a jeho načasování v životě jedince může být ovlivněna mnoha faktory, většinou se však řídí určitými kulturními zvyky a u prvního dítěte často souvisí s věkem vstupu do manželství.¹⁵ Pokud zjišťujeme prostě

¹⁵ Význam manželství pro rození dětí však v české společnosti klesá, v posledním desetiletí se výrazně zvýšil podíl dětí narozených mimo manželství (v roce 2005 činil 32 %; Zeman 2006: 160).

počty dětí, které mají katolíci, a porovnáme je s těmi, které se narodily lidem bez vyznání, zjišťujeme, že římsktí katolíci mají větší počet dětí než nevěřící. Pokud spočítáme bez ohledu na věk respondentů průměrný počet dětí katolíků, činí 1,6, zatímco osoby bez náboženského vyznání mají v průměru 1,3 dítěte. Podrobnější přehled poskytuje tabulka 9, která zahrnuje údaje o počtu vlastních dětí i průměrné počty dětí.

	Počet vlastních sourozenců					
	0	1	2	3	4	5 a více
římsktí katolíci	13,0	35,4	27,2	12,6	4,9	6,9
bez vyznání	17,5	46,4	23,5	6,7	2,7	3,2

Tabulka 8. **Počty vlastních sourozenců respondentů (v procentech)**

Zdroj: GGS 2005, výběrový soubor vážený na populaci.

Věková kategorie	Náboženské vyznání	Počty biologických dětí					Průměrný počet dětí
		0	1	2	3	4 a více	
18–29	římskokatolické	71,6	16,9	8,8	2,4	0,3	0,43
	bez vyznání	79,4	12,8	7,0	0,6	0,2	0,30
30–44	římskokatolické	18,3	18,3	48,3	11,1	3,9	1,65
	bez vyznání	21,7	23,0	43,9	9,3	2,1	1,47
45–59	římskokatolické	15,9	19,3	44,4	16,2	4,2	1,75
	bez vyznání	14,3	20,4	50,0	12,4	2,8	1,70
60 a více	římskokatolické	16,8	20,6	41,5	16,1	5,0	1,74
	bez vyznání	15,4	21,2	48,8	12,4	2,2	1,66
celkem	římskokatolické	22,8	19,4	40,3	13,6	4,0	1,59
	bez vyznání	33,5	19,5	36,9	8,4	1,8	1,26

Tabulka 9. **Počty dětí respondentů (v procentech) a průměrné počty dětí respondentů**

Zdroj: GGS 2005, výběrový soubor vážený na populaci.

Ve dvou starších věkových kategoriích jsou podíly bezdětných o málo (zhruba o 2 procentní body) vyšší mezi římskými katolíky v porovnání s nevěřícími, římsktí katolíci ovšem zároveň častěji než lidé bez vyznání (zhruba o 6 procentních bodů) mají v těchto věkových kategoriích tři a více dětí. Zhruba jedna pětina katolíků i nevěřících starších 45 let měla pouze jedno dítě, římskokatolické náboženské vyznání tedy neredukuje podíl celoživotně bezdětných a jednodětných

osob.¹⁶ Ve dvou mladších věkových kategoriích se vyskytují rozdíly v počtech dětí při rozdělení podle náboženského vyznání, které zde ovšem indikují především časnější rodičovství mezi katolíky oproti nevěřícím. Vzhledem k věku respondentů je zřejmé, že počty dětí u obou skupin budou ještě narůstat, a nelze tedy z výsledků vyvodit, zda katolíci budou mít více dětí než lidé nevěřící, i když by to započatý trend spíše naznačoval. Rozdíl ovšem jistě nebude nijak propastný. Většinou tři, případně i více dětí měla zhruba jedna pětina římských katolíků starších 45 let, tedy těch, jejichž reprodukční chování se již příliš nezmění. Katolické rodiny s velkým počtem (čtyři a více) dětí jsou tedy spíše mýtem nebo ideálem (srv. Zeman 2005: 99), který se v realitě vyskytuje velmi zřídka (i když je skutečně častější mezi katolíky v porovnání s nevěřícími). Ve starší, postreprodukční věkové kategorii byl průměrný počet dětí římských katolíků jen nepatrně vyšší v porovnání s nevěřícími, rozdíl nebyl statisticky významný (viz Tab. 10). V reprodukční kategorii je sice rozdíl větší a byl odhalen jako statisticky významný, je ovšem možné, že během zbytku reprodukčního období nevěřící, kteří začínají s reprodukcí ve vyšším věku, katolíky ještě „doženou“.

	Počty vlastních sourozenců				Počty biologických dětí			
	průměr	std. odchylka	rozdíl průměrů	Sig.	průměr	std. odchylka	rozdíl průměrů	Sig.
katolíci v reprodukčním věku	1,64	1,35	,325*	,000	1,33	1,13	,270*	,000
nevěřící v reprodukčním věku	1,31	1,12			1,06	1,06		
katolíci v post-reprodukčním věku	2,09	1,76	,387*	,000	1,75	1,15	,051	,461
nevěřící v post-reprodukčním věku	1,70	1,50			1,70	1,01		
celkem	1,59	1,41			1,37	1,12		

Tabulka 10. Rozdíly v průměrných počtech dětí a sourozenců

Zdroj: GGS 2005, výběrový soubor vážený na populaci.

Pozn.: Proveden párový parametrický test rozdílu průměrů Tukey A.

¹⁶ Podobné zjištění bude zřejmě možné po ukončení jejich reprodukčního cyklu vztáhnout i na mladší věkové kategorie. Na základě současného výzkumu byl popřen vliv církevní afilace na redukovaní plánů jednodětnosti u žen ve věku 20 až 40 let; viz Rabušic, Chromková Manea 2007: 716.

Péče o děti, zejména ty nejmenší, je v rodinném modelu zakládaném na křesťanské věrouce spíše záležitostí matek než otců. Otcové sice mají formální rodinnou autoritu, ale každodenní činnosti péče o děti vykonávají spíše ženy. V současném kontextu podmínek na trhu práce je tento model podporován prakticky od narození dětí, kdy pro matky existuje institut mateřské dovolené, na který zhruba v půl roce věku dítěte navazuje rodičovská dovolená určená rodiči celodenně pečujícímu o dítě. Skutečnost, že rodičovskou dovolenou využívají v ČR převážně (v 99 % případů) ženy (Nešporová 2006: 183), svědčí o tom, že genderové role jsou v péči o malé děti poměrně jasně oddělené a uvolnění žen z pracovního procesu na několik let navíc toto rozdělení podporuje. Jakým způsobem si tedy dělí rodiče mezi sebe péči o děti mladší 15 let, případně jaké činnosti péče o děti svěřují převážně jiným osobám?

Rozdělení povinností současných rodičů dětí mladších 15 let při péči o děti je o něco rovnoměrnější v porovnání s vykonáváním běžných domácích prací, o kterém jsem psala výše. I na tomto poli jednoznačně dominují matky, i když otcové se dnes na péči o děti podílejí (Tab. 11). Vybírají si přitom zejména oblasti, které jsou spojené s volnočasovými aktivitami dětí, méně se zapojují do péče o nejmenší děti a spíše výjimečně pečují o nemocné děti (stejně výsledky dokládají i další sociologické výzkumy, srv. Kuchařová et al. 2006: 59–64; Maříková 2003, 2006). Žádné signifikantně výrazné rozdíly v dělení péče o děti mezi matku a otce nebyly zjištěny mezi katolíky a nevěřícími. Jinak řečeno, již tak poměrně striktní dělení a přenesení většiny péče o děti na matku není u katolíků výraznější než u nevěřících. Především péče o nemocné děti je téměř výsadní doménou matek, které ji převážně zajišťují ve zhruba čtyřech pětinach případů. Souvisí to mimo jiné nepochybně též s očekáváním zaměstnavatelů vůči zaměstnaným ženám a mužům,¹⁷ s možností obou partnerů uvolnit se ze zaměstnání či podnikání i s případnými finančními ztrátami způsobenými čerpáním volna na ošetřování člena rodiny. V neposlední řadě je důležité i to, nakolik je dítě na péči otce zvyklé, protože pokud se o něj otec běžně nestará, bude pro oba velmi obtížné trávit společně zatěžkávací období nemoci dítěte. Ovšem rovněž oblékání dětí a jejich ukládání do postele je záležitostí, kterou zhruba ve třech čtvrtinách až polovině domácností vykonávají převážně matky, i když otcové se zejména na ukládání dětí ke spaní mnohdy také podílí (ve dvou pětinach domácností). Přestože jak matky, tak otcové nadhodnocovali při výzkumu svůj podíl

¹⁷ Zaměstnavatelé stále příliš nepočítají s tím, že muž bude v zaměstnání chybět kvůli péči o děti, zatímco u žen s malými dětmi se to často předpokládá; viz Kuchařová et al. 2006.

při vykonávání jednotlivých činností péče o děti, z výpovědí obou jasně vyplývá, že se muži ze všech zkoumaných činností nejvýrazněji podílí při hraní s dětmi (srv. Maříková 2003, 2006). Nejedná se o to, že by tuto činnost přenesli z žen na sebe, ale ve třech pětinach domácností s dětmi respondenti uvádějí, že si otec i matka hrají s dětmi a tráví s nimi volný čas přibližně stejně. Nezanedbatelný je také podíl otců na doprovázení dětí do/ze školy a při vypracovávání domácích úkolů dětí. V necelé desetině domácností pomáhá dětem s přípravou do školy a vodí děti do mateřské nebo základní školy převážně otec, téměř ve dvou pětinach domácností vykonávají tuto činnost oba rodiče přibližně stejně. Jiná osoba se v běžné péči o děti častěji než rodiče uplatňuje jen velmi ojediněle, nejčastěji mohou jiné osoby (nejčastěji rodiče rodičů) pečovat o nemocné děti nebo vodit děti do kroužků či mateřské nebo základní školy. Rodiče jsou přitom obecně velmi spokojeni s dělbou činností péče o děti, muži ještě o něco více než ženy. Model převážně mateřské péče o děti je uplatňován jak katolíky, tak nevěřícími zhruba ve stejném rozsahu a rodiče jsou s ním velmi spokojeni (Tab. 11).

	náboženské vyznání	vždy žena	obvykle žena	muž i žena stejně	obvykle muž	vždy muž	jiná osoba
obléká děti -	katolické	34,7	41,3	20,2	1,4	2,5	0,0
	žádné	30,5	42,5	23,1	2,2	1,5	0,4
ukládá děti do postele -	katolické	24,7	34,8	35,5	1,8	3,2	0,0
	žádné	23,4	35,9	36,3	2,5	1,7	0,2
pečuje doma o nemocné děti -	katolické	45,0	38,1	11,6	1,1	3,4	0,8
	žádné	44,0	35,5	11,7	2,6	3,3	2,9
hraje si s dětmi -	katolické	13,9	20,6	60,0	2,1	3,0	0,4
	žádné	13,6	17,7	63,5	2,9	1,9	0,3
pomáhá dětem s domácími úkoly -	katolické	22,3	29,9	39,4	4,3	4,1	0,0
	žádné	19,2	30,1	42,0	5,3	2,9	0,5
vodí děti z/do MŠ/ZŠ/kroužků -	katolické	24,2	30,0	35,4	2,4	5,4	2,7
	žádné	23,2	31,2	35,6	4,7	3,3	2,1
spokojenost s rozdělením úkolů (PRŮMĚRY) +		ženy			muži		
	katolické	8,16			8,67		
	žádné	7,98			8,67		

Tabulka 11. Rozdělení povinností péče o děti mezi partnery a případně jinou osobu (v procentech)

Zdroj: GGS 2005, výběrový soubor vážený na populaci.

- Rozdíly mezi katolíky a nevěřícími nebyly statisticky významné.

+ Spokojenost s rozdělením úkolů spojených s péčí o děti mezi partnery hodnotili respondenti na škále od 0 (zcela nespokojen/a) do 10 (zcela spokojen/a).

Závěr

Do současného stavu rodiny se výrazně promítá jak křesťanská věrouka, tak i celospolečenské změny, které se ovšem netýkají pouze nevěřících, ale ovlivňují celou populaci. Zjištěné rozdíly v rodinném chování mezi současnými věřícími – římskými katolíky a lidmi bez náboženského vyznání nejsou tak zásadní, jak bychom mohli předpokládat. Větší odlišnosti lze nalézt spíše v rovině deklarovaných názorů a hodnotových orientací než v rovině reálného rodinného chování. I v oblasti chování však lze mírné odlišnosti mezi věřícími a nevěřícími vysledovat, a to zejména v mladších generacích.

Přestože deklarovaná podpora manželství a rodičovství je v české populaci obecně poměrně vysoká, římsští katolíci oceňují tyto hodnoty o něco více než nevěřící, naopak negativnější postoj oproti nevěřícím zaujímají k homosexuálním sňatkům, rozvodům a předmanželským soužitím mladých lidí. Tolerance k rozvodům a předmanželským soužitím je však v české společnosti obecně velmi vysoká. Náboženské vyznání příliš neovlivňuje představy o ekonomické soběstačnosti žen, kterou většina populace podporuje. Co se týká výchovy dětí, tam byli katolíci konzervativnější a častěji upřednostňovali komplementární dělení genderových rolí mezi rodiče, kdy péče o dítě/děti a domácnost by měla být vykonávána matkou, preferenčně nezaměstnanou, aby tím děti netrpěly. Představy o výchově dětí a preferovaných vlastnostech, které by si měly osvojit, se na základě náboženského vyznání lišily minimálně, větší byl rozdíl mezigenerační.

V reálném chování byly mezi katolíky a nevěřícími nejvýraznější rozdíly v mladších generacích, kdy katolíci vstupují dříve do manželství a mají dříve děti a pocházejí z rodin s více dětmi. Neplatí ovšem, že by katolíci měli výrazně více dětí než lidé bez vyznání, rozdíl je velmi malý. Méně však střídají partnerská soužití a mezi mladými katolíky jsou méně rozšířená soužití s partnerem bez sňatku v porovnání s nevěřícími. Ve věkové kategorii 30–59 let mají římsští katolíci oproti nevěřícím méně zkušeností s rozvodem manželství. Jejich sňatky jsou tedy stabilnější, i přestože do manželství vstupují v nižším věku. Ve vykonávání péče o domácnost a děti mezi partnery nejsou mezi katolíky a nevěřícími žijícími v partnerském soužití výrazné rozdíly, jen o málo více povinností připadá na ženy v katolických rodinách. Spokojenost s tímto uspořádáním je velmi vysoká, muži jsou s tímto dělením rolí spokojeni ještě více než ženy a římské katoličky o málo více než ženy bez vyznání.

Rodinné chování se ovšem poměrně výrazně proměňuje v čase, což je patrné i při porovnání dvou věkových kategorií – reprodukční a postreprodukční. Starší lidé jsou konzervativnější ve prospěch tradičních křesťanských hodnot, manželství častěji vnímají jako celoživotní záležitost, při naplňování života jsou pro ně důležitější děti a striktněji rozdělují ženské a mužské rodinné role. Zajímavé ovšem je, že v reálné dělbě práce v domácnosti mezi partnery se tyto konzervativní postoje tolik neprojevují a rozvržení není ve srovnání s mladšími lidmi příliš odlišné. Rozvodovost byla nižší v nejstarší věkové kategorii, mezi lidmi staršími šedesáti let. Ve starších generacích se rodilo více dětí, jak je zřejmé z porovnání počtu sourozenců respondentů. Přestože nelze vzhledem k věku u velké části respondentů zatím úhrnnou plodnost stanovit, lze předpokládat, že bude nižší v porovnání s generací ascendentní, tedy rodičovskou. Nižší patrně zůstane i podíl osob, které vstoupí do manželství.

I mezi věřícími tedy dochází k pozměňování dříve platných norem a proměnám v hierarchizaci hodnot. Výzkum prokázal, že v oblasti rodiny se deklarované hodnoty, které jsou stále značně konzervativní, proměňují pomaleji než reálné chování. Soužití v jedné zemi a vliv společného školství a masových médií nepochybně působí na sbližování hodnot většiny jejich členů, s ostřejším vydělováním spíše okrajových subkultur, snad i menších náboženských skupin, nikoliv však římských katolíků. Zdá se ale, že zejména katolíci mladších věkových kategorií, ve kterých je podíl věřících nižší, se chovají oproti svým nevěřícím vrstevníkům výrazněji odlišně, což je způsobeno dodržováním některých křesťanských normativ v době, kdy již tato nejsou majoritou většinou dodržována. Týká se to především méně častých předmanželských kohabitací, dřívějších vstupů do manželství a plození dětí a méně častých rozvodů mezi věřícími katolíky oproti nevěřící majoritě.

Navzdory rozšiřujícím se kohabitacím partnerů bez sňatku a vysoké rozvodovosti jsou instituty manželství a rodičovství stále na úrovni postojů celospolečensky ceněné, a to nejen mezi římskými katolíky.

Olga Nešporová vystudovala sociální antropologii na Fakultě humanitních studií UK v Praze, kde také v roce 2008 obhájila titul Ph.D. Působí ve Výzkumném ústavu práce a sociálních věcí v týmu zaměřeném na rodinnou politiku. Odborně se věnuje především sociologii rodiny, hodnotovým orientacím, posledním fázím životního cyklu, imigrantské problematice a studiu religiozity. K jejím nejvýznamnějším publikacím patří *Rodiny s otci na rodičovské dovolené* (Praha 2005), *Rodiny přistěhovalců I.* (Praha 2007), v rámci autorského týmu se podílela na knihách *Příručka sociologie náboženství* (Praha 2008), *Náboženství v menšině* (Praha 2008) a *Rodina, partnerství a demografické stárnutí* (Praha 2008). Její odborné studie dále vyšly např. v časopisech *Český lid*, *Lidé města*, *Religio* a *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*.

Literatura

- Bakalář, Eduard – Kovařík, Jiří. 2000. „Otcové, otcovství v České republice.“ *Demografie* 42, 2000, 4: 266–272.
- Davie, Grace. 2000. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Dudová, Radka – Hastrmanová, Šárka. 2007. *Otcové, matky a porozvodová péče o děti*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Edgell, Penny. 2003. „In Rhetoric and Practice. Defining ‚the Good Family‘ in Local Congregations.“ Pp. 164–178 in Michelle Dillon (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edgell, Penny. 2005. *Religion and Family in a Changing Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Goody, Jack. 2000. *The European Family. An Historico-Anthropological Essay*. Oxford: Blackwell.
- Hakim, Catherine. 2003. *Models of the Family in Modern Societies. Ideals and Realities*. Aldershot: Ashgate.
- Hamplová, Dana. 2003. *Vstup do manželství a nesezdaného soužití v České republice po roce 1989 v souvislosti se vzděláním*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hašková, Hana. 2003. „Partnerství v rodině.“ Pp. 39–64 in Hana Hašková – Alena Křížková – Hana Maříková – Radka Radimská: *Rovné příležitosti mužů a žen při sladování práce a rodiny?* Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hunt, Stephen. 2005. *Religion and Everyday Life*. London – New York: Routledge.
- Chaloupková, Jana. 2005. „Faktory ovlivňující dělbu práce v českých domácnostech a hodnocení její spravedlnosti.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*. 41, 2005, 1: 57–77.
- Chaloupková, Jana – Šalamounová, Petra. 2004. *Postoje k manželství, rodičovství a k rolím v rodině v České republice a v Evropě*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.

- Kuchařová, Věra. 2005. „Postoje k manželství a rodičovství a reflexe změn podmínek pro rodičovství.“ Pp. 33–51 in *Rodinná politika jako nástroj prevence sociálního vyloučení*. Brno: Národní centrum pro rodinu.
- Kuchařová, Věra – Ettlerová, Sylva – Nešporová, Olga – Svobodová, Kamila. 2006. *Zaměstnání a péče o malé z perspektivy rodičů a zaměstnavatelů. Uplatnění nároků na rodičovskou dovolenou a na volno na péči o nemocného člena rodiny v praxi*. Praha: VÚPSV.
- Lenski, Gerhard. 1963. *The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*. New York: Anchor Books.
- Maříková, Hana. 2006. „Genderový aspekt rodičovství.“ Pp. 141–159 in Dana Hamplová – Petra Šalamounová – Gabriela Šamanová (eds.): *Životní cyklus sociologické a demografické perspektivy*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Maříková, Hana. 2003. „Participace otců v současné rodině.“ Pp. 65–88 in Hana Hašková – Alena Křížková – Hana Maříková – Radka Radimská: *Rovné příležitosti mužů a žen při sladování práce a rodiny?* Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Možný, Ivo. 1990. *Moderní rodina. Mýty a skutečnosti*. Brno: Blok.
- Možný, Ivo. 1999. *Sociologie rodiny*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Murphy, Robert F. 2001. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Nešporová, Olga. 2006. „Otcové pečující o děti formou rodičovské dovolené.“ *Demografie* 48, 2006, 3: 179–193.
- Newton, Tim B. – Goodman, Kristen L. 1985. „Religion and Family Formation.“ *Review of Religious Research* 26, 1985, 4: 343–359.
- Rabušic, Ladislav – Chromková Manea, Beatrice-Elena. 2007. „Jednodětnost v českých rodinách. Kdo jsou ti, kdo mají nebo plánují pouze jedno dítě.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 43, 2007, 4: 699–719.
- Recent Demographic Developements. 2003. *Recent Demographic Developements in Europe 2003*. Council of Europe Publishing.
- Sherkat, Darren E. 2003. „Religious Socialization. Sources of Influence and Influences of Agency.“ Pp. 151–163 in Michelle Dillon (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Society. 2005. *Society at a Glance. OECD Social Indicators 2005*. OECD.
- Soukup, Petr – Ladislav Rabušic. 2007. „Několik poznámek k jedné obsesi českých sociálních věd – statistické významnosti.“ *Sociologický Časopis/Czech Sociological Review*. 43, 2007, 2: 379–395.
- Škodová, Markéta. 2007. „Češi o některých právech homosexuálních párů.“ Praha: CVVM SOU AV ČR.
- Štyglarová, Terezie. 2009. „Vývoj obyvatelstva v České republice v roce 2008.“ *Demografie* 51, 2009, 3: 153–172.
- Turner, Bryan S. 2004. „Religion, Romantic Love and the Family.“ Pp. 289–305 in Jacqueline

- Scott – Judith Treas – Martin Richards (eds.): *The Blackwell Companion to the Sociology of Families*. Malden – Oxford: Blackwell.
- Velký sociologický slovník. 1996. *Velký sociologický slovník I.-II.* Praha: Karolinum.
- Zeman, Josef. 2005. „Postoje českých a moravských katolíků k manželství a rodičovství.“ *Demografie* 47, 2005, 2: 96–102.
- Zeman, Kryštof. 2003. *Divorce and Marital Dissolution in the Czech Republic and in Austria. The Role of Premarital Cohabitation*. Rkp. disertační práce, Přírodovědná fakulta UK Praha.
- Zeman, Kryštof. 2006. „Vývoj obyvatelstva České republiky v roce 2005.“ *Demografie* 48, 2006, 3: 153–165.

JAK POKOUŠEL ĎÁBEL JANA SZALATNAYE

Několik poznámek k proměnám vztahu „já“ k sobě samému v rámci české evangelické tradice¹

Jan Horský

Fakulta humanitních studií UK Praha

How the Devil Tempted Jan Szalatnay. Notes on Changes of Relationship between Self and One's Identity in the Context of the Czech Protestant Tradition

Abstract: The study is based on an analysis of moralist treatises of Czech Protestant pastors from the turn of the 16th and 17th centuries (Lukáš Martinovský, Havel Žalanský) and on an analysis of the autobiography of a Calvinist pastor from the turn of the 18th and 19th centuries (Jan Szalatnay). First, it pays attention to methodological questions. The gist of the article is the issue of the ratio between discursive analysis on one hand and the interpretation of cultural contents on the other. Furthermore, the article pays attention to the content of the analysed texts. In this sense, it chiefly analyses the way Jan Szalatnay describes temptation by the devil. For him, it has the character of possibly yielding to superstition in the sense of a sacral ritual, and furthermore, surprisingly, rather a civil form taking on gossip, discredit or red tape. In comparison with literature from the turn of the 16th and 17th centuries, Szalatnay lacks the motive of temptation in the form of sensuality, etc. The article also pays attention to the gradual origin of an “optimistic anthropology” in the works of the generation of authors represented by Johan Valentin Andreae and Jan Amos Komenský, and which represented in this analysis by the author Martinovský. The analysed text by Lukáš Martinovský shows how gradually the inner space of the soul, where the Self can take an inward step away from outer stimulation, is constituted on the discursive level, as well as on the level of thought and cultural categories.

¹ Tento článek je výstupem z projektu GAČR č. 404/08/0029 *Intelektuální a lidová zbožnost v českých zemích v 19. století mezi nacionalismem a novou konfesionalizací*.

Keywords: *Martinovský, Lukáš; Žalanský, Havel; Szalatnay, Jan; Protestantism; theorising the Self*

Ke konci tzv. dlouhého 19. století se v evropské filosofii, historiografii a historické sociologii začaly hojněji objevovat různé náčrty vývojového procesu, jímž byla konstituována moderní individualita. Někteří představitelé protestantismu – a to i toho českého – upozorňují na význam evangelické reformace při utváření moderního subjektu, jenž je schopen kriticko-analytického poznávání, velmi jemně rozlišujícího etického souzení a mravního jednání a vytríbeného estetického cítění. Pro tuto chvíli nechci posuzovat, nakolik jsou koncepce takovýchto vývojových procesů historicko-empiricky ověřitelnými teoriemi, nýbrž je zde chci zatím posuzovat jako identitotvorné metanarrace, podílející se na kulturnědějinném sebevědomí evropského protestantismu kolem roku 1900.

Kupříkladu jeden z významných představitelů německé liberální teologie a tzv. kulturního protestantismu Ernst Troeltsch spojuje zrod moderního individua se zniterněním (spiritualizováním) křesťanství. Troeltsch považuje za „vlastní náboženství moderního člověka“ „mystiku“. Říká to v textu *Die Sozialphilosophie des Christentums* z roku 1911, který do českého prostředí uvedl až Jaroslav Werstadt v roce 1934 (Troeltsch 1934). Mystika se do této role podle Troeltsche dostala díky Hegelově a Schellingově filosofii. Náboženstvím moderního člověka se mystika dále stala pro svůj „nádech filosofický a imanentní“ a pro to, že se zbavila „askese a sentimentální lásky ke Kristu“. Moderní člověk pak „v souhlase s tím má také málo zájmu a porozumění pro církev, společenství, kult a historickou spojitost“. Mystika „vnikla také hluboko do vědecké theologie, jejíž nábožensko-filosofické založení je s ní úzce spřízněno od doby Schleiermacherovy a Hegelovy. Právě proto se ocitá v ostře napjatém poměru k pietisticky osvěženě a oživené orthodoxii, která nabyla v 19. století opět převahy v církvích“. „Sociální význam“ mystiky spatřuje Troeltsch v tom, „že uvolnila církevnictví a podporovala moderní nálady autonomně individualistické“ (Troeltsch 1934: 62). V samém závěru svého rozsáhlého díla *Soziallehren* s rozhodností, avšak zároveň i s plným vědomím, že toto prohlášení je již za hranicemi možností kulturněvědního poznání, říká ve spiritualisticko-mystickém smyslu, že Říše Boží je uvnitř nás (*das Reich Gottes ist inwendig in uns*) (Troeltsch 1912: 986). Pro s modernou spřízněnou (protestantskou) mystiku je dále charakteristické, že etika je v ní „volným puzením ducha nebo

svědomí“ a neváže se „ke kázání na hoře jakožto k zákonu božímu a přirozenému“ (Troeltsch 1934: 58).

Nacházíme-li na konci dlouhého 19. století takovouto jistotu etického založení moderního individua, měli bychom se tázat po tom, jak a kdy se objevila. Budeme-li její počátky chtít po vzoru Troeltsche stopovat velkou měrou na půdě náboženského myšlení, musíme vzít v potaz, že během 19. století byly jednak samotné náboženské obsahy z nemalé části významně přeznačeny, jednak se nábožensko-etickému pohledu na člověka (nábožensko-etickému diskursu, systému symbolů apod.) objevili konkurenti ať již v podobě filosofie, ať romantického umění či vědy (Nešpor 2006).

V tomto článku si v nijakém případě nečiním ambice podat nástin vývoje pojetí individua a subjektu v 19. století. Právě naopak. Chci se omezit jen na vlastní počátky onoho dlouhého 19. století, na počátky tzv. toleranční doby v českém prostředí. Nechci se věnovat rozboru filosofických spisů či teologie, nýbrž chci z hlediska otázky pojednání vlastního „já“ načrtnout rozbor jedné části paměti faráře reformované církve v Moravě u Pelhřimova Jana Szalatnaye. Vybrané prvky ze Szalatnayova spisku budu pak poměřovat především s raně novověkými texty z 16. a 17. století, vzešlými z novoutrakvistického (evangelického) prostředí. Zdeněk V. David nedávno upozorňoval na motivy, které vedly české obrozence osvěcenského období k zájmu o českou literaturu 16. století, tj. o literaturu velkou převahou protestantskou. Upozorňuje, že důvodem tohoto zájmu bylo nejen to, že v ní spatřovali dosavadní vrchol české kultury a jazyka, ale i to, že s ní pociťovali určitou hodnotovou sourodost (David 2001: 401). Bylo-li tomu tak, není pak od věci otázka, nakolik se způsoby, jimiž byla pojednávána subjektivita v české protestantské literatuře přelomu 16. a 17. století, shodovaly či odlišovaly od těch, které volil helvétský pastor na přelomu století 18. a 19.

Konečně je nutno úvodem ještě upozornit, že tento článek není syntetickou, induktivně založenou studií. Chci v něm naopak jednak upozornit na některé metodologické problémy historickovědního studia dané problematiky a jednak na vybraných příkladech rozboru několika zvolených textů podat jakýsi nástin možných obrysů dějinné proměny způsobů pojednání subjektivity ve vazbě na české evangelické prostředí. Tyto obrysy je však zapotřebí prověřit dalším výzkumem, a pokud by se ukázaly jako opodstatněné, pak je proměnit v zřetelnější obraz procesu kulturnědějinné proměny.

Metodické otázky: Analýza diskursu a interpretace kultury

Při řešení uvedené otázky narazíme na problém poměru mezi diskursem a kulturou. K poukázání na některé aspekty jejich vztahu bych chtěl využít příležitost, kterou poskytuje několik, soudím, že velmi přínosných, studií Jany Ratajové (2008; 2009) a Lucie Storchové (2008; 2009), jež vyšly v uplynulých dvou letech.

Diskursivní analýza má jak své přednosti, tak ale i své meze. Nabízí se kupříkladu otázka poměru mezi *diskursivní rovinou* textu na jedné a jeho *kulturní funkcí* na druhé straně. Oba způsoby kladení otázek jsou bezesporu oprávněné. Oba jsou zároveň specifickým způsobem axiomaticky založeny. Tázání po „kulturní funkci“ textu bude obsahovat jako výchozí předpoklad referenčnost jazyka a transcendenci vědomí, čemuž by se diskursivní analýza bránila. Diskursivní analýza může nejednou být velmi produktivní. Kupříkladu Jana Ratajová ukázala, jak lze uvažovat o „efektu textu“ pro konstrukci genderů, když např. dokládá, že jazyk určité doby nemá termín pro *panice* či pro *vdovce*, avšak zná jejich ženské protějšky („panna“, „vdova“) (Ratajová 2008; Ratajová 2009). Otázkou však je, nakolik diskursivní analýza umožňuje pronikat do sémiotického (Geertz 2001: 13–67; Krois 2004) systému kultury či do systému kultury coby soustavy nejen diskursivních praktik (Hörning 2004). Příkladem, na němž lze předvést povahu obou těchto přístupů, je způsob, jímž Lucie Storchová v nedávno publikované studii pojednává gender jako „efekt textu“.

Svůj postup charakterizuje následujícími slovy: „Nakládáme s genderem jako s analytickou kategorií, přičemž vycházíme z teze o konstruovanosti diskursivního a sociálního pohlaví a nechápeme pohlavní jako biologickou danost“ (Storchová 2008: 508). To by bylo spojitelné jak s rozbořením povahy diskursu, tak s analýzou kulturní funkce textu. Dále píše: „V návaznosti na poststrukturalistické přístupy odmítající referenčnost jazyka a chápající jazyk jako symbolický systém nadaný významotvorností i performativním potenciálem interpretujeme gender jako efekt textu, jemuž lze sice připsat podíl na intertextuálně konstruované realitě, nelze jej však interpretovat jako historickou skutečnost, která se pouze odráží v konkrétních textech. Gender v tomto smyslu slouží jako kategorie pro analýzu diskursivních procesů a symbolického řádu“ (Storchová 2008: 508–509). Tuto metodu pak Lucie Storchová aplikuje mimo jiné při rozboru spisu Havla Žalanského *Ku poctivosti a k potěšení počestnému pohlaví ženskému*.

Pro její rozbor je podstatná pasáž, v níž Žalanský říká: „A hle tuto ženy v ten ouřad vešly a apoštolky apoštolů a legátky legátů učinily sou. Ach toť jest se znamenitá čest pohlaví ženskému od Boha stala. Jako Eva byla první služebnice ďáblová, která hříchem svým sebe i Adama, muže svého, zavedla a zarmoutila, tak zase žena Maria Magdalena muže, to jest apoštolu, novinou nejradostnější vzkříšení Kristového potěšila. Podivná to Boží rada, volí on věci u světa bláznivé, aby zahanbil moudré, volí mdlé, aby potupil silné“ (Žalanský 2008: 368–369). Lucie Storchová tuto pasáž interpretuje tak, že „v základě Boží volby tedy stojí přirozená ženská slabost, která může být překonána pouze osvícením ‚dary Ducha svatého‘, jež ukazují na nezměrnost Boží moci. Inferioritu ženy v pohlavním řádu rozvíjí např. Havel Žalanský v pasáži o dalších ponížených a slabých, které si Bůh vyvolil k velkým činům vymykajícím se jejich postavení ve společenském řádu, ať už se jedná vedle žen o jedince nejnižšího sociálního postavení, levobočky, nevzdělance či tělesně postižené“ (Storchová 2008: 518–519).

Pokud jde o diskursivní analýzu, je tento závěr, zdá se, „empiricky“ opodstatněný. Avšak budeme-li se ptát na „kulturní funkci“ Žalanského textu, myslím, že by z něj již tak jednoznačně nevyplývalo stvrzení inferiority žen. Nejen že jsou „apoštolky apoštolů“, ale ženy stojící při Kristově kříži jsou explicitně Žalanským vyzdvíženy nad apoštolu. Žalanský říká: „Ženy tyto při umučení Páně takovou věrnost a stálost dokázaly, že při něm až do konce setrvaly, jeho k smrti provázely a potom při jeho vzkříšení, ač v některých věcech mdlobu svou pronesly, však větší víru, větší mnohem zmužilost než všickni apoštolé ukázaly, když všeho se pováživše, s tak vróuci pilností Pána hledaly“ (Žalanský 2008: 371). Porovnáme-li pak Žalanského text s jemu soudobými misogynicky agresivními a až gynofobně psychotickými prvky textů o čarodějnictví, budeme patrně jen stěží moci tvrdit, že Žalanského text v rámci dobové kultury jen stvrzoval podřízenou roli ženy a její potencionálně diabolickou povahu, spíše opak bude pravdou.

Můžeme si s Lucií Storchovou položit otázku, „jak se genderování a pohlavní řády legitimizují, zda se např. na základě určitých strategií označují za ‚přirozené‘, ‚stvořené‘, ‚normální‘ či jediné možné, potažmo jakými způsoby se potlačují jiné významové možnosti“ (Storchová 2008: 508). Problémem však je, zda ji lze zodpovědět jenom na základě diskursivní analýzy textů. Jinak řečeno, je otázkou, zda – terminologií užívanou Lucií Storchovou – „diskursivní procesy“, které produkují kupříkladu gender jako „efekt textu“, mohou vskutku vypovídat o „symbolickém řádu“ (budeme-li mu rozumět ve smyslu

Cassirerova či Geertzova pojetí symbolu). Na rozdíl od prosté, podle Foucaulta neinterpretativní (Foucault 2002: 205–225) deskripce diskursu vyžaduje porozumění povaze symbolického řádu již určitou nutnou míru interpretativních postupů. Platí to, soudím, i kdybychom spoléhali jen na implicitní imanentní symbolizování v rámci určité kultury, natož když budeme s odkazem na Cassirera či Geertze projevovat smysl pro přesahy směrem k explicitnímu autonomnímu symbolismu (Ricoeur 2000: 94–95). O případech, kdy je při rozboru symbolického systému kladen důraz na vědomé aktérské využívání významu symbolů (např. Roger Chartier říká, že ne všechny znaky, *signes*, užívané v kultuře jsou symboly, které – coby konstitutivní znak – „*necessarily require a relationship of representation between the visible sign and the referent signifier*“) (Chartier 1985: 689), ani nemluvě. Nadto termíny, jako je „přirozené“, nemají svůj význam o sobě a nejsou (ahistoricky) srozumitelné samy o sobě. Interpretativní postupy dějin pojmů a idejí mohou ukázat značnou kulturní a dějinnou variabilitu jejich obsahu. Na té však závisí, zda, či popřípadě do jaké míry bude či nebude jejich užití legitimizací „pohlavního řádu“. Kupříkladu ono svrchu citované Žalanského: „u světa bláznivé“ nemusí být přeci bez dalšího legitimizací inferiority feminity. Do určité míry záleží na kontextu teologického myšlení autora a na kontextu náboženského myšlení každého čtenáře či čtenářky tohoto textu, zda bude svět chápat spíše jako soustavu Bohem učiněných povolání (tak, jak je tomu v luterství), nebo jako prostor, jež lze pomocí evangelia restrukturovat (kalvinismus a v českém prostředí postoj Bratří), či konečně bude evangeliu připisovat vůči světu až revolucionizující potenciál (někteří novokřtělci). Žalanského poznámka o „bláznivosti“ Božího porušení „pohlavního řádu“, jenž obsahuje sílu mužů a mdlobu žen, tak může být podle kontextu čtena třeba i jako (výzva k) rozvolňování pohlavního řádu tohoto světa.

Zatímco diskursivní analýza patrně nebude způsobilá posoudit *míru metaforičnosti* jazyka (určitého jazykového obratu), neboť bude dost spoléhat na performativitu a konstruktivní efekt textu, rozbor kultury by měl vést i k interpretativnímu posouzení toho, nakolik v ní *byla* či *nebyla přítomna způsobilost* číst určité texty či subtexty právě *jen jako metafory*. Geertzova (2001: 22–26) interpretace druhého řádu chce porozumět mimo jiné tomu, nakolik je určité jednání, včetně literární či čtenářské činnosti, dodal bych zde, v rámci dané kultury *kompetentní*, či naopak *konfusní*.

Mohli bychom se tázat, zda není určitým přeceněním performativní způsobilost jazyka, uvažuje-li Jana Ratajová následujícím způsobem o defenzivním

pojetí panenství. S odkazem na spis Adama Klementa *Rozkoš a zvule panenské* (Klemens Plzeňský 2008) ukazuje, jak je panenství něčím, co panna *má*, *vlastní*, je to klenot, jež je nutno ochránit. Říká: „Panna je v [Klementově] textu chápána jako osoba charakteristická tím, že panenství (čistotu, svatost či poctivost panenskou) vlastní – chrání a brání ony klenoty, jako osoba tedy stojí mimo panenství“ (Ratajová 2008: 552). Domnívám se však, že i dnešní autor či autorka může mluvit o *ztrátě* panenství či *ztrátě* věnečku, přičemž dnešní čtenář či čtenářka v tom spatřuje samozřejmě alegorickou metaforu něčeho, co se stalo tělesně a mentálně. Můžeme si tak být vsutku jisti tím, že úzus raně novověkého jazyka vypovídá o jiné způsobilosti čist takovéto alegorické obraty, než jakou nalezneme v moderní kultuře?

K interpretativním postupům přikračuje i Lucie Storchová, přinejmenším, když uplatňuje Foucaultovy (2003) způsoby analýzy vztahu „já“ k sobě samému (Storchová 2009: 780–784). Otevírá se tak otázka „dějin a subjektivity“. „Pokud chápeme subjektivitu jako způsob, jímž jsme vedeni přemýšlet o sobě samých, pak být subjektem znamená na nejzákladnější rovině ustavit a rozvinout vztah k sobě samému.“ Lucie Storchová dále upozorňuje, že – což je na tomto místě pro naše metodické úvahy důležité – oproti archeologické metodě ze starších prací Foucault při řešení vztahu „já“ k sobě samému uznává, že „se individua v tomto smyslu konstituují sama, na základě vlastní etické aktivity a nemohou být chápána pouze jako efekty moci či materiál, do něhož se wpisuje diskurs“ (Storchová 2009: 780). Gender tak může tedy být „efektem textu“. Není tím však řečeno, že tak textem či diskursem produkováný gender nutně byl, je nebo bude obsažen v intencionalitě „já“, které se ve svém přemýšlení vztahuje samo k sobě, byť by třeba toto „já“ ve své diskursivní praxi gender produkující textové praktiky užívalo. Ptáme-li se, nakolik byly či jsou určité diskursivní praktiky, pojmy – kupříkladu z biblické tradice vycházející pojem „srdce“ coby nástroj pro pojmenování lidské integrity (Nešpor 2005) – nástroji pro utváření vnitřního, etického prostoru, v němž může duše, „já“, odstoupit od vnějších podnětů, nemůžeme na tuto otázku odpovědět, aniž bychom zavedli určité předpoklady. Ať již jimi je kupříkladu Geertzovo řešení poměru mezi interpretacemi prvního řádu a interpretacemi druhého a dalších řádů (Geertz 2001: 13–43), ať Cassirerův předpoklad určité transcendence imanentně se vyvíjejícího ducha, v němž objevivši se nové pojmy (symboly) konstitutivním způsobem otevírají nové duchovní dimenze (Cassirer 1994: 7–69; Cassirer 1996).

Proměna reformační antropologie

Jak starší (Molnár 1984: 312–317; Rejchrtová 1992), tak i současná literatura (Urbánek 2008) se shoduje v tom, že někdy na přelomu 16. a 17. století se v rámci evropského evangelictví dá vystopovat myšlenkový směr, jenž se postupně propracovává k příznivějšímu náhledu na lidskou přirozenost, než jaký měl Luther a Kalvin. Tento směr sice patrně nebyl na počátku 17. století ani většinovým, přece však se s ním dá spojit počátek procesu myšlenkové proměny, který, s ohledem kupříkladu na rosenkruciánství, považují někteří badatelé za projevy raného osvícenství (Yates 2000).

V souvislosti s myšlenkovým vývojem české reformace se tímto myšlenkovým procesem zabývá ve své nejnovější studii podrobně Vladimír Urbánek. Mimo jiné říká: „Eschatologický horizont je od počátku přítomen v Alstedových a Komenského reformních snahách a zakládá jejich smysluplnost. Zároveň byla tato vize úzce spojena s optimistickou antropologií, již v rámci reformované teologie prosazovali Bartholomäus Keckermann, Alsted i Komenský. Na rozdíl od Luthera a Kalvína nepovažovali totiž lidskou přirozenost za nenávratně porušenou prvotním hříchem. Obnova obrazu božího v člověku může být podle nich realizována nejen cestou boží milosti a daru, nýbrž zdokonalením zbytků původní přirozenosti, jež se zachovaly i po pádu prvních lidí a mohou být lidskými silami – cestou reformy vědění a škol – rozvinuty“ (Urbánek 2008: 219). Urbánek zároveň tento model optimistické představy reformy lidského vědění, spočívající na „encyklopedicko-pansofickém projektu“, odlišuje od jiné podoby této představy, kterou označuje jako „hermeticko-rosenkruciánský model“ (Urbánek 2008: 219). Rozdíl těchto dvou modelů, spoléhajících se shodně mj. na zdokonalitelnou lidskou přirozenost, spatřuje Urbánek v tom, že zatímco encyklopedicko-pansofický model počítá s institucemi typu „otevřeného a veřejně působícího collegia lucis“, model hermeticko-rosenkruciánský (kupříkladu přímo v rosenkruciánských manifestech) počítá s „uzavřeností bratrstva, jež některými svými znaky připomínalo tradici středověkých náboženských řádů“ (Urbánek 2008: 220).

Kromě autorů zařaditelných do encyklopedicko-pansofického modelu optimistické reformační antropologie, jež by v české reformaci představoval především Komenský, shledává Urbánek v české reformaci i ty, kteří by spadali spíše pod model hermeneuticko-rosenkruciánský. Příkladem z autorů, kterými se podrobně zabývá, může být Ondřej Habervešl. Ten ve svém letákovém tisku vydaném v Praze 1614, jenž reaguje na první rosenkruciánský manifest, nabízí

pojetí člověka jako uzavřené zahrady, „v jejímž středu se nachází pramen poznání, jenž může uvolnit jen Bůh sám, a to s pomocí Davidova klíče“ (Urbánek 2008: 182). Svým způsobem k analogickému motivu se vrací ve svém prvním spise vydaném v exilu, v *Hierosolyna restitutia* z roku 1622. Vladimír Urbánek v souvislosti s tímto textem soudí, že Habervešovo pojetí vztahu mezi člověkem a Bohem je v zásadě optimistické. „Lidská přirozenost je sice pokažena prvotním hříchem, Bůh však tím, že stvořil člověka k obrazu svému, jistě chtěl, aby ho člověk ctil a oslavoval. Má-li ho však ctít, musí ho nejprve poznat. Světlo duchovního poznání tak postupně narůstá v průběhu věků a dosud narůstat nepřestalo“ (Urbánek 2008: 190).

Příklad dvou nábožensko-mravokárných spisů z přelomu 16. a 17. století nám pak může dosvědčit, že ona optimističtější antropologie pronikala i do literatury tohoto typu (Martinovský), že v něm však nebyla obecně zastoupena (Žalanský).

Martinovského (2008) spis *Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti* je zajímavý krom svrchu uvedeného ještě z nejednoho dalšího hlediska. Lukáš Martinovský byl luterským farářem v saském Zeitzu a s tím snad souvisí i to, že roku 1580 signoval text *Formula concordiae* (Ratajová – Storchová 2008: 413). To by jej činilo „výlučným“ či „přísným luteránem“, flaciánem, oproti většinovému melanchthonskému ladění českého novoutrakvismu (Hrejsa 1912: 79, 309–315, 738–739). Martinovského text však přesto obsahuje svým způsobem alespoň ozvuky Malanchthonova spoléhání se na Bohem zřízenou harmonii světa, která předpokládá vzájemné odkazy mezi sférou přírody a sférou ducha či duše a která v Melanchthonově pojetí mírní napětí mezi světským právem a křesťanstvím, mezi rozumem a zjevením (Troeltsch 1912: 541–542). Melanchthon tak do luterství přináší prvek, jenž je sourodý s hermetickou tradicí ovlivněným rosenkruciánským pojetím člověka coby mikrokosmu, kterému mimo jiné korespondence s makrokosmem dávají možnost uvědomit si svoji ušlechtilost a urozenost (*damit doch endlich der Mensch seinen Adel vnd Herrlichkeit verstünde...* – Johann Valentin Andreae) (Yates 1997: 247).

Ozvuk harmonie světa je u Martinovského přítomen v hledání korespondencí mezi panenskými ctnostmi a bylinami (Martinovský 2008: 53–58). Se spoléháním na uvedenou harmonii světa u Martinovského patrně souvisí i nápadně příznivější ocenění lidské přirozenosti, než je původně u Luthera či Kalvína. Zatímco ti by lidskou přirozenost, resp. subjektivitu hodnotili vesměs negativně, jako zdroj zotročující hříšnosti a jako to, z čeho musí být člověk osvobozen průlomem zvěsti evangelia (Molnár 1985: 312–317), Martinovský má,

dokonce i o citáty z Písma opřené, veskrze velmi shovívavé stanovisko k lidské přirozenosti. Lukáš Martinovský soudí, že poté, co byl „okydán“ prvotním hříchem „smradlavou, ohavnou rzí“ záhon přirozených ctností, „však Pán Bůh všemohoucí v církvi své svaté křesťanské, skrze Ducha svého znovu zrozených a pokřtěných lidech, zase ten záhrobček [tj. záhonek – pozn. J.H.] obnovovati začíti ráčil, že jí pomaličku to kořeníčko v něm zase okřívá a se pučí a světlo smyslu i rozumu se rozsvěcuje, takže vůle či srdce vždy čím dáleji povolnější Bohu a povolnější k bližním svým se ukazují“ (Martinovský 2008: 27).

Martinovského text, a to patrně právě i ve spojitosti s pojetím přirozenosti, pak zároveň při porovnání s tak zvaným bratrským *Napomenutím* ukazuje širokou škálu náboženské sociální etiky a etiky těla, jež se v 16. století dá vystopovat v českém evangelickém prostředí. Proti Martinovského mínění o zdobení panen, které předpokládá způsobilost panen niterně, v duši (resp. v srdci) odstoupit od smyslové krásy, kterou navenek užívají, lze postavit striktní názor Bratří, v němž jakoby nebyl nijaký duševní, niterný prostor pro odkročení od smyslového vjemu (Ratajová 2008: 558–559). Lukáš Martinovský soudí, že „sluší ušlechtilá ozdoba krásné osobě, když jest mladá, silná a plného těla mnohem lépeji nežli shrbeným a hrubým lidem“ (Martinovský 2008: 83). K tomuto zdobení lze – což je v souvislostech mnou zde pojednáváných významné – zaujmout niterný odstup: „Pakli jedna mimo druhou co spanilejšího oděvu nositi chce, nemá k tomu srdce svého přikládati, ale poctivost, stud, pokora, bázeň Boží, přívětivost k osobám nižšího povolání v ozdobě stkvíti se má“ (Martinovský 2008: 86–87). Naproti tomu bratrské *Napomenutí učiněné všechněm věrným, ve všech Stavích a po všech Zbořích v Jednotě* mimo jiné říká, že součástí „napravení zevnitřního [tj. vnějšího – J. H.] k Bohu“ je „napravení moci duše a oudů těla, aby i ony byly nástroji a nádobami spravedlivosti, zpravující se duchem Bohem obživeným, opravdovým, a obnoveným“. V tomto smyslu se pak mluví o „napravení“ jednotlivých smyslových orgánů tak, jako by hříšnost a nemravnost byla přímo věcí smyslového vjemu, tedy jako by člověk nebyl způsobilý zaujmout vnitřní odstup od smyslových podnětů. „Oči, od lakomství, pejchy a smilosti očistěné, aby napraveny byly k čistému, přímému, k spravedlivému, vážnému, poctivému, i pokornému a stydlivému hledění, ba i k pláči v pokání nad sebou a nad hříšností svou. Obráceny aby byly na potřeby bližních nutných a nepálily se, když Bůh jiným žehná.“ Obdobně se mluví o „uších“ (Halama 2003: 233–234). Text tak jakoby neměl smysl pro vnitřní duševní prostor (pro, Martinovského slovy řečeno, způsobilost nepřikládat k něčemu své srdce). Obdobně by vyzněl i Blahoslavův spisek *O zraku* (Blahoslav 1928).

Rozdíl mezi Martinovského textem a textem *Napomenutí* by se dal vysvětlit jako rozdíl dvou „formalizovaných diskursivních modů vypovídání“. Také by se ale dal vysvětlit pomocí Troeltschovy nábožensko-sociologické typologie, jež odlišuje „církve“ a „sektu“. Martinovský by tak představoval luterské církevní řešení problému, jak porovnat nárok evangelia s řády tohoto světa (střet nároků říše Boží a říše světské se musí řešit v každém individuálním svědomí). *Napomenutí* by naopak vykazovalo stále ještě zbytky rysů „sektu“ v nauce a postojích Bratří (tendence k tomu, aby se obsah kázání na hoře promítl bezprostředně do sociální praxe individua) (Troeltsch 1912: 967). Šlo by také mluvit o určitém rozdílu „konfesijních kultur“: Martinovský reprezentuje novoutrakvisty, *Napomenutí* Jednotu bratrskou. Snaha stanovovat takto ostré hranice pomocí typologie sociologie náboženství nebo pomocí rozhranění konfesních skupin se však ukáže jako příliš schematická, přečteme-li si spis Havla Žalanského *Knížka o ctnosti anjelské, totiž o čistotě duše i těla, ctnosti ze všech nejkrásnější a nejdůstojnější, ve všech třech stavích, panickém, manželském i vdovském, velice potřebná všem poctivým mládencům, pannám, manželům a manželkám, vdovcům a vdovám k spasitelnému vynaučení sepsaná a vydaná*. Žalanský, jenž by jak z hlediska nábožensko-sociologického typu (novoutrakvistická církev), tak z hlediska konfesijní orientace byl Martinovskému v zásadě bližší než Bratři, kupříkladu právě o vidění říká: „Vzbuzuje se nečistota srdce i viděním. Mívá obyčej satan očím a smyslům našim ty věci namítati, kteréž by v srdci žádosti nezřízené rozněcovaly. Oči nás začasťe svozují, oči vidí, srdce žádá a oči netoliko chlípnosti, ale i pejchy, lakoty jsou vůdcové“ (Žalanský 2009: 522). Tance podle Havla Žalanského „rozněcují srdce lidská, prvé dosti hned od přirozenosti ke všemu zlému schopná“ (Žalanský 2009: 527).

Bylo by zajisté možné zkusit argumentovat, že Žalanský stran vidění jen volí formulace závislé na biblických textech. Přece však se domnívám, že u Žalanského nejde o metaforické pojednání práce lidského nitra, jež by bylo naroveň Martinovského požadavku nepřikládání srdce. Napovídal by tomu způsob, jímž Žalanský pojednává samotnou „čistotu“. Rozlišuje dvojí: (1.) Čistota je „jedna dokonalá, vši vady a poškvrny prázdna, kterou žádný člověk nemá, aniž ji, dokud v této smrtelnosti živ jest, poněvadž všecka myšlení srdce našeho nečistá a převrácená jsou hned od mladosti“. (2.) „Druhá čistota jest která se sprostnost, upřímnost a pravost srdce jmenuje, z něhož ač zlá myšlení, žádosti nečisté se vypryskují, však je stavujeme, mrtvíme a jim kralovati nedopouštíme.“ Bez zajímavosti pak není ani následný výklad: „Ale odkud pak pochází ta čistota srdce? O tom víme, že z nás není, naši prací, mocí a pilností se nenabývá,

poněvadž jsme otrokové (služebníci, Jere. 2. v. 14.) hřícha a z přirození nečistí a porušení ..., ona [čistota – pozn. J. H.] z samého Boha svůj původ má, kterýž jakož sám svatý jest, tak i nás svaté činí. To dobře znal a vyšetřil David, protož se modlil: „Srdce čisté stvoř ve mne, Hospodine“ (Žalanský 2009: 492–493). Samotná etická práce „já“ tedy nespočívá v tom, že by „já“ k hříšným podnětům nepřikládalo své srdce, tj. že by se snažilo se od nich niterně odpoutat, nýbrž etická práce spočívá v prosbě Boha, aby ono vnitřní očištění v „já“ provedl sám. V tomto smyslu jakoby Žalanský předpokládal mnohem menší vnitřní (etickou) aktivitu subjektu, než by se to zdálo být přítomno v Martinovského textu. Žalanský zůstával, alespoň se zdá, mnohem blíže původní Lutherově koncepci lidské subjektivity.

Obdobně jako ve svrchu uvedeném případě genderu lze i zde říci, že v rámci určitého okruhu textů (Alsted, Andreae, Arndt, Habervešl, Komenský, Martinovský a další) vzniká coby jejich „efekt“ vnitřní prostor, v němž může „já“ odkročit od vnějších podnětů. Jde však jen o efekt textu, o diskursivní konstituování tohoto niterného prostoru. To, zda se vskutku stával novou duchovní dimenzí (řečeno Cassirerovou terminologií), to, zda byl opravdu aktuálně promýšlen a přítomen v myslích a svědomích jednotlivých aktérů, nelze tvrdit bez uplatnění interpretačních postupů, které v sobě budou nutně obsahovat určité výchozí předpoklady. Právě tak nelze ani vyloučit, že doboví aktéři dovedli texty, které coby svůj efekt tento niterný prostor (zdánlivě) nevytvářejí (*Napomenutí*, Žalanský), číst metaforicky a jejich pomocí pojmenovávat aktuální promýšlení vnitřního prostoru, v němž „já“ může niterně odkročit od vnějších, smyslových a tudíž potažmo hříšných podnětů. Rozbor pramenných textů, netřeba snad ani zdůrazňovat, nám může poskytnout jen *indicie* možných prožitků, jimž se můžeme pokusit interpretativně porozumět, nikoli bezprostřední *indikátory* jasně rozlišitelných psychických entit.

Moravečský pastor církve helvétského vyznání

Osvícenská modernizace, soudí Daniela Tinková, „nahradila ‚absolutismus zákona Božího‘ ‚principem sociální užitečnosti‘. Odkouzlování světa přispělo k vymanění společnosti ... ze světa křesťanské kosmologie, k jejímž úhelným kamenům patřil obraz Boha-mstitele, hříšné podstaty člověka a Posledního soudu, které poznamenaly i pojetí justice světské. Mírou morality kontrolovatelné veřejnou mocí se stala společenská užitečnost: morální nároky se přesunuly z náboženství na to, co bychom nazvali etikou“ (Tinková 2004: 369). Tuto obecnou

charakteristiku Tinková nadto potvrzuje rozbořením proměny trestněprávního diskursu. Neznamená to však, že by osvícenská etika byla etikou utilitaristickou. Stačí uvést kupříkladu jeden z Kantových kategorických imperativů („jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek“), aby se ukázal humanistický ráz osvícenské etiky (Kant 1974: 75). Mezi dobou Andreaeho či Komenského a vrcholným osvícenstvím došlo obecně k významné proměně pojetí člověka, lidské přirozenosti, původu zla či hříchu. prací, s nimiž je tato pozvolná proměna spojena, je Leibnizova *Theodicea*. Leibniz – přidržíme-li se ho jako příkladu protestantského myšlení – posiluje přesvědčení o niterných základech lidské etiky. „Zbytek Božího obrazu záleží jednak ve vrozeném světle rozumu, jednak ve vrozené svobodné vůli.“ „Tak je do našich srdcí vepsán Bůh a všechny Boží zákony, třebaže je často zatemňuje lidská nedokonalost a smyslové afekty“ (Leibniz 2004: 403–404). Osvícenská optimistická antropologie, jež se postupně utvořila, začala spoléhat na vychovatelnost člověka, jejíž možnost je dána dobrým základem, nacházejícím se v každém individuu. Z hlediska tohoto myšlenkového vývoje nás pak nepřekvapí, ličí-li Jan Szalatnay pokoušení ďáblem způsobem, jenž je velmi vzdálen barokní (katolické) barvitosti a drastické dramatickosti.

Jan Szalatnay patřil k těm jazykově maďarským helvétským duchovním, kteří přišli z Uher do českých zemí po vydání tolerančního patentu a poté, co se nemalá část vznikajících evangelických sborů po prvotním přihlášení k luterství rozhodla přejít k helvétskému vyznání. Moravec u Pelhřimova byla typickým místem, kde se po roce 1781 dosavadní tajní nekatolíci rozhodli založit toleranční sbor. Po prvotních úvahách o získání pastora augsburského vyznání nastal zvrát, jenž byl v tehdejší české prostředí mezi nekatolíky obecnějším jevem. Vzniklo totiž napětí mezi luterskými pastory a „kalvinofilním“ lidem (Nešpor 2006: 322). Značná část předtolerančních českých tajných nekatolíků zakládala totiž svoji náboženskou identitu krom toho, že se prohlašovala za „čtenáře“ vesměs evangelické náboženské literatury, v požadování praxe lámání chleba při večeři Páně (tj. praxe shodné s církvemi helvétského vyznání a odlišné od posluhování hostií ve sborech augsburského vyznání). Marně se snažili v nejednom protestantském sboru pastoři augsburského vyznání poučovat své farníky, že dožadování se lámaného chleba je jen (pověrečným) podléháním nové služebnosti (Kowalská 2007). Lámání chleba bylo jednou důvodem pro změnu konfese.

Moravecťi se pro helvétské vyznání rozhodli právě z těchto důvodů. Jan Szalatnay ve svých *Pamětech*, vydaných Ferdinandem Hrejsou (1931), říká, že

moravečtí byli naklonění již prvotně spíše helvétskému vyznání, „v rukou svých mající Praxis Jana Amose Komeniusa“ (Hrejsa 1931: 50). Přesto se nakonec dali vrchnostenskými úředníky přemluvit, aby z jazykových důvodů (helvétsí pastoři neuměli vesměs vzhledem ke svému původu česky) hledali svého nového pastora v Těšíně u luteránů. Moravečtí tam vyslali dva své zástupce. „Ti však, jakžmile uhlídali v těšínském kostele statue a obrazy a tamní ceremonie, hned se ulekli, a odpadla jim všechna chuť o kazatele téhož vyznání žádati, nýbrž zrovna tam pověděli, že oni takového kazatele hledají, který by jim podle smyslu Jana Amose Komeniusa svatou večeri Páně podal lámáním chleba“ (Hrejsa 1931: 51). Tak se shodou okolností do Moravče dostal jako první kazatel tolerovaného sboru Jan Szalatnay, jenž se teprve na místě začal učit česky.

„Jak sem ouřad kazatelský roku 1784 v Moravči před sebe vzal“, píše Szalatnay, „hned mně začal ďábel pokoušeti“. Pokušení pak popisuje následujícím způsobem: „Křtil jsem první dítě v přítomnosti báby katolické. A potom brzy se přihodilo, že i druhé dítě přinesli ke mně ke křtu a trefil se na to farář Novo-Cerkvický Josef Vincentius Rubricius, a když sem křtil, on se na to díval. Poněvadž pak českého jazyka ještě tehdy málo sem byl povědom, musil sem způsob křtení z české Agendy čísti a tím to se stalo, že ne spolu a stejně šlo liti vody na hlavu dítěte s vyřknutím těchto slov: Já tebe křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ (Hrejsa 1931: 88). Rubricius to udal na katolickou konsistoř a krajský úřad. Jednalo o tom nakonec i gubernium. To rozhodlo, aby Szalatnay obě děti pokřtil znovu a aby zatím křtil v latině. „Já jsem se ale tomu“, píše Szalatnay, „ku potupě svého náboženství nikterak nechtěl podvoliti. Přišlo tedy na mně z krajského ouřadu opět napomenutí, ale ani tehdy sem to neučinil. A tu divným opatrováním Božím, dřív než bych byl dostal i po třetí napomenutí a poučení, obě ty dítky zemřely. A tak z pokušení sem byl vysvobozen“ (Hrejsa 1931: 89).

Těžko jednoznačně rozhodnout, co zde vlastně Szalatnay myslí oním ďáblovým pokušením. To, že by byl už už podlehl nátlaku a podnikl by krok, jenž by se mu jevil jako projev katolické pověrečnosti? Nic takového ale výslovně neříká. Mohli bychom to snad jen hypoteticky vyvozovat z celkového ladění jeho textu. Nebo to, že by učinil krok, jenž by jeho sbor v jeho očích potupil? O tom sice výslovně mluví, avšak není jasné, zda by právě toto spojoval s ďáblovým pokušením. Určitě se však Szalatnay nedomnívá, že by při křtu udělal jakoukoli chybu. Tím by šlo i vyloučit, že by za ďáblovo pokoušení považoval úmrtí oněch dvou dětí. Ostatně snad až trochu zaráží, jak o jejich smrti mluví vlastně velmi nezúčastněně. Nikde ani neuvádí jejich pohlaví. Je to pro jeho vidění světa nepodstatné, nebo si to již nepamatuje (text paměti vznikl s odstupem

přinejmenším patnácti let od události)? Tato určitá – z pohledu dnešní doby až chladně působící nezúčastněnost není bez zajímavosti ve vztahu k diskusím o tom, kdy se v evropské kultuře vlastně objevuje emotivně zúčastněný postoj k dětem (jde však hlavně o diskusi o vzniku emocionální vazby ve vztahu rodičů a dětí) a nakolik mohla být vysoká kojenecká a dětská úmrtnost důvodem, že pevná emotivní vazba mezi rodiči a dětmi až do počátku 19. století neexistovala (Hardach-Pinke 1986: 528–538). Szalatnayův způsob, jímž úmrtí obou kojenců prezentuje, by tak šlo chápat jako projev spíše ještě tradiční, premoderní kultury.

Tomu, že by za ďáblovo pokušení mohl Szalatnay považovat samotnou potupu a pohanu jeho náboženství a tím i celého jeho helvétského sboru, by napovídal další případ „pokušení a protivenství“, které jej potkalo roku 1798 (Hrejsa 1931: 91). Spočívalo ve zpívání posměšné písně o něm a jeho helvétském sboru. Szalatnay ji má za „velmi potupnou“ tím, co se v ní zpívalo o něm, jeho „náboženství“ a jeho „národu“. Mimo jiné obsahovala slova: „Jan Szalatnay ve stodole – podává tam podoboje. To je šelma prokletá – řezal prve hřibata“ (Hrejsa 1931: 92). Szalatnay o celou věc – i na přání svého sboru – vedl spor v Pelhřimově (posměšník byl tamním sousedem). Szalatnay nakonec dal na radu, „aby těm holomkům odpustil a s nimi k přátelskému porovnání přistoupil“ (Hrejsa 1931: 93). Porovnání samo neprobíhalo však zcela v poklidu. Jan Szalatnay říká: „Já jsem ale snášel všecko trpělivě“ (Hrejsa 1931: 94).

Ani zde není zcela jasné, co bylo ze Szalatnayova hlediska jádrem onoho „pokušení“. Buď by se zde nabízela možnost říci, že (ďáblovo) pokušení spočívalo v tom, že užuž by se byl rozčílil a pokračoval by ve sporech s nactiutřači, ale ovládl se, vše „snášel trpělivě“. Taková interpretace by vyznívala až v duchu Eliasova konceptu procesu civilizace: Szalatnay, v Uhrách školený helvétský pastor, do určité míry osvěcenským školstvím formovaný, využije své výchovy a ovládne svoji afektualitu... Nebo bychom se mohli více přidržovat toho, že pokušení spočívá v onom potupení. Spor o pomluvu, že helvétští kazatelé byli kleštiči zvířat, by zapadal do logiky raně novověkých infamizačních procesů (bezectnost plyne mimo jiné z nečistoty, jež je dána zacházením s krví a těly či částmi těl lidí i zvířat) a do způsobů obrany proti nim (van Dülmen 1993: 236–278). Pokušení ďáblem by tak nabývalo povahy vystavování bezpráví. Dovolávání se ochrany by šlo interpretovat i ve vztahu k tezí o tom, že osvěcenecké právní myšlení (jak právní teorie, tak legislativa a i trestněprávní praxe) nahrazuje koncept zločinů proti Bohu (svatokrádež, rouhačství) konceptem zločinů či pouhých přestupků proti náboženskému mínění jiných občanů (Rémond 2003;

Tinková 2004). Pokoušení ďáblem by se tak ale, možná překvapivě, přenášelo v Szalatnayově pojetí z roviny vztahu k onomu světu a z oblasti otázek týkajících se věčnosti do roviny časných, občanských vztahů. Obdobně by vyznívala i další pokoušení, která spočívala v tahanicích s úřady (Hrejsa 1931: 95–98).

To, že byl důvod obávat se potupy, dokládají dva útoky kamením, které zažil Jan Szalatnay v Pelhřimově někdy v letech 1784–98. Prvý z nich ho poranil na hlavě. Při druhém po jeho kočáře házela kamením „hromada dětí“ (Hrejsa 1931: 90–91). V druhém případě se jeho ochrany následně ve škole ujal pelhřimovský děkan. Szalatnay jeho vystoupení ve svých Pamětech zmiňuje pochvalně: „I děkan Pelhřimovský Franc Kravka šel v některý den do školy a dětem následující otázky položil: Děti, kdo stvořil člověka? Děti odpověděly: Pán Bůh. Ptal se dále: K jakému obrazu a podobenství stvořil Pán Bůh člověka? Děti opět odpověděly: K obrazu a k podobenství svému. Potom se jich ptal: Ten pastor, kterýž zde u nás jezdí a chodí, je-li také člověk? Děti odpověděly, že je. Na to děkan řekl: kterak tedy opovázíte se vy obrazu Božímu, ke kterémuž jest on stvořen, potupu učiniti a ublížiti. A tu dával jim napomenutí a poučení, kterak se mají chovat. Tak mně sám děkan o tom vypravoval“ (Hrejsa 1931: 91).

Snad bychom mohli v těchto Kravkových slovech spatřovat ozvuky osvěcenského úcty k lidství, která překračuje konfesijní hranice. Přece však i zde můžeme upozornit na určité napětí, jež je přítomno v poměru mezi *diskursivní praktikou* a jejím rozbořením na jedné straně a *kulturním* či *socio-kulturním významem*, jež se snažíme interpretovat, na straně druhé. Pokud bychom striktně rozebírali jen diskursivní praxi a této diskursivitě připisovali způsobilost konstituovat kupříkladu „lidství“, „humanitu“ jako prostý „efekt textu“, pak bychom museli říci, že pelhřimovský děkan nebere v ochranu druhého člověka, osobu Jana Szalatnaye, ale Boha a jeho dílo. Přece však se zdá, že si můžeme dovolit tuto promluvu co do její socio-kulturní funkce a co do její způsobilosti konstituovat určitou socio-kulturní praxi interpretovat jako ochranu osoby Szalatnaye (a obecně jinověrce). Ostatně zdá se, že sám Szalatnay jí tak rozuměl, a proto se o ni pochvalně zmiňuje. I zde se ukazuje potřeba obezřetnosti při přechodu od deskripce diskursivních praktik k interpretaci kulturních významů.

Závěrem

Je zajisté velmi zjednodušující, pokud zde pro účel letmého porovnání proti sobě stavím nábožensko-mravokárné texty přelomu 16. a 17. století a paměti evangelického pastora z přelomu 18. a 19. století. Přece však se domnívám, že

to není zcela bezcenné. Jan Szalatnay se se samozřejmostí pohybuje ve vnitřním (etickém) prostoru své duše. Odolá pokušení, tím, že dovede vypjatou situaci „trpělivě snášet“. Parafrázováno termínem Lukáše Martinovského dovede vykonávat vztah ke svému „já“ v prostoru, jenž vzniká, pokud „nepřikládám srdce“ bezprostředně k vnějším podnětům. Na první pohled však nápadně vystupuje rozdíl mezi způsobem, jímž své odolávání ďáblovým pokušením podává Szalatnay, a tím, jak by hříšná pokušení pojednával jak Martinovský, tak Žalanský. Szalatnay nepojednává hříšné podněty těla a smyslnosti, neřeší otázku, co se svou přirozeností ve stavu prvotního hříchu, se samozřejmostí přijímá ochranu své osoby coby obrazu Božího (Adamův pád jakoby na této možnosti nic neměnil). Krom možného podlehnutí pověrečnosti má pokoušení ďáblem překvapivě – řekněme – společenskou a občanskou podobu.

Nechci rozhodovat, nakolik Szalatnayovo myšlení vypovídá obecněji o stylu myšlení pozdně osvícenecké a raně obrozenecké doby. Přeci však mám za to, že provedené rozborů nabízejí dalším bádáním přinejmenším jednu otázku. Jestliže platí, že se (vesměš katoličtí) osvícenci a obrozenci obraceli k reformaci také jako k určitému ideovému a hodnotovému zdroji (David 2001; Nešpor 2006), je pak otázkou, do jaké míry a popřípadě od kdy jim způsob pojednávání vztahu „já“ k sobě samému v textech 16. a počátku 17. století připadal kulturně cizí a jak se s tím vyrovnávali.

Jan Horský působí jako odborný asistent na Fakultě humanitních studií UK, dříve vyučoval také na Univerzitě J. E. Purkyně v Ústí nad Labem, na Katedře filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty UK a na Filozofické fakultě UK. Badatelsky se věnuje především metodologii a teorii historických věd, historické demografii a dějinám rodiny a některým kulturnědějinným souvislostem vývoje náboženství v raném novověku. V rámci svého zájmu o uvedené tematické okruhy publikoval řadu studií a několik knih. V poslední době vydal především monografii *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním* (Praha 2009).

Použité prameny a literatura

- Blahoslav, Jan. 1928. *O zraku. Jak člověk zrakem, to jest, viděním a hleděním, sobě nebo jiným škoditi může*. Ed. František Chudoba. Praha: Karel Reichl.
- Cassirer, Ernst. 1994. *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Frankfurt am Main: Fischer.

- Cassirer, Ernst. 1996. *Filosofie symbolických forem I–II*. Praha: Oikoymenh.
- David, Zdeněk V. 2001. „Národní obrození jako převtělení Zlatého věku“. *Český časopis historický* 99, 2001: 486–518.
- van Dülmen, Richard. 1993. *Gesellschaft der frühen Neuzeit. Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- Foucault, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Foucault, Michel. 2003. *Dějiny sexuality II. Užívání slasti*. Praha: Herrmann & synové.
- Geertz, Clifford. 2001. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Halama, Jindřich. 2003. *Sociální učení českých Bratří 1464–1618*. Brno: CDK.
- Hardach-Pinke, Irene. 1986. „Zwischen Angst und Liebe. Die Mutter-Kind-Beziehung seit dem 18. Jahrhundert“. Pp. 525–590 in: Jochen Martin – August Nitschke (eds.): *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*. Freiburg – München: Karl Alber.
- Hörning, Karl H. 2004. „Kultur als Praxis“. Pp. 106–118 in: *Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Hrejsa, Ferdinand. 1912. *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*. Praha: Česká akademie.
- Hrejsa, Ferdinand. 1931. *Jan Szalatnay a jeho Paměti z doby toleranční*. Praha: Blahoslavova společnost.
- Chartier, Roger. 1985. „Text, Symbols, and Frenchness.“ *The Journal of Modern History* 57, 1985: 682–695.
- Kant, Immanuel. 1974. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.
- Klemens Plzeňský, Adam. 2008. „Rozkoš a zvule panenská“. Pp. 153–221 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Kowalská, Eva. 2007. „Problémy s konfesijnou identitou českých protestantů po roku 1781“. Pp. 364–381 in: Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Krois, John Michael. 2004. „Kultur als Zeichensystem“. Pp. 106–118 in: *Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2004. *Theodicea. Pojednání o dobroť Boha, svobodě člověka a původu zla*. Praha: Oikoymenh.
- Martinovský, Lukáš. 2008. „Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti“. Pp. 11–152 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Molnár, Amedeo. 1985. *Na rozhraní věků. Cesty evropské reformace*. Praha: Vyšehrad.
- Nešpor, Zdeněk R. 2005. „Srdce věřícího a srdce Páně ve východočeském tolerančním sektářství“. Pp. 127–138 in: *Srdce Ježíšovo. Teologie – symbol – dějiny*. Praha – Ústí nad Labem: Historický ústav AV ČR.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006. *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.

- Ratajová, Jana – Storchová, Lucie (eds.). 2008. *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Ratajová, Jana. 2008. „Panna a panenství / panice a panictví v české literatuře raného novověku“. Pp. 542–591 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Ratajová, Jana. 2009. „Manželství v české literatuře raného novověku“. Pp. 733–775. in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskursy manželství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Rejchrtová, Noemi. 1992. „Komenský – představitel českého specifika evropské reformace?“ *Český časopis historický* 90, 1992: 335–342.
- Rémond, René 2003. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Lidové noviny.
- Ricoeur, Paul. 2000. *Čas a vyprávění I. Zápletky a historické vyprávění*. Praha: Oikymen.
- Storchová, Lucie. 2008. „Gender a přirozený řád v českojazyčných diskurzech vdovství, panenství a světectví raného novověku“. Pp. 508–541 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Storchová, Lucie. 2009. „Vedení manželství a etika sebe samé(ho) v českých preskriptivních spisech 16. a 17. století.“ Pp. 776–820 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskursy manželství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Tinková, Daniela. 2004. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo.
- Troeltsch, Ernst. 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, Ernst. 1934. *Z dějin evropského ducha*. Praha: Historický klub.
- Urbánek, Vladimír. 2008. *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice: Historický ústav FF JČU.
- Yates, Frances A. 1997. *Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Yates, Frances A. 2000. *Rozenkruciánské osvícenství*. Praha: Pragma.
- Žalanský, Havel Phaëton. 2008. „Ku poctivosti a k potěšení početnému pohlaví ženskému“. Pp. 359–383 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Žalanský, Havel Phaëton. 2009. „Knížka o ctnosti anjelské, totiž o čistotě duše i těla, ctnosti ze všech nejkrásnější a nejdůstojnější, ve všech třech státech, panickém, manželském i vdovském, velice potřebná všem poctivým mládencům, pannám, manželům a manželkám, vdovcům a vdovám k spasitelnému vynaucení sepsaná a vydaná“. Pp. 491–561 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskursy manželství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.



**Luboš Kafka – Tomáš Petráň:
Betlemáři**

Kapitoly z historie a současnosti tvorby betlémů
Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Praha 2009. 223 s., anglické resumé.
Příloha 2 DVD, Cinepoint 2009.

Kniha je věnována problematice českého betlémářství, především tvorbě současných tvůrců, kteří rozvíjejí historické tradice výroby i stavění betlémů. Publikace obsahuje 2 DVD s 8 dokumentárními filmy o betlémích a betlémářích, v české a anglické verzi (Mechanické betlémy, Betlémy z Ústí nad Orlicí, Králícké betlémy, Rodinná tradice, Třeštské betlémy, Betlémy z těsta i másla, Příbramské jesličky, Čas nad betlémy).

ISBN 978-80-87112-21-2
CENA: 300 Kč

Objednávky vyřizuje: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.,
Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, tel.: 234612611, e-mail: gergelova@eu.cas.cz.



**Matěj Kratochvíl:
Lidová hudba v Československu 1929–1937.
Nahrávky Fonografické komise České akademie věd a umění**

Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Praha 2009.
Soubor 5 CD + textová část česky a anglicky, 101 s.

Etnologický ústav Akademie věd ČR, v. v. i., vydává unikátní kolekci nahrávek lidové hudby Čech, Moravy, Slezska, Slovenska, Lužice a Podkarpatské Rusi, které vznikly v letech 1929–1937. Tyto nahrávky pořídila Fonografická komise, na jejíž činnosti se podílely významné osobnosti z oblasti národopisu, lingvistiky i dalších oborů. Z mnoha hodin záznamů ovšem tehdy bylo zveřejněno jen několik málo ukázek.

Na pěti CD je představen reprezentativní výběr z lidové hudby zaznamenané Fonografickou komisí. Nahrávky k vydání připravil pracovník Etnologického ústavu Matěj Kratochvíl, který je také autorem studie doprovázející CD.

ISBN 978-80-87112-20-5
CENA: 450 Kč

Objednávky vyřizuje: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.,
Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, tel.: 234612611, e-mail: gergelova@eu.cas.cz.



**Nosková, J. – Ferencová, M. – Pelc, M. – Machek, J. – Košťálová, K.
– Darulová, J. – Weger, T. – Drápala, D. – Bočková, H. – Popelková, K.
– Zajonc, J. – Bitušíková, A. – Vrzgulová, M.:**

Paměť města. Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19.–21. století.
Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., pracoviště Brno, Statutární město
Brno – Archiv města Brna, Ústav etnologie SAV, Brno 2009. 407 s.

Dvěma tématy, která tvoří základní osy kolektivní monografie, jsou paměť a město jako specifické prostředí. Geograficky zahrnuje monografie města v České republice, na Slovensku a na polsko-německé hranici. Tematicky je kniha rozčleněna do tří částí, které se věnují jednak problematice vytváření, sdílení, šíření a uchovávání obrazu města a využívání představ o minulosti města při jeho prezentaci na veřejnosti, jednak explicitně osvětlují vytváření lokálních městských identit a jejich vztah k paměti a konečně se zabývají historickými zlomy a transformačními procesy a jejich dopadem na strukturu městské populace, na společenský život v městech a na veřejná prostranství. Spojitost mezi jednotlivými kapitolami spočívá v první řadě v jejich zaměření na urbánní prostor. Propojení mezi kapitolami však existuje i prostřednictvím problému „paměti města“, který lze chápat jako metaforu pro formy šíření či sdílení reprezentací v městském prostoru. Některé autory zajímají procesy šíření reprezentací a prostředky jejich distribuce, jiné autory samotné reprezentace, popřípadě jejich využívání k různým cílům (včetně politických), někteří zase tyto reprezentace (ve formě vzpomínek) využívají při rekonstrukci minulosti.

ISBN 978-80-87112-22-9, 978-80-86736-17-4
CENA: 222 Kč

Objednávky vyřizuje: helena.svobodova@iach.cz.

DOBROVOLNICTVÍ V KONTEXTU ŽIVOTNÍ DRÁHY DOBROVOLNÍKŮ¹

Tereza Pospíšilová

Fakulta humanitních studií UK, Praha

Volunteering in the Context of the Life-Course of Volunteers

Abstract: Volunteering is a topic that is so far neglected within the Czech academic community. The article focuses on formal volunteering. Based on a review of volunteering literature, we pose the question whether the meaning and experiences of volunteering relate to the life stages of volunteers; emphasis is placed on the relation of volunteering to employment. The research is based on interpretative paradigm and qualitative research methodology. Based on semi-structured interviews, we show that volunteering relates to the course of life and employment in a crucial way. The key category is leisure time, in which volunteering takes place and which is in interviews portrayed in tension with time devoted to necessary duties (such as work and care for small children). Voluntary activity is defined by volunteers as a leisure-time (free time) activity and as above their obligatory duties. Thus, volunteering is neither a simple outcome of specific motivations or values, nor the result of some objective state (such as a certain number of hours per week away from work or childcare). In conclusion, we present a pilot conceptual scheme for the future research of volunteering in the context of the life course of volunteers.

Keywords: *civil society; volunteering; leisure; life course*

¹ Studie vznikla díky podpoře ze specifického výzkumu Fakulty humanitních studií UK, projekt č. 11/SV/2009. Předkládaný článek je součástí mezinárodního projektu *The Patterns and Values of Volunteering* (červen 2009 až prosinec 2010), který vede Národní dobrovolnické centrum Hestia a na kterém se mj. podílí Katedra studií občanské společnosti FHS UK. Tento projekt je financován Finančními mechanismy EHP a Norska a státním rozpočtem České republiky prostřednictvím Fondu pro podporu výzkumu.

Dobrovolnictví jako dobrovolná práce pro druhé bez nároku na finanční odměnu patří do sféry altruistického jednání. Tento článek se zaměřuje na takzvané formální dobrovolnictví, kde je dobrovolná činnost vykonávána pro organizaci nebo prostřednictvím organizace. Dobrovolnictví je předmětem rozsáhlé odborné literatury ve studiích neziskového sektoru a občanské společnosti, kde je studováno především jako činnost charakteristická pro neziskový sektor nebo jako projev občanské angažovanosti. V tomto článku naproti tomu kládeme důraz na dobrovolnictví jako činnost uskutečňovanou v kontextu životní dráhy a placené práce dobrovolníků. Narozdíl od kvantitativních šetření, která v oblasti studií neziskového sektoru a organizované občanské společnosti převládají, zde volíme interpretativní paradigma a kvalitativní metodologické přístupy. Předkládaný článek referuje o výsledcích výzkumu,² jehož cílem bylo zjistit, zda jsou události životní dráhy a vztah k placené práci podstatné pro porozumění tomu, jak své dobrovolnictví vnímají lidé, kteří se mu věnují. Šlo o pilotní studii, jejímž cílem bylo zjistit, zda zde existují podstatné souvislosti, a navrhnout konceptuální rámec, který by to zohlednil.

V české odborné literatuře je dosud dobrovolnictví tématem stojícím mimo zájem akademických disciplín. Dosud vyšla jediná systematická, převážně kvantitativní studie (Frič 2001) a dále se tématem zabývají především odborníci, kteří se věnují řízení a propagaci dobrovolnictví v naší zemi (Tošner – Sozanská 2006).

Teoretická východiska

V odborné literatuře z oblasti studií neziskového sektoru a občanské společnosti převažují tři koncepte formálního dobrovolnictví. Za prvé, dobrovolnictví je zkoumáno jako klíčový zdroj nestátního neziskového sektoru (Salamon – Sokolowski 2003), můžeme tedy hovořit o neziskovém paradigmatu (Rochester 2006: 4). Za druhé, dobrovolnictví je vnímáno jako základ občanské společnosti – i když zde se dobrovolnictví někdy chápe spíše jako občanská participace či politická kultura (např. Putnam 1995; Howard 2000) –, můžeme tedy hovořit o paradigmatu občanské společnosti. Třetí koncepte pojímá dobrovolnictví jako prosociální chování a převažuje v sociálněpsychologické literatuře

² Na sběru dat a prvních krocích analýzy spolupracovaly studentky magisterského programu Studia občanské společnosti Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze Jana Aglerová, Jana Bělohávková, Miroslava Chytilová, Lucie Janušová, Monika Redmerová, Dina Sládková, Magdaléna Strouhalová, Magdalena Špačková, Veronika Šulcová, Linda Tichotová-Fryčová, Lenka Uрманová.

(Penner 2002; Finkelstein – Penner – Brannick 2005, Fetchenhauer 2006). Někde na průsečíku těchto přístupů se nachází dosud jediná ucelenější práce o dobrovolnictví v České republice (Frič 2001).

Podle Dekkera a Halmana najdeme v definicích dobrovolnictví tři společné prvky: je nepovinné, je neplacené, je ve prospěch druhých (Dekker – Halman 2003; autoři navazují na Cnaan 1996). Například Penner definuje formální dobrovolnictví jako dlouhodobé, plánované a svobodně zvolené prosociální chování, které je bez nároku na odměnu a ve prospěch cizích druhých osob a které se odehrává v kontextu organizace (Penner 2002). Pro Pennera je podstatné, že dobrovolná práce není prací pro blízké osoby (rodina, přátelé), protože taková pomoc obvykle obsahuje silný prvek recipacity a pocitu povinnosti, není podle něj tedy svobodně zvolená. Organizační kontext zdůrazňuje, protože umožňuje vytvořit vztah s prakticky neznámými lidmi. Jak však poukazují Dekker a Halman, dobrovolnost, bezplatnost ani prospěšnost pro druhé nejsou jednoznačná a jednoduchá kritéria (Dekker – Halman 2003; srov. Rochester 2006).

Jednu oblast studií dobrovolnictví představuje analýza hodnot a motivací spojených s dobrovolnictvím (Dekker – Halman 2003; Wilson 2000), kterou zde ponecháváme stranou. Jedním z hlavních důvodů je, že podstatná část této literatury vychází z kvantitativních empirických šetření motivací dobrovolníků a jejich důvodů pro zapojení do dobrovolné činnosti. Typicky je přitom analýza motivací vytržena z kontextu dalších faktorů, jako jsou: širší kontext společenských struktur (příležitosti a omezení), sociální síť dobrovolníků, jejich interpretace vlastní identity a biografie nebo faktory, na které klademe důraz v tomto článku – životní dráha a zaměstnání.

V předkládaném textu používáme koncept životní dráhy jako kontext pro porozumění dobrovolnictví v lidském životě a nemáme ambice zařadit se do studií životní dráhy či životního běhu (*life course*) (Elder 2003; George 1993, 2003). Nutno říci, že ve výzkumech dobrovolnictví není perspektiva životní dráhy úplnou novinkou. V celkovém počtu studií si jen nemnohá panelová šetření kladou za cíl popsat souvislost mezi dobrovolnictvím a etapami či událostmi životní dráhy (jako je školní docházka, zaměstnání, sňatek, děti, důchod apod.) a takové souvislosti skutečně potvrzují (Rotolo 2000; Mutchler – Burr – Caro 2003; Oesterle – Johnson – Mortimer 2004). Ve shodě s těmito autory předpokládáme, že každá životní etapa staví člověka do určitých rolí a že s nimi souvisí určité typy činností, očekávání a povinností, které potom ovlivňují možnost věnovat se dobrovolné práci.

Dále je pro nás podstatné, že se perspektiva životní dráhy zaměřuje na lidský život jako celek, nebo alespoň na některé jeho sousledné fáze. To je přístup neobvyklý v literatuře, která se věnuje dobrovolnictví. I tam, kde je zájem vysvětlit dlouhodobou angažovanost v dobrovolné práci (Piliavin – Callero 1995; podle nich Penner 2002; Finkelstein – Penner – Brannick 2005), není zkoumáno dobrovolnictví v celém životě dobrovolníka. Celkově vzato, ve studiích dobrovolnictví dominují průřezová kvantitativní šetření (kde se zjišťuje dobrovolnictví v posledních 4 týdnech nebo 12 měsících). Od obvyklého kánonu dobrovolnické literatury se tedy odkláníme jak zájmem o celý život dobrovolníků, tak tím, že jsme při sběru a analýze dat použili kvalitativní metody a vycházíme z interpretativního paradigmatu.

Sociologie práce si v kontextu procesů modernizace a individualizace všimá proměn role práce ve společnosti a v životech lidí, např. roztržiténosti pracovních kariér a nutnosti konstruovat svoji vlastní pracovní dráhu (Heinz 2003). Mnohé z těchto úvah jsou relevantní i pro dobrovolnou práci, přesto se teoretická literatura o dobrovolnictví promýšlení vztahu k placené práci vesměs vyhýbá (jednou z výjimek je přehledová stať Wilson 2000). Čeští odborníci na dobrovolnictví dokonce doporučují spojení „dobrovolná – práce“ nepoužívat, protože to pojem dobrovolnictví komplikuje odkazem k placené práci a s ní spojeným pracovněprávním předpisům (Toner – Sozanská 2006).³ Tento článek není teoretickou studií, která by takové ukotvení mohla nabídnout. Chceme však zjistit, zda konkrétní zkušenosti a vnímání dobrovolné činnosti dávají opodstatnění pro propojení úvah o placené a neplacené práci.

Metodologické volby

Naší prioritou bylo ověřit, zda je vůbec propojení mezi dobrovolnou činností na straně jedné a zaměstnáním a životní dráhou na straně druhé nosné, a načrtnout, jaké podoby toto propojení může mít. Těmto cílům vyhověly polostrukturované rozhovory, i když se dá říci, že nestačily na opravdu důkladné vyčerpání nastolených témat a že forma biografických rozhovorů by byla pro téma dobrovolnictví vhodnější. Bylo vedeno 12 rozhovorů v délce 45–90 minut. Jako výchozí struktura rozhovorů byla použita životní dráha dobrovolníků

³ Z hlediska praktického řízení a podpory dobrovolnictví (legislativa a administrativní podmínky) je vztah dobrovolnictví k zaměstnání podstatný a například v České republice není opomíjený (např. role dobrovolnictví v kontextu nezaměstnanosti, i když zde jde pouze o úzeji vymezené dobrovolnictví, legislativně ukotvené jako tzv. dobrovolnická služba zákonem č. 198/2002 Sb.).

(inspirovala jsem se přitom využitím grafů v kvalitativním výzkumu, jak to uvádí Miles – Huberman 1994). Na začátku dostali účastníci časovou osu od narození po současnost s vyznačeným rokem 1989. Do ní nejprve zakreslili základní životní události podle vlastního úsudku a poté do téhož grafu zakreslili důležité pracovní epizody. Nakonec vyznačili dobrovolnické epizody (tj. přibližně od kdy do kdy dobrovolně pracovali a kde).

Životní dráha tedy nebyla dávána do vztahu s dobrovolnictvím explicitně (otázkami v rozhovoru), ale pouze tím, že byla obsažena v základním grafu. Chtěla jsme vidět, nakolik budou respondenti při vyprávění o dobrovolné činnosti sami případně k životním událostem odkazovat. Důležité také je, že graf sloužil jako vodítko rozhovoru – urychlil jej a zřehledňoval vyprávění. Nad grafem se odvíjel rozhovor s předem připravenými, ale volně kladenými otázkami o vývoji dobrovolnické dráhy.⁴

Výběr vzorku byl záměrný. Protože výzkum mířil na formální dobrovolnictví, podmínkou výběru byla dobrovolná činnost prostřednictvím nestátní neziskové organizace po roce 1989. Do vzorku jsem se dále snažila zahrnout jak dobrovolníky pro „tradiční“ typ organizací (sport, kultura, hobby a rekreace, tedy oblasti, kde fungovaly organizace již před rokem 1989), tak pro „nové“ organizace v oblasti poskytování sociálních a zdravotních služeb, ochrany lidských práv apod., které vznikly po roce 1989. Tradiční a nové organizace se podle Friče pojí s odlišným způsobem fungování, například ve vztahu k mobilizaci veřejnosti (Frič 2001), a tradiční organizace mají na rozdíl od nových obvykle masovou základnu členů – tedy potenciálních či reálných dobrovolníků.

Ve vzorku máme z tradičních organizací jen menšinu dobrovolníků (4 ze 12), což částečně vyplývá ze způsobu oslovení respondentů. Získaly je z okruhu svých kontaktů studentky oboru Studia občanského sektoru FHS UK, které se mnou na výzkumu spolupracovaly (ve třech případech jsem využila kontaktů přes Národní dobrovolnické centrum Hestia). Přitom organizace v oblasti sportu, hobby a rekreace se s pojmem občanská společnost (občanský sektor) obvykle příliš neidentifikují. Tím je dáno určité specifické zaměření

⁴ Tázali jsme se: 1. na každou dobrovolnickou zkušenost (proč začala, proč skončila, stručně jakou práci obnášela, co to znamenalo pro respondenta); 2. na to, zda dobrovolníci vidí své dobrovolné zkušenosti jako celek, jako směřování; 3. explicitně na volby – jedna dobrovolnická zkušenost po druhé (proč se rozhodli právě pro tuto práci); 4. na to, zda dobrovolnické aktivity nějak souvisely s placenou prací a jak; 5. na jejich zkušenost s dobrovolnictvím před rokem 1989, a jak tato zkušenost ovlivnila jejich současný vztah k dobrovolnictví. Poslední téma však není v tomto textu analyzováno.

výzkumného vzorku, se kterým je nutno počítat při interpretaci rozhovorů (upozorňuji na to v poznámce, kde to považuji za nutné).⁵

Vzhledem k tomu, že nás zajímala životní dráha a pracovní kariéra, byl výběr zaměřen na starší respondenty, přibližně nad 45 let. Z hlediska vzdělání bylo zvoleno homogenní vzorkování a osloveni tedy byli dobrovolníci s vysokoškolským nebo středoškolským vzděláním (maturita). Zahrnutí lidí s nižším vzděláním by v malém plánovaném vzorku dvanácti interview již znamenalo příliš velkou heterogenitu a znesnadnilo by analýzu.⁶ Z hlediska pohlaví jsem usilovala o stejné zastoupení mužů a žen. Víra a náboženská praxe, členství v církvi a podobně jsou komplexním faktorem, na jehož vlivu na dobrovolnictví se literatura neshoduje. Při výběru vzorku jsem proto toto hledisko nechala stranou. Celkovou skladbu účastníků výzkumu včetně některých sociodemografických charakteristik uvádí tabulka 1 v příloze.

Rozhovory byly nahrávány a byl pořízen doslovný přepis. Účastníci výzkumu byli anonymizováni a všechna jména a názvy byly změněny.⁷ Citáty použité v článku vychází z mírně upravené verze transkriptů (došlo k redukci tzv. slovní vaty, k vynechání načatých vět, které nenesly vlastní význam, a k částečnému převedení mluveného projevu účastníků do spisovné češtiny). Přepisy jsem podrobila otevřenému kódování (Strauss – Corbinová 1999), bez předem stanovených kódů. Optika, kterou jsem texty četla, však již byla formována výzkumnými otázkami (tj. zaměřením na vztahy životní dráhy, zaměstnání a dobrovolné činnosti). Z důležitých kategorií vznikla kostra analytického příběhu (Švaříček – Šedová 2007: 239), kterou jsem v procesu psaní článku rozvíjela jednak s ohledem na primární data (rozhovory) a jednak s využitím dalších teorií, konceptů a dat. První verze článku se obohatila a částečně verifikovala díky zpětné vazbě zúčastněných studentek.

⁵ Cílem výzkumu nebylo rozlišit dva typy dobrovolnictví, tradiční a nové, proto jsem se tomu nevěnovala ani při analýze. Přitom do způsobu, jakým dávali dobrovolníci do vztahu své zaměstnání a dobrovolnictví nebo svůj životní běh a dobrovolnictví, se to nijak výrazně nepromítlo.

⁶ Z dosavadních výzkumů v Česku a v zahraničí víme, že formální dobrovolnictví je záležitostí lidí s vyšším vzděláním (Egerton – Mullan 2008; Wilson 2000; v Česku STEM 2004).

⁷ Za konkrétní názvy organizací je použito *Organizace*; podobně fungují slova *Sport* či *Město*.

Výsledky analýzy

Dobrovolnictví a životní dráha

Jak ukáže následná analýza, vyprávění o dobrovolné činnosti se úzce váže na strukturu času a dobrovolnictví se zásadním způsobem definuje jako volnočasová aktivita. Již sám tento fakt nepřímě, ale pevně veazuje dobrovolnictví do životní dráhy a jejích etap, které se liší mimo jiné právě strukturou času, kterým jedinec disponuje, a strukturou aktivit, ke kterým jej využívá. Považuji to za klíčové zjištění výzkumu a budeme se k němu proto z různých úhlů pohledu vracet.

Dobrovolníci zmiňovali řadu životních událostí, ale většinu z nich nedávali do explicitního vztahu k dobrovolnictví.⁸ Přesto se objevila tři životní období, která ve vztahu k dobrovolnictví hrála i v našich relativně krátkých rozhovorech podstatnou roli: mládí/doba studií; děti/rodina; a důchod. Rovnou je nutno dodat, že z těchto tří období právě doba s malými dětmi hrála ve vyprávěních většiny žen ve vztahu k dobrovolnictví klíčovou a opakovaně popisovanou roli, takže její rozsah v našich datech je ve srovnání s dalšími dvěma mnohem větší.

Zaměstnání, na které jsme se ve výzkumu zaměřili jako na „placenou práci“ v kontrastu k dobrovolnictví jako „neplacené práci“, se ve vyprávěních dobrovolníků projevovalo hlavně jako specifická životní okolnost, která vymezuje prostor pro dobrovolnictví. Jinými slovy, v rozhovorech nehrálo skoro žádnou roli to, že dobrovolnictví je neplacené, kdežto zaměstnání placené, ale spíše to, že zaměstnání je povinnost a nutnost, která tím pádem vymezuje čas otevřený pro dobrovolnictví (ale o tom v dalších částech článku).

Mládí je období v naší zemi pro většinu vysokoškoláků a středoškoláků specifické tím, že nemusí pracovat pro obživu a především studují (což platilo o to více v době před rokem 1989, ke které naši dobrovolníci odkazují, když zmiňují mládí). Ve srovnání s lidmi v zaměstnání více disponují volným a flexibilním časem, který jim umožňuje se věnovat dobrovolnictví:

⁸ Mezi životní události zmíněné v rozhovorech patřila emigrace, vyloučení z Komunistické strany, základní vojenská služba, křest, vstup do církve, opatření bytu, odchod do důchodu a tak dále. Tyto události jsem ve vztahu k dobrovolnictví neanalyzovala především proto, že účastníci sami vliv těchto událostí na dobrovolnou práci v rozhovoru vůbec nerozvíjeli (a menší hloubka a délka vyprávění to ani neumožnila).

Já, protože jsem byl študák, no tak jsem teoreticky měl nejsnazší šanci se jako vyvlíknout z nějaký povinnosti, narozdíl od chlapa, kterej v tom vedení seděl vedle mě, nebo jsme tam seděli spolu, a měl píchačky, že jo. Tak ten prostě jako velmi těžko mohl někam odejít... (Ondřej)

A já jsem tam se i hodně angažovala v tom, že jsem se o tom dobrovolnictví hodně dozvěděla, protože v té době to bylo že jsem byla jedna z nejmladších tam, který se na tuhleto práci přihlásili, takže ve chvíli, kdy přicházely nabídky z nějakých organizací, buď jako na školení, na informování o tom, co dobrovolnictví je, tak většinou jsem tam putovala za tu organizaci já, a tím jsem se jako seznamovala dál a dál s tím, co to je... (Miriam)

Podobně po odchodu do důchodu obvykle přibude čas, ve kterém není nutné pracovat pro obživu, a otevírá se tak možnost pro dobrovolnou činnost:

Přemýšlel jsem taky o práci pro seniory nebo s dětmi, ale spíš až v důchodu, až zase budu mít pocit, že nemám co dělat. (Karel)

Období studií v mládí a stejně tak doba v důchodu jsou životní etapy, které nejsou tolik zatížené povinnostmi jako etapy jiné – především život v zaměstnání a pro ženy péče o malé děti. Obě tyto etapy byly v rozhovorech s dobrovolníky přítomny podstatně více než doba studií a doba důchodu, proto se jim mohu věnovat ve větším detailu.

Narození dětí je ve všech vyprávěních důležitou událostí, ale ve vztahu k dobrovolnictví děti nehrály u mužů prakticky žádnou roli. Naopak ve vyprávěních žen hrají roli klíčovou. Z vyprávění dobrovolnic je zřejmé, že děti určují časový režim, ve kterém se matka pohybuje a ve kterém může vykonávat jakoukoli aktivitu. Děti, respektive jejich věk, zde funguje jako omezení – či spíše vymezení – časového režimu matky; určují, kdy žena s dobrovolnou činností musí skončit a kdy se jí zase může začít věnovat:

TA:⁹ A proč jste s tím skončila? UC: Tak, byla jiná moje životní etapa, jako bylo to tak, že jsem to opouštěla bez jakýchkoli křivd, ale bylo to, že pak jsem měla před svatbou a věděli jsme, že chceme děti. (Miriam)

⁹ Zkratka TA znamená v textu tazatelka a zkratka UC znamená účastník či účastnice výzkumu.

Ale určitě tady rok 95, to byla doba, kdy bylo mému staršímu synovi 2,5 roku a tehdy jsem se začala aktivně zajímat o založení mateřského centra, které jsem pak v roce 98 založila. A tady bych řekla, začalo moje dobrovolnický působení. (Jana)

Zatímco děti z hlediska časového režimu fungují jako omezení dobrovolné činnosti matky, v jiných ohledech mohou fungovat jako povzbuzení dobrovolnictví. V našich rozhovorech děti povzbuzují dobrovolnictví rodičů ve třech takových ohledech. Za prvé, od dětí (respektive jejich věku) se odvíjí zájem rodiny:

Když jste byly vy už děti a chtěly jste mít nějaký ty pejsky, tak jsme si samozřejmě vybrali nějaký ty lovecký plemena ... Což znamenalo složit s nimi myslivecký zkoušky. No tak jsem měl jedinou možnost. Ten mysliveckej svaz tehdy, komunistický, mně nabídnul, že můžu být na výjimku členem, ale jenom jako chovatel loveckých psů. (Vojta)

A někdy v roce 2003 vlastně, jak tak ta moje dcera vyrůstala, tak jsme objevili článek, tuším v Mladý frontě, kdy, kde zvali na konkurs, respektive *Organizace* zvala na konkurs na získání stipendia na roční pobyt do Německa. (Monika)

Za druhé, děti vtahují rodiče – v našich rozhovorech však pouze matky – do svých aktivit, někdy vysloveně jako pomocníci:

A vlastně ta moje dcera, když se vrátila z toho Německa, tak se okamžitě úplně přirozeně zapojila do dobrovolnický práce v *Organizaci* a jak tak chodila domů, tak říkala, co se tam děje a co všechno je potřeba řešit, tak mě tam plynule zatahovala. (Monika)

(S) s tímhle narozeným dítětem, protože jemu bylo 7 a začal mně zaměstnávat takovým způsobem, že jsme se do toho ponořili oba dva, že tím žijem a začal mně zaměstnávat tím *Sportem*. ... Tak jsem se rozhodla samozřejmě pro to, že mu budu pomáhat ... (A)le myslím si, že kdyby moje dítě nehrálo takhle dobře, tak bych se tomu nevěnovala. Pro ostatní, cizí děti bych to nedělala až takhle naplno. Ten motor mám doma. (Lada)

Když začaly chodit děti do školek, tak se tam objevovaly čas od času oznámení: prosíme rodiče, aby přišli v sobotu hrabat zahradu, něco pro tu školku. A tam

jsem párkrát byla. Ale ne zase nějak moc často, neměla jsem to v sobě. Ale občas, spíš kvůli dětem. Ne aby ta školka jako taková byla lepší, ale protože tam chodí moje dítě, to asi bylo jediný spojení. (Kateřina)

Za třetí, děti pro své rodiče – v našich rozhovorech však pouze matky – otevírají svět:¹⁰ přináší nové informace, ponětí o možnostech, zprostředkovávají kontakty:

Tak mě tak plynule dostala do té dobrovolnický práce. A já sem zjistila, že to je hrozně fajn, protože to je organizace, která ty studenty jakoby vyváží, tak má hrozně blízko k mladejm lidem ... a mě to s nimi hrozně baví. Hrozně je to takový nabíječ a mají spoustu výborných nápadů dělat tam spoustu věcí, ke kterým bych se jako téměř 50letá matka nikdy nedostala. (Monika)

Dobrovolná práce je tak ve vyprávěních součástí specifické situace, která se vyznačuje otevřeností, možnostmi a svobodou volby. Péče o malé děti je v určité životní etapě matky povinností; představuje prvek nutnosti, která možnost dalších aktivit omezuje nebo uzavírá. Naproti tomu starší děti vtahují rodiče – především matky – do dobrovolné práce, a to jak po stránce obsahové (témata zájmu), tak po stránce sociálních sítí (pomocnice, kontakty).

Dobrovolnictví v „rodinné ekonomice“

Některé ženy dávají svoji dobrovolnou činnost do přímého vztahu k dělbě práce v rodině, což mně vedlo k širšímu názvu „rodinná ekonomika“. Rodinná ekonomika je ve hře jednak v momentě, kdy žena s dobrovolnou prací začíná a zvažuje, zda je to možné s ohledem na rodinu. A jednak v momentě, kdy žena přechází do zaměstnání, nebo tím směrem alespoň začíná uvažovat, a dobrovolnictví vnímá mimo jiné jako jakousi zkoušku na zaměstnání:

že – ono to bylo i dobrá zkouška na to, jak obstojí rodina, když se od ní budu vzdalovat. (Miriam)

¹⁰ Pojem „otevření“ či „otevřenosti“ (někdy explicitně v kontrastu k „uzavřenosti“, případně uzavřenosti do sebe) je v mnoha popisech dobrovolnické zkušenosti jeden z klíčových, nejen v souvislosti s rolí dětí.

Rodinná ekonomika má především finanční aspekt. Jde o to, kdo rodinu uživí a zda bude mít dostatek financí:

Taky je otázka ještě, jak dlouho by ta rodina vydržela, jak dlouho bych vydržela já nepřinášet domů žádné peníze. (Jana)

Za důležité považuji to, že finance představují tlak. Tlak, jehož absence definuje onu situaci, která se neslučuje s donucením a ve které se ve vyprávěních objevuje dobrovolná činnost:

Já jsem měla pocit, protože manžel podnikal a finanční tlak mně nijakým způsobem nenutil k tomu, abych nastoupila někam do zaměstnání, tak se mi to zdálo jako dobrá forma svůj čas věnovat nějaký organizaci. (Miriam)

Přitom nejde jen o pocit finančního zajištění. Jde vždy také o určité rozhodnutí v rodině, že někdo se bude věnovat dobrovolné činnosti. Dobrovolnictví se zde jeví jako aspekt dělby rolí v rodině:

Protože prostě mám muže, který mi od počátku umožnil dělat dobrovolnou práci, přestože ze začátku neměl žádné lukrativní zaměstnání, tak já jsem měla velkou svobodu se věnovat dobrovolný práci. On to jako – aby jako zajistil tu rodinu finančně a aby někdo z rodiny dělal něco nezištně. (Jana)

V jistém smyslu je tedy dobrovolná činnost záležitostí celé rodiny, protože „rodinná ekonomika“ vytváří některým členům rodiny pro dobrovolnictví prostor – prostor bez donucení, prostor svobody, a to ne jen jako jakýsi vedlejší důsledek modelu, kde muž je živitel rodiny, ale také skrze promyšlenou volbu, skrze alokaci altruismu v rámci rodiny (jeden pracuje zjiště a druhá nezištně).

K rodinné ekonomice lze přiřadit i momenty, kdy se o dobrovolnictví dětí hovoří jako o průvodním jevu dobrovolné činnosti matky:

(N)emůžu to ani posuzovat z pohledu na své děti, protože ty, když někde fungují, tak buďto to dělají proto, že jsem tam v tom aktivní já, takže nevím, nakolik to dělají ve prospěch dobrovolnický práce a nebo pomoc své matce. (Miriam)

Bylo to v souvislosti, jak se budovalo pracoviště. Tím, že jsem to založila, tak jsme sem hodně chodili, i s dcerami. Ony mi tady pomáhaly všeset obrázky, pomáhaly mi přenášet stoly a všechno možný. (Kateřina)

Ve stejné logice je dobrovolnictví dětí někdy vnímáno jako výsledek úsilí matky (například tím, jak dítě vychovává a zajišťuje po finanční stránce):

Až se to pěkně rozevívá (TP: rekapituluje dobrovolnictví ve svém životě). Stávám se i členkou organizací, zakládám něco a i jedna dcera, jedno to dítě se taky dobrovolně účastní aktivit, což by mohl být takový výsledek. Se mi to docela hezky rýsuje. (Kateřina)

Dobrovolná činnost se tedy v rozhovorech s dobrovolnicemi pojí se situací svobody, s absencí donucení. A takovou situaci často vytváří rodina pro některé své členy, ať již jako vedlejší důsledek rodinného modelu, kde muž je živitelem (a žena tedy může volný čas věnovat jiným činnostem) nebo (a také) skrze promyšlenou volbu, kde „dobro“ za rodinu vykonává jeden její člen, obvykle žena nebo děti.

Dobrovolnictví a zaměstnání v jednom čase

Zaměstnání a dobrovolná činnost spolu ve vyprávěních dobrovolníků nesouvisí skrze otázku platu či bezplatnosti (jak by se dalo z teoretické literatury čekat), ale nejmarkantněji tím, že se spolu vyskytují v jednom časovém poli, dělí se o jeden čas. Zdá se to samozřejmé, ale dobrovolníci o tom takovým způsobem v interview hovořit nemuseli. Kontakt dobrovolnictví a zaměstnání v jednom časovém poli se jako implicitní souvislost objevuje i ve vyprávění těch, kteří jinak souvislost mezi dobrovolnictvím a zaměstnáním vylučují.

Kontakt v časovém poli není paralelní existencí nebo koexistencí. Časové pole je omezené a tím, že se o ně zaměstnání a dobrovolná činnosti dělí, je vždy jedno na úkor druhého. V některých rozhovorech je to prostě konstatováno:

TA: Proč ses rozhodl toho nechat? UC: Protože jsem s tím začal, když jsem v práci neměl tolik práce a klientů. Jenže pak jich začalo být víc a já už na to neměl tolik času. ... Většinou jsem měl chuť dobrovolničit v době, kdy jsem se ve svojí práci necítil vytiženej. Takže jsem hledal možnosti, jak bejt užitečnej. (Karel)

Po tom, co jsme přišli do Prahy, jsem šla do textilu, takže v Jitexu, zkušebna na nitě. ... V sobotu se nepracovalo a já jsem mohla v sobotu jít do tý třídy, kde jsem vedla pionýry. (Marie)

Jindy je explicitně formulováno jakési pnutí¹¹ a nároky obou sfér na čas jsou portrétovány jako soupeřící:

Naopak, tady mi překážely ty aktivity (TP: dobrovolné), protože práce mě vyžadovala a já potřebovala trénovat. ... Měla jsem stašně hodnýho šéfa, kterej mně dvakrát týdně pouštěl na hodinu dopoledne ... Zrovna v té současný době mě to v podstatě brzdí v mé práci, abych tak řekla, protože já pak přijdu domu a dělám večer (TP: své zaměstnání). Honim si tu práci po jinejch dobách. ... Dokonce jsem před rokem i tu práci zvolnila. Měla jsem dvě firmy na účetnictví a už mám jen jednu, protože bych to nestíhala, protože se na sto procent věnuju sportu.“ (Lada)

Existence zaměstnání a dobrovolné činnosti v jedné struktuře časových možností je tak podstatná, že je ve vyprávěních jedním z klíčových znaků, které dobrovolnictví definují. Dobrovolná činnost je účastníky definována jako něco, co se odehrává po pracovní době a je ve vztahu k zaměstnání z hlediska času něčím navíc, něčím „bokem“. ¹² Mnohdy je to explicitně činnost ve volném čase:

TA: Pro jakou organizaci jste dobrovolně pracovala? UC: No to všechno bylo od mých 18, všechny takový ty, co nebylo přímo pracovní, ale bylo to všechno jako volný čas. Já jsem byla od těch 18 let vychovatelka. Takže to všechno bylo, že skončila pracovní doba, tak nějaký ty věci navíc,¹³ to všechno bylo dobrovolnictví, že jo. (Marie)

To, co děláme pro *Organizaci* a pro ty studenty tady děláme hodně rády, tak jako-by bokem, když nám na to vyjde nějaký čas. ... Protože si myslím, že když už si

¹¹ V době, kdy Lada podnikala a trávila 12–14 hodin denně v práci, se dobrovolné práci vůbec nevěnovala: „To se časově neslučovalo“.

¹² Píší „z hlediska času“, protože pro mnohé dobrovolníky je dobrovolná práce tím ústředním, o co se v životě snaží, nikoli zaměstnání.

¹³ Respondentka zde má na mysli i přesčas v práci. Zahrnutí přesčasů v zaměstnání do „dobrovolné práce“ je v našich rozhovorech spíše výjimkou, i když se třeba týká i lidí, kteří mají zaměstnání jako koníčka. Neplacené přesčas jsou místem kontaktu dobrovolné práce a zaměstnání, které by mělo být tématem dalšího výzkumu.

řeknu dobře, budu dělat toho dobrovolníka, budu ho dělat v téhle oblasti, tak pak se musím sama pro sebe rozhodnout, kolik tomu věnuji energie, kolik toho volného času. (Monika)

Tábory pro děcka, načerno, že, to tam všechno patří, do té skupiny dobrovolnictví, protože jsme to všechno dělali ve volném čase, ve svý dovolený. (Jiří)

Takže si vezmu třeba i dovolenou nebo nějaký volno a jdu teda tam dělat tu práci. (Miriam)

A podobně po odchodu do důchodu – s ukončením zaměstnání – vlastně mizí hlavní protipól dobrovolné činnosti, která tak (v případě některých dobrovolníků) může ovládnout pole zbylých aktivit:

86 jsem šla do důchodu, to je důležitý, a tím bylo všechno jako už dobrovolná práce, vlastně to, co jsem dělala celý život. (Marie)

Dá se tedy říct, že dobrovolnictví je z definice volnočasová aktivita, „způsob trávení volného času“ (Kateřina). Je to činnost, která se odehrává ve volném čase dobrovolníků. Pojetí dobrovolnictví jako volnočasové činnosti by odpovídaly také velmi časté reference dobrovolníků k tomu, že je jejich činnost „baví“, že jim přináší radost a že je pro ně zábavou:

Mně to bavilo. Mně bavilo být s těma dětma. V téhle době jsme si založili třeba i sjezdařskou školičku. Mně prostě bavila práce s dětma ... Mně to prostě bavilo a hlavně jsem byla na horách. To je prostě to, že jsem byla na těch horách, jo. (směje se) (Lada)

Dobrovolnictví mezi povinností a volností

Přesto jsem přesvědčená, že by se část dobrovolníků bránila zahrnout dobrovolnictví do volnočasových aktivit. Za prvé, čas je uváděn jako jedna z věcí, kterou dobrovolníci pro svoji činnost obětují, což se vzpírá pojetí volnočasových aktivit jako především zábavy a odpočinku (kde čas není obětí). Čas je (vedle peněz) hlavní náklad, který se v rozhovorech s dobrovolnictvím spojuje:

A to je samozřejmě zcela zadarmo, to stojí jenom čas a mě to stálo dojíždění. (Rostislav)

(D)dobrovolník je ten, který za to nechce plat a nabízí nějaký čas. (Miriam)

A co mně vzal? (TP: myšleno dobrovolnictví, metaforicky použil slovo „život“)
Vzal mně obrovský množství volného času. (Ondřej)

Dobrovolníci se vlastně vzpírají pořekadlu, že čas stojí peníze: oni nabízí čas a peníze za to nechtějí. Dobrovolnictví je v rozhovorech dále budováno jako činnost náročná, vyžadující energii a odhodlání. Klíčová charakteristika je přitom odpovědnost. Může to mít různé důvody, ale zdá se mi, že v kontextu vyprávění to má především odlišit dobrovolnou činnost od libovolné činnosti, od dělání věcí, jak se to hodí, a bez závazků – tedy vymezit dobrovolnictví jako zodpovědnou aktivitu:

(N)ěkdy je to tak, že lidi to vnímají jako dobrovolnou práci, čili nemusím nic, a to mě přijde taky blbý. (...) Když už se na to dám, nemůžu si říct, tak teďka zrovna se mi nechce, tak co bych tu dělala, je to dobrovolný, tak to dělat nebudu, udělám to příště, nebo příště udělám něco jinýho. To nejde, to mě přijde taky takový hodně nezodpovědný. (Monika)

A teď záleží na tom, jestli ten, kdo dobrovolníka dělá, jestli to bere s touhle hlubokou vážností, anebo jestli – protože to máme v tom názvu, Češi, že je to dobrovolný a proto to můžu dělat jakkoli nahodile – tak ten název vlastně sklouzává k tomu, že to nemusím brát třeba tak vážně. (Miriam)

Všimněme si, že dobrovolnictví – nebo přinejmenším určitá forma „vážného“ dobrovolnictví¹⁴ – je vnímána jako něco vysokého, vážného a zásadním způsobem společensky hodnotného:

V tom dobrovolnictví je rozdíl ... že už to prostě není má sousedská pomoc nebo pomoc v nějakém spolku, ale že to má určitou vážnost. (Miriam)

¹⁴ Vojta zde hovoří o své dobrovolné činnosti, kde mj. usiluje o záchranu českých loveckých plemen.

TA: Proč jste se rozhodla pro tuto práci? UC: Asi to bylo taky trochu vejš, nevím jak to přesně říct, že to byla možná taková emancipace občana. (Jana)

Ty plemena mají podle mě jakousi hodnotu, snad to nebude přehnaný, když řeknu kulturní. (...) Myslím si, že to má smysl držet, protože je to určitý bohatství. (Vojta)¹⁵

Dobrovolnictví je dále činnost spojená s pocitem určité povinnosti:

Když jsem se stal ředitelem *Institute*, což je kulturní instituce, byl jsem zván na různé akce, byl jsem zván i stát se jako členem něčeho a pomáhat tomu, tak to vyjde přirozeně. A já se domnívám, že jednak s věkem a jednak s tou funkcí ... Jsem povinněj. (Rostislav)

Zodpovědnost a pocit povinnosti můžeme vidět i v tom, že se dobrovolníci starají o to, co bude s prací bez nich, až skončí; starají se o pokračování:

To bylo velký štěstí mého života, že ta maminka druhá tam zůstala a do dneška to vede. Že kdyby v té době tam nebyl nikdo, kdo by byl ochotný to vzít celé na sebe, tak jsem tam do dneška uvázaná za nohu. Takhle jsem mohla svobodně odejít do jiný dobrovolný činnosti. (Jana)

Dobrovolná činnost je tedy některými dobrovolníky pojmána jako závažná práce, charakterizovaná pocitem povinnosti a odpovědnosti. Povinnost je však svazující, omezuje nebo vylučuje svobodu volby a tak vlastně dobrovolnictví diskvalifikuje; zůstává pak jen prací:

(J)akmile se to pro člověka stane rutinou a hlavně povinností, tak pak si říká: „Ježíš, prostě musím, musím, musím.“ O tom asi to dobrovolničení určitě tak úplně není, že to člověk dělá, protože musí. Hlavně to musí dělat, protože ho to baví, že mu to něco přináší. ... protože je ta práce nějak nastavena, my o tom furt mluvíme jako o práci, ona by to neměla bejt práce. (Monika)

¹⁵ Zaměstnání a dobrovolnou činnost vnímali jako něco zcela nesouvisejícího v našem výzkumu dva dobrovolníci, Vojta a Lada. Jsou to mj. jediní dva v našem výzkumném vzorku, kteří mají fakticky zaměstnání a dobrovolnou činnost *obsahově* zcela oddělené (myslivec a kynolog vs. architekt; trenérka *Sportu* vs. účetní).

Dobrovolníci tedy na jedné straně svoji činnost vyjímají z oblasti nezávazné zábavy a zdůrazňují zodpovědnost a pocit povinnosti, na straně druhé zdůrazňují, že nutnost dobrovolnictví neguje. Dobrovolnictví je některými dobrovolníky explicitně definováno jako činnosti nad rámec povinností:

Protože nakonec i ten, kdo dělá nějakou v uvozovkách manažerskou funkci, a nedělá jí jako svoje zaměstnání, tak je přece pořád jako dobrovolník. Protože dělá něco nad rámec svých povinností zaměstnaneckých, rodinných nebo občanských. (Ondřej)

(TP: vedení turistického oddílu jako dobrovolnická zkušenost) dejme tomu, člověka nějakým způsobem utváří k tomu, aby byl, nevím, jestli schopnej nebo ochotnej, dělat něco nad rámec své rodiny a svého zaměstnání. (Miriam)

K čemu jsme zde zatím dospěli? Dobrovolnictví je ve vyprávěních definováno jako činnost v čase, který je mimo sféru nutné povinnosti – především mimo zaměstnání (ale jinde třeba také mimo péči o malé děti). Dá se říci, že čas dobrovolnictví je především volný, svobodný čas, o jehož využití můžeme rozhodovat, a to přesto, že některé formy dobrovolnictví jsou vnímány jako velmi závažné a zavazující.

Dobrovolnictví a zaměstnání: společný obsah a síť

Zaměstnání je v rozhovorech jedním ze zásadních protipólů dobrovolnictví, možná nejzásadnějším. Mezi zaměstnáním a dobrovolnictvím lze dále najít v rozhovorech s dobrovolníky řadu spojitostí. Jednak jsou zde obsahové souvislosti: jde o to, že zaměstnání a dobrovolná činnost sdílí společné téma nebo se v nich vzájemně uplatňují získané zkušenosti, znalosti a dovednosti. A jednak jsou zde souvislosti vyplývající z propojené sociální sítě: jde o to, že zaměstnání a dobrovolná činnost sdílí kontakty nebo že sociální postavení v jedné oblasti se odráží v oblasti druhé.

Pokud dobrovolníci nějaké obsahové či síťové souvislosti zmiňují,¹⁶ vedou k různým podobám průniku mezi oběma sférami. Na jedné straně může dobrovolná činnost přímo vést k zaměstnání nebo v něj přerůst:

¹⁶ To vyplývá ze specifika našeho vzorku, který vybraly ze svých kontaktů studentky oboru Studia občanského sektoru.

Dali mi šestou třídu (TP: jako vedoucí Pionýra). Ty nikdo nechtěl, takový rošťáky, hrozně dobře jsme si rozuměli a všechno to bylo fajn. A potom, když jsem přišla po mateřský, tak mi říkal náš skupinář: Prosim tě, nechtěla by si změnit práci, že by si ten textil nechala a šla dělat placenýho skupináře. Já jsem se ptala, co to je. No, vlastně děláš tohle, pro celou školu. Tak jsem se přidala k těm na Praze 5, taková škola, dneska je to gymnázium. TA: Takže to bylo normálně placené? UC: Ten skupinář už byl placený a ten vedoucí, to bylo jako jenom k práci. (Marie)

Polovina dobrovolníků, se kterými jsme mluvili, má své současné zaměstnání právě v nestátním neziskovém sektoru.¹⁷ Nalezli tedy zaměstnání v sektoru, jehož jedním z definičních znaků je právě dobrovolnost, ale který je také zaměstnavatelem. Tito lidé poté v dobrovolné činnosti pokračují vedle svého zaměstnání podle toho, jak na to mají čas, obvykle jen příležitostně.

Na druhou stranu dobrovolná činnost může navázat na zaměstnání, ať již po obsahové stránce nebo skrze sociální síť. Tak v případě Rostislava se dobrovolná činnost odvozuje od určité pozice v zaměstnání. Neziskové organizace, které Rostislava angažují jako dobrovolníka a „do spousty aktivit (jej) tahají“, se vlastně snaží mobilizovat sociální síť, která se odvíjí od jeho pozice v zaměstnání:

No ale chtěj abych zůstal předseda, protože takový ty věci, jako je *Ministerstvo* a úřady, to vyřizuju já. ... Během pár let, už to pár let takhle jede. Máme peníze. Já jsem měl vynikající vztahy s Krajským úřadem, dostali jsme vysokou dotaci 100 tisíc korun, to je relativně vysoký. ... Taky v tom bylo i trošku ziskovost od těch lidí, který mě zvali. (Rostislav)

A kontakty fungují na obě strany. Je to sociální síť, která je využívána jak k pohybu směrem od zaměstnání k dobrovolným organizacím, tak obráceně. Během životní dráhy jednoho člověka se totiž spojitosti mezi zaměstnáním a dobrovolnou činností mohou proměňovat. Karel začal po emigraci v zahraničí pracovat jako dobrovolník v *Organizaci* a přes získané kontakty dostal nabídku zaměstnání. Po návratu do České republiky po roce 1989 se zase věnoval dobrovolné činnosti, která se tematicky odvíjela od jeho zaměstnání. Rostislav začal v mládí dobrovolně hrát divadlo a s tím tematicky souviselo jeho zaměstnání; v jiné životní etapě jej díky významné pozici v zaměstnání zvou do dobrovolných funkcí a činností; a konečně v důchodu si našel zaměstnání v neziskovém

¹⁷ Mezi našimi účastníky byli v důchodu jen dva (Rostislav a Marie).

sektoru s pomocí kontaktů, které získal během dobrovolné činnosti. Ondřej se vypracoval od dobrovolné činnosti jako vedoucí mládežnické skupiny k současnému zaměstnání jako ředitel centrálního ústředí organizace.

Dobrovolná činnost a zaměstnání tedy tvoří u některých dobrovolníků více či méně provázaný celek, ať již jde o sociální síť (kontakty a známosti) nebo o zkušenosti, znalosti a dovednosti, případně o zájmy a hodnoty, které se mohou projevit ve volbě zaměstnání i dobrovolné činnosti. Tyto souvislosti přitom hrají roli i tehdy, když člověk přechází z jedné životní etapy do druhé; síť a znalosti, které člověk získal, formují a umožňují jeho či její další (nejen) dobrovolnické možnosti:

A byl to kontaktní živý pořad s posluchači o tom, co to je občanské poradenství, a lidi volali a oni uměli radit a já jsem si říkal, to je krásná společnost, tam jsou takový chytrý lidi ... A když jsem vloni dělal konkurz sem, tak jsem si na to vzpomněl, když jsem viděl inzerát. Vždyť to je vlastně občanský poradenství, já znám Haničku. Tak jsem Haniče zavolaal, měl jsem ji ještě pořad v telefonním seznamu v mobilu a říkám jí: Haničko, já bych třeba šel teď do důchodu, tady vypsali konkurz na ředitele. (Rostislav)

V našem výzkumném vzorku byli jen dva dobrovolníci v důchodu¹⁸ a pro oba platí, že důchod nebyl nějaký zásadní předěl, například začátek nebo konec dobrovolnictví. Jde možná spíše o proměnu životní situace, o novou životní etapu a s tím spojené povinnosti a možnosti, což může a nemusí být motivem pro akceleraci dobrovolné činnosti nebo pro změnu její formy. Podstatné přitom je, že dobrovolná činnost mnohdy funguje vedle jakéhokoli zaměstnání či nezaměstnanosti (i vedle různých politických režimů):

Já jsem chtěl, nebo chci, skončit odchodem do důchodu s aktivní prací, v zaměstnaneckém poměru, ale nechci skončit odchodem do důchodu svoji angažovanost. (Jiří)

Tuhletu práci, o kterou vy se zajímáte, že to nebylo placený, tu jsem dělala celou tu dobu i při tom mytí nádobí. Takže jsme to hnedka obnovili a v tom roce 90 jsem i dvakrát měsíčně jezdila s mládeží do Německa na semináře, takže jsem jezdila jako tlumočnice zadarmo. ... Čili my jsme tu *Organizaci* dělali furt. (Marie)

¹⁸ Jde o podobu, jakou jsme měli možnost zkoumat u valné většiny účastníků našeho výzkumu; je však více než pravděpodobné, že jsou i jiné podoby dobrovolnictví.

Ukazuje se, že dobrovolná činnost je kontinuální okolností lidského života,¹⁹ spíše než *ad hoc* volbou. Těsně se přitom váže na životní etapy s jejich specifickou strukturou možností a povinnostmi (času volného a času zabraného nutnostmi) a není proto příliš užitečné ji studovat odděleně jako nějakou volbu či okolnost „z čistého nebe“.

Diskuse výsledků a závěr

Dobrovolnictví je předmětem rozsáhlé odborné literatury ve studiích neziskového sektoru a občanské společnosti, kde je pojímáno především jako činnost charakteristická pro neziskový sektor nebo jako projev občanské angažovanosti. V tomto článku jsme si naproti tomu kladli za cíl zjistit, zda nelze dobrovolnictví lépe porozumět jako činnosti uskutečňované v kontextu životní dráhy a placené práce dobrovolníků. Náš výzkum ukázal, že jak etapy životní dráhy, tak placená práce jsou pro interpretaci dobrovolné činnosti dobrovolníky důležité. Dále se ukázalo, že dobrovolnictví lze analyzovat velmi užitečně jako volnočasovou aktivitu. Z teoretických koncepcí, které jsme uváděli na začátku článku, se však tímto směrem neubírá žádná.

V rámci sekundární analýzy jsem proto *ex post* přidala koncepci kanadského sociologa Roberta Stebbinse, která se v oboru studií občanské společnosti a neziskového sektoru vyskytuje jako zcela marginální. Stebbins pojímá dobrovolnictví jako volnočasovou aktivitu a rozlišuje tři druhy dobrovolnictví, které se od sebe liší délkou trvání, komplexností a náročností. Seriózní dobrovolnictví je nejvíc náročné a komplexní a lze v něm hledat seberealizaci a smysl života; Stebbins proto používá ve spojitosti s ním pojem „volnočasová kariéra“ (Stebbins 1996, 2006). Jde přesně o ono vážné, vyšší dobrovolnictví, které jsme identifikovali v analýze a které v určitých ohledech existuje na jakémsi pomezí mezi zaměstnáním a volným časem. Zatímco Stebbins se věnuje i dalším způsobům trávení volného času (amatérská činnost a hobby aktivity), samotné téma času pracovního nebo jinak vázaného povinnostmi a času volného, jeho struktury a vnímání (konstrukce) ve vazbě na životní etapy ponechává stranou.

Víme, že nejčastěji udávaný důvod, proč se lidé nevěnují dobrovolné práci, je právě nedostatek času, a to jak v zahraničních průzkumech například ve Velké Británii či Kanadě, tak v České republice (Frič 2001; STEM 2004). V Česku

¹⁹ Jde o podobu, jakou jsme měli možnost zkoumat u valné většiny účastníků našeho výzkumu; je však více než pravděpodobné, že jsou i jiné podoby dobrovolnictví.

udává nedostatek času jako důvod přibližně 75 procent těch, kdo dobrovolně nepracují. To může mít objektivní základ v časové vytíženosti lidí. Víme, že vytíženost zaměstnáním se v různých zemích liší a v postkomunistických zemích jsou lidé velmi pracovně vytíženi. V ČR v průměru odpracují lidé o pět hodin týdně víc než ve Velké Británii a o sedm hodin víc než v Norsku (Dudová 2007: 35).²⁰ Také z hlediska subjektivního vnímání považují lidé v ČR svoji práci za vyčerpávající (ibid.: 39).²¹ Časová zaneprázdněnost je však příliš jednoduché vysvětlení a komplexnější analýza této problematiky dosud chybí.

Z našeho výzkumu vyplývá, že dobrovolnictví můžeme rozumět jako aktivitu, která se odehrává v určité struktuře času, tedy v čase rozděleném mezi nutné činnosti (jako je zaměstnání nebo péče o dítě) a činnosti ve volném čase. Přitom dispozice času vázaného povinnostmi a času volného pravděpodobně není přímočarě dána jeho objektivním množstvím, ale závisí na tom, jak člověk svůj čas vnímá a uspořádává. Toto „vnímání a uspořádávání“ (či sociální konstrukce) aktivit v čase souvisí s životní etapou člověka, která jej/ji staví do konkrétních situací a rolí. A jejich sociálně konstruované požadavky nutí člověka rozdělovat svůj čas a energii ve snaze dostát všem povinnostem, a přitom udržet svoji žádoucí identitu. Jsem přesvědčená, že dobrovolnictví není především otázkou objektivního množství času, který má člověk k dispozici, ale otázkou toho, jak své časové pole vnímá a strukturuje.

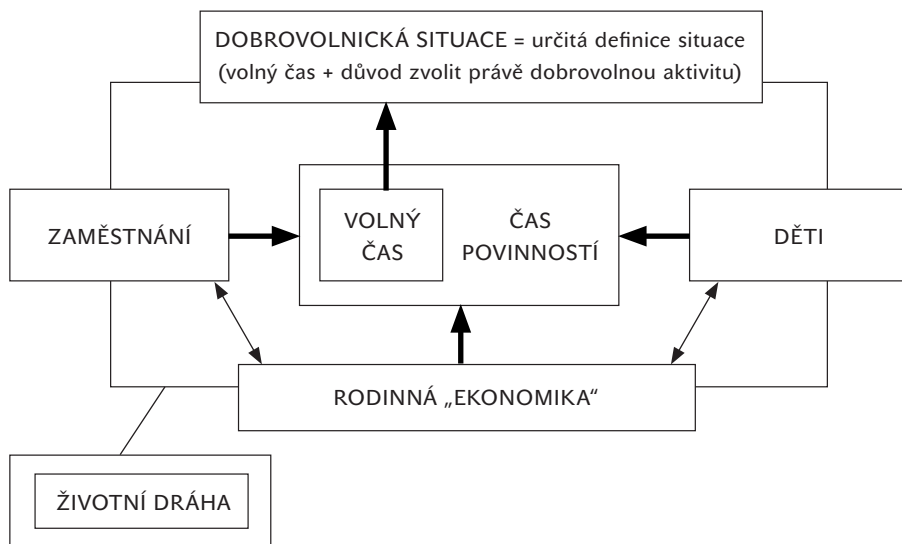
Zdá se tedy, že dobrovolnictví je specifická volnočasová činnost (a to přinejmenším stejně podstatně jako je činností neziskovou nebo občanskou). Stálo by za zvážení, zda dobrovolnou činnost v případě „vážného dobrovolnictví“ nepovažovat za jednu z aktivit, které se odehrávají na pomezí volného času a času povinností, protože ji není možné jednoznačně zařadit do jedné nebo druhé kategorie. Není důvod stavět do protikladu dobrovolnictví jako činnost závažnou a volný čas, ale zároveň se můžeme ptát, kolik povinností a odpovědnosti vlastně dobrovolnictví ještě snese, než se stane „jen prací“. Na detailnější analýzu a přesnější uchopení těchto otázek jsme však v tomto článku nevybudovali teoretické zázemí z oboru studií volného času, ani dostatečný empirický materiál.

Naše analýza dále naznačila, že je důležité soustředit se na celou rodinu, nikoli na jednotlivce, což je při zkoumání dobrovolnictví zatím opomenu-tá varianta. Mohli bychom použít buď hlubší biografická vyprávění, kde by byl

²⁰ To je dáno především malým rozšířením částečných úvazků v postkomunistických zemích: částečné úvazky v roce 2004 představovaly v EU-25 v průměru 17,5 %, zatímco v ČR využívalo částečný úvazek jen 4,7 % pracujících (Dudová 2007: 35).

²¹ Podle citovaného zdroje 55 % české populace považuje svoji práci za vyčerpávající.

dostatečný prostor pro vyprávění o rodině (o rodičích,²² partnerech a dětech), nebo vést rozhovory se všemi členy rodiny a konstruovat tak jakýsi rodinný obraz dobrovolnictví. Potvrdil se názor, že při studiu dobrovolnictví je třeba vzít jako jednotku analýzy rodinu (Wilson 2000: 234). Na druhou stranu záleží na tom, o co nám jde. Řada významů dobrovolnictví je víceméně individuálních nebo vázaných na individuální historii. Je nepochybné, že „rodinná ekonomika“ ve vztahu k dobrovolnictví funguje, a to především v životě žen, ale nemusí to být v každém ohledu významné.



Obrázek 1

Schematické znázornění vztahu mezi dobrovolnou činností a zkoumanými faktory

Obrázek 1 ukazuje, jak lze koncipovat vztah mezi dobrovolnou činností a faktory, které nás v tomto článku zajímaly. Klíčovou kategorií je zde volný čas, který existuje v sousedství a v napětí s časem zabraným povinnostmi. Tedy v napětí s časem, který je třeba věnovat povinnostem, jako jsou zaměstnání a péče o malé děti (v našem článku šlo o ně především, ale v individuálních biografiích dobrovolníků mohou být ve hře i jiné podstatné povinnosti). Jak zaměstnání,

²² Vlastní dobrovolnictví je vysvětlováno a rámováno často s odkazem na výchozí rodinu respondentů, která ve vyprávění figuruje jako determinanta hodnot a životního nastavení (co se v rodině dělalo a co se nedělalo, jací byli rodiče a jaké měli životní zkušenosti, k čemu explicitně vychovávali a vedli své děti).

tak péče o děti jsou součástí rodinné ekonomiky, tedy součástí dělby práce v rodině a případného vyjednávání a rozhodování o nich (což nebylo tématem našeho výzkumu, ale představuje to nosné téma pro budoucí výzkum).

Ve volném čase poté může vzniknout tzv. dobrovolnická situace, ve které se odehrává dobrovolná činnost. Je to situace, která existuje ve volném čase, ale to samo o sobě nestačí. Člověk musí mít dále důvod se věnovat právě dobrovolné činnosti ve volbě z jiných možných volnočasových aktivit. Obojí dohromady znamená, že situace je definována jako dobrovolnická, není to nějaký objektivní stav, který by nastal při určitém počtu hodin týdně k dispozici mimo práci a péči o děti či domácnost. Roli pochopitelně hrají hodnoty člověka a vlastní identita (které vynechávám, protože nebyly tématem článku).

Faktory jako zaměstnání, děti či rodina jsou zásadními okolnostmi, které utváří životní dráhu a jejichž vnímání se mění podle toho, v jaké životní etapě se člověk nachází. Proto jsem celý graf zarámovala právě perspektivou životní dráhy. Obrázek, který jsem vytvořila na základě výzkumu, považuji za nosné pilotní schéma, které by v budoucnu mohlo tvořit základ pro koncipování dalšího výzkumu v oblasti dobrovolnictví.

Pseudonym	Věk	Vzdělání	Děti	Dobrovolná práce pro NNO* – oblast	Zaměstnání v NNO
Kateřina	54	VŠ	2	vzdělávání	ne
Lada	54	SŠ	2	tělovýchova a sport	ne
Miriam	46	SŠ	4	duchovní formace, vzdělávání a charitativní činnost	ano
Alžběta	57	VŠ	2	humanitární pomoc	ano
Jana	44	VŠ	2	péče o děti; sociálně odborné poradenství	ano
Marie	76	VOŠ	2	zahraniční mobilita mládeže	důchodkyně
Monika	47	VŠ	1	zahraniční mobilita mládeže	ne
Ondřej	46	VŠ	2	volný čas dětí a mládeže	ano
Karel	59	VŠ	1	internetová poradna	ne
Rostislav	67	VŠ	2	kultura	ano, důchodce
Jiří	59	VŠ	3	humanitární pomoc	ano
Vojta	58	VŠ	3	myslivost	ne

Tabulka 1: Účastníci výzkumu

* NNO – nestátní nezisková organizace

Tereza Pospíšilová vystudovala sociologii na Fakultě sociálních věd UK v Praze a mezinárodní vztahy a evropská studia na Středoevropské univerzitě v Budapešti. Pracovala na výzkumech v Sociologickém ústavu AV ČR, v Centru teoretických studií UK a AV ČR, v Nadaci rozvoje občanské společnosti a od roku 2005 je členkou Katedry studií občanské společnosti Fakulty humanitních studií UK. Vydala knihu *Česká občanská společnost: po patnácti letech rozvoje* (2005).

Použitá literatura

- Cnaan, R. A. – Handy F. – Wadsworth. M. 1996. „Defining Who Is a Volunteer.“ *Non-profit and Voluntary Sector Quarterly* 25, 1996: 364–383.
- Dekker, Paul – Halman, Loek. 2003. „Volunteering and Values: An Introduction“. Pp. 1–12 in Paul Dekker – Loek Halman (eds.): *The Values of Volunteering. Cross-Cultural Perspectives*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Dudová, Radka (ed.) 2007. *Souvislosti proměn pracovního trhu a soukromého, rodinného a partnerského života*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Egerton, Muriel – Kilian, Mullan. 2008. „Being a Pretty Good Citizen. An Analysis and Monetary Evaluation of Formal and Informal Voluntary Work by Gender and Educational Attainment.“ *British Journal of Sociology* 59, 2008, 1: 145–164.
- Elder, Glen H. 2003. „The Emergence and Development of Life Course Theory. Pp. 3–19 in Jeylan T. Mortimer – Michael J. Shanahan (eds.): *Handbook of the Life Course*. New York: Kluwer Academic Publishers.
- Fetchenhauer, Detlet – Flache, Andreas – Bžunk, Abraham P. – Lindenberg, Siegwart (eds). 2006. *Solidarity and Prosocial Behavior. An Integration of Sociological and Psychological Perspectives*. New York: Springer.
- Finkelstein, Marcia A. – Penner, Louis A. – Brannick, Michael T. 2005. „Motive, Role Identity and Prosocial Personality as Predictors of Volunteer activity.“ *Social Behavior and Personality* 33, 2005, 4: 403–418.
- Frič, Pavol a kol. 2001. *Dárcovství a dobrovolnictví*. Praha: NROS + AGNES.
- George, Linda K. 1993. „Sociological Perspectives on Life Transitions.“ *Annual Review of Sociology* 19, 1993: 353–73.
- George, Linda K. 2003. „Life Course Research.“ Pp. 671–680 in Jeylan T. Mortimer – Michael J. Shanahan (eds.): *Handbook of the Life Course*. New York: Kluwer Academic Publishers.
- Heinz, Walter R. 2003. „From Work Trajectories to Negotiated Careers: The Contingent Life Course“. Pp. 185–204 in: Jeylan T. Mortimer – Michael J. Shanahan (eds.): *Handbook of the Life Course*. New York: Kluwer Academic Publishers.
- Howard, Marc Morjé. 2003. *The Weakness of Civil Society in Post-Communist Europe*. Cambridge: Cambridge UP.
- Miles, Matthew B. – Huberman, A. Michael. 1994. *An Expanded Sourcebook. Qualitative Data Analysis*. Thousand Oaks: Sage.

- Mutchler, Jan E. – Burr, Jeffrey A. – Caro, Francis G. 2003. „From Paid Worker to Volunteer: Leaving the Paid Workforce and Volunteering in Later Life.“ *Social Forces* 81, 2003, 4: 1267–1293.
- Oesterle, Sabrina – Kirkpatrick Johnson, Monica – Mortimer, Jeylan T. 2004. „Volunteerism during the Transition to Adulthood: A Life Course Perspective.“ *Social Forces* 82, 2004, 3: 1123–1149.
- Penner, L.A. 2002. „Dispositional and Organizational Influences on Sustained Volunteerism: An Interactionist Perspective.“ *Journal of Social Issues* 58, 2002: 447–467.
- Piliavin, Jane Allyn – Callero, Peter L.. 1995. *Giving Blood. The Development of Altruistic Identity*. Baltimore – London: Johns Hopkins UP.
- Putnam, Robert. 1995. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.
- Rochester, Colin. 2006. *Making Sense of Volunteering: A Literature Review*. London: Volunteering England.
- Rotolo, Thomas 2000. „A Time to Join, A Time to Quit: The Influence of Life Cycle Transitions on Voluntary Association Membership.“ *Social Forces* 78, 2000, 3: 1133–1161.
- Salamon, Lester M. – Sokolowski, S. Wojciech. 2000. „Institutional Roots of Volunteering. Toward a Macro-Structural Theory of Individual Voluntary Action.“ Pp. 71–90 in Paul Dekker – Loek Halman (eds.): *The Values of Volunteering: Cross-Cultural Perspectives*. New Yor: Kluwer Academic.
- Stebbins, Robert. 1996. „Volunteering. A Serious Leisure Perspective.“ *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 25, 1996, 2: 211–224.
- Stebbins, Robert. 2006. „Leisure Reflections... No 13. The Serious Leisure Perspective.“ *LSA Newsletter* 75, 2006: 6–8.
- STEM 2004. „Občanská společnost 2004“. Závěrečná zpráva z výzkumu zpracovaného v rámci projektu „Index občanské společnosti“.
- Strauss, Anselm – Corbinová, Juliet. 1999. *Základy kvalitativního výzkumu: Postupy, techniky, metody zakotvené teorie*. Boskovice: Albert.
- Švaříček, Roman – Šedřová, Klára a kol. 2007. *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*. Praha: Portál.
- Tošner, Jiří – Sozanská, Olga. 2006. *Dobrovolníci a metodika práce s nimi*. Praha: Portál.
- Wilson, John. 2000. „Volunteering.“ *Annual Review of Sociology* 26, 2000: 215–40.



Aktuálně vydávané dílo nemá v našich podmínkách obdoby. Autor se pokusil zmapovat moderní české, moravské a česko-slezské evangelické církve (a starokatolické církve) v zemském smyslu. Encyklopedie obsahuje popis jednotlivých sborů a církevních staveb Českobratrské církve evangelické (která vznikla spojením českojazyčných reformovaných a luteránů), někdejší Německé evangelické

církve, Slezské církve evangelické a Starokatolické církve. Zahrnuty jsou také evangelické sbory v Těšínsku, které po jeho rozdělení připadly Polsku. Součástí knihy je obšírná kapitola o vývoji českého, moravského a slezského evangelictví (a starokatolicismu) od 18. století do současnosti a uměleckohistorický rozbor evangelického církevního stavitelství v tomto období z pera historičky umění Blanky Altové. Připojeny jsou i mapy geografického vývoje evangelických církví (a starokatolické církve).

576 stran, váz., formát 205×240 mm.

Vydává KALICH, nakladatelství a knihkupectví, s. r. o.,
Jungmannova 9, 110 00 Praha 1.

První vydání, 2009.

Knihu si lze objednat na adrese: kalichknih@volny.cz

Přehled o produkci nakl. Kalich získáte na stránkách:
<http://kalich.evangnet.cz>

URBÁNNÍ DĚJINY A ZELENÝ PROSTOR

Peter Clark

University of Helsinki

Urban History and Green Space

Abstract: Czech urban historians discussed new research methods during lectures devoted to current trends in urban studies. Participants of the discussion included Donatella Calabi, Isabelle Backouche, Jaroslav Miller, and last, but not least, Peter Clark, who offered his lecture on green space in cities for publication. Appreciation of greenery in the city is presented as related to modernity, as such studied by urban historians only recently. The theme of the lecture is derived from the international project and book edited by Peter Clark and published by Ashgate in 2006.

Keywords: *comparative urban history; garden city allotment; gardens; green space; open space; public parks; park city; planning; suburbanization*

Jeden z nevýznamnějších urbánních historiků v Evropě, Peter Clark, přijal pozvání k přednáškovému pobytu na Karlově univerzitě. Přispěl do cyklu přednášek věnovaných současným směřováním urbánních studií, které se konají od jara 2009 na Filozofické fakultě. Jejich smyslem je představit domácí akademické obci historiky, kteří svou práci zasvětili výzkumu městských struktur. Záměrem pořadatelů je povzbudit zájem o tento proud společenskovedního výzkumu s ohledem na blížící se termín mezinárodní konference Evropské asociace pro urbánní studia v Praze na přelomu srpna v roce 2012. S podporou fakultního výzkumného záměru,¹ rozvojového projektu na podporu přednáškových pobytů zahraničních profesorů na Filozofické fakultě UK a CEFRES měla veřejnost při těchto přednáškách možnost diskutovat s výraznými osob-

¹ Text vychází s podporou výzkumného záměru MSM 0021620827 „České země uprostřed Evropy v minulosti a dnes“.

nostmi oboru – Donatellou Calabi,² Peterem Clarkem,³ Jaroslavem Millerem⁴ a Isabellou Backouche.⁵ Ať již Benátky a jejich židovské ghetto, střeoevropské městské komunity, zelená prostranství severoevropských hlavních měst či transformace pařížské čtvrti Marais, v každém případě bylo zjevné, že městská tematika vyžaduje komparativní přístup a otevřenost novým otázkám, které nastoluje současný vývoj městských sídel. Uvítali jsme možnost přiblížit jednu z těchto přednášek, s laskavým svolením jejího autora, poněkud detailněji.

Nejprve několik slov o autorovi. Peter Clark je profesorem urbánních dějin. V současné době působí na univerzitě v Helsinkách, v letech 1985–99 byl ředitelem Centra pro urbánní dějiny na univerzitě v Leicesteru, působil rovněž na univerzitách v Princetonu, Oxfordu, na William and Mary College ve Virginii, v Královské vlámské akademii v Bruselu či Nizozemském institutu pokročilých studií. Profesor Clark patří k nejvýznamnějším představitelům urbánní historie: spoluzakládal Evropskou asociaci urbánních dějin (EAUH), je členem Mezinárodní komise pro dějiny měst, napsal či redigoval řadu knih z urbánních, respektive sociálních a kulturních dějin. Zprvu se jeho zájem soustředil na anglická raně novověká města, jejichž vývoj prostudoval spolu s Paulem Slackem.⁶ V návaznosti studoval sociální vazby a formy komunikace, respektive prostředí společenského života, jako jsou kluby a hostince.⁷ Tyto práce poukázaly na významný podíl malých měst v městské síti Anglie 16.–17. století. Poznatky jej vedly k zájmu o fenomén malého města v evropských zemích. Peter Clark spolu s Bernardem Lepetitem vedli mezinárodní projekt věnovaný malým městům, jenž vyústil v pozoruhodnou kolektivní publikaci, která již nebyla soustředěna jen na země západní Evropy, ale upozornila na makroregionální rozdíly a podobnosti mezi zeměmi západní, severní, střední a mediteránní Evropy.⁸ Protipólem

² Přednáška na téma „Minorities and Cultural Exchanges: The Case of the Ghetto of Venice, XVI–XIX century“ zazněla na Filozofické fakultě 18. 3. 2009.

³ Představil dvě témata svého badatelského zájmu: „Urban History and Green Space“ a „Global Cities from Ancient Times to the Present“ (8. a 9. 10. 2009).

⁴ Proslovil přednášku „Gemeinschaft a Gesellschaft: Proměny sociálních vztahů ve městě (Hledání nových vysvětlujících modelů)“ dne 11. 11. 2009.

⁵ Vystoupila v rámci společného semináře ve Francouzském středisku pro výzkum ve společenských vědách (CEFRES) k problému analýzy urbanistických změn na příkladu jižní části pařížské čtvrti Marais: „Analyser le changement urbain: le cas du sud du Marais à Paris (1900–1970).“

⁶ P. Clark – P. Slack: *Crisis and Order in English Towns 1500–1700*. Toronto 1972; Tíž: *English Towns in Transition 1500–1700*. Oxford 1976.

⁷ P. Clark: *The English Alehouse. A Social History*. Longman 1973; Týž: *British Clubs and Societies*. Oxford 2000.

⁸ P. Clark – D. Reeder (eds.): *Small Towns in Early Modern Europe*. Cambridge 2002.

byl potom projekt věnovaný hlavním městům Evropy.⁹ V posledních letech Clark vedl například komparativně založený projekt *Space, Nature and Culture in the City: Helsinki, Stockholm, London, St. Petersburg 1850–2000*, či *Green Space and Sport in European Cities in the Twentieth Century*. Tento výzkum vyústil ve velmi úspěšné publikace, o nichž bude řeč v následující přednášce. Nejnovější práce Petera Clarka je přehlednou syntézou vývoje měst v Evropě.¹⁰

Ve výzkumu, ve svých publikacích i v přednáškách Peter Clark vždy zdůrazňuje, že problém vývoje evropských měst je z podstaty explicitně nebo implicitně komparativní. Také všechny knihy, které napsal nebo se na nich redakčně podílel, představují komplexní problémy městského vývoje v komparativní perspektivě a tuto kombinují s případovými studiemi, případně s transnacionálním přístupem, jako tomu je v jeho nejnovější publikaci. Peter Clark velmi uvítal možnost představit tuto problematiku českým historikům s nadějí, že vzbudí větší zájem o studium urbánních struktur. Svůj přednáškový pobyt věnoval jednak zcela novému projektu, který pohlíží na vývoj měst v globální perspektivě, a jednak problematice zelených prostranství, kterou před několika lety nastolil jako nové téma komparativních urbánních studií.

Luda Klusáková

* * *

Ve své přednášce chci nejprve vyzdvihnout, čím je charakteristická koncepční a metodologická strategie urbánních historiků. Dále chci ukázat, jak je tato strategie aplikována na jedno z důležitých témat dějin evropských měst – studium vývoje městského zeleného prostoru od devatenáctého století po současnost. Mým záměrem je podívat se blíže na faktory, které měly vliv na jeho rozvoj, a na mnoho různých typů zeleného prostoru, jež se v tomto období objevily. Závěrem chci přiblížit různé úlohy aktérů v tomto procesu, mezi něž patří profesionální architekti, politikové, developři, dobrovolnické spolky a místní usedlíci.

Jedním z charakteristických rysů urbánních dějin je to, že byly vždy interdisciplinární. V minulosti byl důležitý vklad sociologů, včetně Chicagské školy před a po druhé světové válce, dále přínos geografů, jako byl David Harvey ve Spojených státech a Brian Robson v Británii. Nově ovlivňují urbánní dějiny

⁹ P. Clark – B. Lepetit (eds.): *Capital Cities and their Hinterlands in Early Modern Europe*. Aldershot 1996.

¹⁰ P. Clark: *European Cities and Towns 400–2000*. Oxford 2009. Peter Clark byl také hlavním redaktorem *Cambridge Urban History of Britain*. Cambridge 2000.

stále více historikové umění a architektury a objevily se první známky nového diskurzu pod vlivem environmentalistů a ekologů.

Dalším důležitým znakem urbánních dějin je to, že sledují vývoj nejlépe v dlouhém trvání, *longue durée*. To jistě nepřekvapí, je známým faktem, že evropský systém měst je historicky ukotven v minulosti. Řada větších evropských měst a městeček byla založena ještě před nástupem vrcholného středověku. Dokonce i v evropských regionech, které se rozvinuly později, jako je Skandinávie, byla městská síť ve své většině hotova do sedmnáctého století. Pouze studiem dlouhých období můžeme určit důležitou kontinuitu i rozhodující změny v urbánním vývoji.

Ve své podstatě se urbánní dějiny zabývají třemi klíčovými vztahy. První je vztah mezi městskými společenstvími. Ať už je to na lokální či regionální úrovni fungování sítí mezi sousedními městy, na národní úrovni vytváření městských hierarchií nebo na mezinárodní úrovni rozvoj sítí mezi světovými přístavními městy a mezinárodní hodnocení hlavních globálních finančních center. Vytváření těchto vztahů bylo od nejstarších dob důležitým hybatelem soupeření mezi městy. Severoitalská města sváděla ve středověku pravidelné boje se svými rivaly o převahu v obchodě a o území. V nedávných dobách vládl mezi jednotlivými městy boj stejně lýtý, ačkoliv bohudík nenásilný, například o získání pořadatelsví olympijských her či jiných sportovních utkání. Současně se konkurenčnímu boji mezi městy vždy předcházelo soupeřením směrem ven a jistou mírou spolupráce – počínaje středověkými německými hanzami až po současná sdružení evropských měst, která pilně lobují u Evropské unie za proměstskou politiku.

Druhým klíčovým vztahem pro urbánní historiky je vztah mezi městem a společností, která ho živí. Zde se samozřejmě myslí pupeční šňůra mezi městem a jeho venkovskými oblastmi (živého ekonomického, demografického a politického významu) ve většině Evropy až do pozdního devatenáctého století. Dalším vláknem ve spojení s širším světem jsou často nejednoduché až napjaté vztahy s vládci a státy. Po celé Evropě už od středověku zakládali králové a knížata mnoho měst. Expandující moc a ambice států přinesly velké možnosti, avšak rovněž vážné ohrožení pozic komunálních vládců. V současné době se klade velký důraz na dopady globalizující se ekonomiky na města, ale není pochyb o tom, že výrazný vliv na evropská města měly již od středověku mezinárodní obchodní vlivy.

Poslední vztah, který zajímá urbánní historiky, je souvislost mezi demografickými, ekonomickými, sociálními, politickými a kulturními funkcemi měst – mezi nimiž často vládlo napětí. Zjistili jsme, že demografický růst neznamena nezbytně růst ekonomický a že následný ekonomický schodek často

vytváří značné sociální problémy. Podobně se kulturní změna či inovace může často objevit v době ekonomické krize a transformace.

Souhrnně řečeno, metodologický přístup evropských urbánních historiků je tedy nutně interdisciplinární, zabývá se dlouhodobými trendy, a především komparativně přistupuje k městům a městským sítím, které se vzájemně ovlivňují. V další části této přednášky bych chtěl ilustrovat některá z těchto témat a problémů z pohledu výzkumu, na kterém pracuji (ve spolupráci s finskými a zahraničními kolegy) od roku 2000 a který se zabývá zeleným prostorem a evropským městem. Zatím byly z této výzkumné práce publikovány dvě knihy: *The European City and Green Space: London, Stockholm, Helsinki and St Petersburg 1850–2000* [Evropské město a zelený prostor: Londýn, Stockholm, Helsinky a Petrohrad 1850–2000] (editováno Peterem Clarkem, vyšlo v Ashgate 2006) a *Sport, Recreation, and Green Space in the European City* [Sport, rekreace a zelený prostor v evropském městě] (editovali Peter Clark, Marjaana Niemi a Jari Niemelä, vyšlo ve Finnish Literature Society 2009). Tyto knihy detailněji vysvětlují některé z tezí této přednášky. Jak uvidíme, téma zeleného městského prostoru nastoluje základní otázky nejen o fyzickém prostředí, ale také o moci, sociálních sítích, územním plánování a kultuře moderního evropského města. Doufám, že některé z otázek a problémů, které zde vznesu, budou inspirovat další výzkum a hledání odpovědí na ně ze strany českých kolegů.

Samozřejmě, že se myšlenka zeleného prostoru nezrodila až v moderním městě. Představy o zeleném prostoru, i když ne jejich přesnou terminologii, lze najít už v sedmnáctém století, možná dokonce dříve. V šedesátých letech sedmnáctého století bylo anglické provinční město Norwich popsáno jako „buď město v sadě, nebo sad ve městě, tak rovnoměrně se zde prolínají domy a stromy“. Ve stejné době byli návštěvníci holandských měst zaujati kanály lemovanými stromy a dalšími zelenajícími se místy. Avšak až v devatenáctém století se odkazy na zelený prostor ve městě množí, v době, kdy se „přírodní“ zelený prostor – sady, pole, pustiny – začíná vytrácet pod tlakem rozvoje. Nyní byl důraz položen na potřebu vytvářet zelený prostor plánovaně nebo ho projektovat. Odkazy na nezbytnost „zón otevřené přírody/krajiny“ kolem Londýna se objevují ve dvacátých letech devatenáctého století a „zelené koridory“ v letech osmdesátých. Když byla v letech 1887–89 plánována přestavba Záhřebu v Chorvatsku, bylo počítáno s propracovanou úpravou veřejných budov a parků s důrazem na vytvoření „zelené podkovy“ pro město, a s podobnými slovními obraty se setkáme v dalších městech napříč Evropou. Koncem dvacátých let dvacátého století Rada hrabství Londýn (*London County Council*) zveřejnila mapu,

na které byly všechny hlavní volné plochy vyznačeny zeleně. Nicméně koncept zeleného města nebo města-parku přišel do módy až koncem dvacátého století: bylo by zajímavé zjistit, kdy přesně se tento jev objevil poprvé.

Do nedávné doby byla v historickém bádání věnována jen malá pozornost městskému zelenému prostoru jako celku. Je pravda, že se objevila řada studií k tématu parků, okrasných parků a zahradních (vilových) čtvrtí, spolu s rozptýlenými dílčími studiemi věnovanými zahrádkářům, sportovním hřištím a podobně. Ale od sedmdesátých let dvacátého století ukazují ekologové, že je důležité vidět zelený prostor nikoliv izolovaně, ale propojeně, jako souvislé plochy. Koneckonců, ptáci a savci, dokonce obojživelníci, nerozlišují parky, golfová hřiště a soukromé zahrady, ale pohybují se mezi nimi! Povědomí zeleného prostoru vzniklo také jako výsledek diskuzí a veřejné mobilizace v minulých desetiletích ohledně přestaveb parků, zahradních (vilových) čtvrtí, pásem zeleně a podobně. Jak uvidíme, o zelený prostor, stejně jako o jakýkoliv městský prostor, se vždy tvrdě bojovalo. Konečně jako vedlejší efekt občanské propagace „zelených měst“ se zvýraznila potřeba lépe porozumět proč, jak a kdy se objevuje zelená krajina v moderních městech.

Z mnoha faktorů určujících rozvoj zeleného prostoru v moderním evropském městě, především v západoevropském městě, bylo jedním z nejdůležitějších zhuštění obydlených ploch v historických městech a vytvoření intenzivního tlaku na volný prostor na konci devatenáctého a počátku dvacátého století. S první světovou válkou dosáhlo zhuštění v mnoha městech i malých městech svého vrcholu a suburbanizace spolu s decentralizací nabraly na obrátkách – později ve Středomoří než jinde. Suburbanizace zmírnila tlak na zelený prostor ve středu měst, ohnisko sporu se však přesunulo na periferii. Od devadesátých let dvacátého století reurbanizace obnovila tlak na volný prostor v centrech měst.

Od devatenáctého století nejenže urbanizační trendy vytvořily tlak na stávající otevřený prostor, zvláště ze strany developerů, ale přinesly mnohdy nové myšlenky v projektování zeleného prostoru. V devatenáctém století stále více přispívala rostoucí veřejnost, zvláště střední vrstvy, hygienickými argumenty ve prospěch veřejných parků. Z obavy před epidemiemi jako důsledku zhuštěného zalidnění a z potřeby zlepšit zdraví obyvatelstva. Střední vrstvy také chápaly parky jako způsob kontroly a vzdělávání davu dělníků, kteří zalidnili města. Tímto způsobem vytvořila urbanizace sociálně-disciplinační argument na podporu městského zeleného prostoru.

Dalším důležitým faktorem, který přispěl k rozšíření městského zeleného prostoru v moderním městě, byl od devatenáctého století růst městských

zastupitelstev s početnější byrokracií a většími finančními zdroji, než tomu bylo v minulosti. Zřízení parků či jiných zelených prostor bylo často spojeno s důležitými přestavbami infrastruktury center měst. Růst nových úřadů pro městské parky, sport a později územní plánování, ty všechny prosadily projektování a údržbu nových zelených prostor. Už od konce devatenáctého století spolu města soupeřila v projektech parků a bulvárů, které byly chápány jako důkazy městského, pokud ne rovnou kosmopolitního, statusu.

Rozvoj městských úřadů územního plánování od konce devatenáctého století úzce souvisel s rozvojem územního plánování, hnutí, které v mezinárodním měřítku odpovídalo na akutní problémy bydlení a dopravního přetížení, jež vyvstávaly v souvislosti s překotnou urbanizací z konce devatenáctého století. Jedním z nejvýznamnějších bylo městské a krajinné plánování zahájené v devadesátých letech devatenáctého století Ebenezerem Howardem. Za použití amerických i evropských myšlenek prosadil Howard plán soběstačných zahradních měst, jimž měla dát tvar sama příroda. První bylo zrealizováno *Letchworth Garden City* (1903), umístěné ve vlnité krajině, jehož domy byly obklopeny soukromými zahradami. Howardovy myšlenky, rozvíjené evropskými spolky, mezinárodními konferencemi, publikacemi a návštěvami odborníků, se rychle rozšířily napříč Evropou až po Sovětský svaz, ačkoliv byly prakticky ve všech případech realizovány nikoliv jako zahradní města, ale jako listnatá zelená předměstí. Jiným velkým mezinárodním plánovacím hnutím byl modernismus, který se rozvinul v meziválečném období – především prostřednictvím konferencí, publikací, výstav, návštěv na konkrétních místech a podobně. V tomto případě vize spíš než aby umísťovala město do přírody, začleňovala přírodu – v podobě zeleně – do velkých urbánních projektů, které byly panoramatické, v kterých převládaly geometrické tvary a vysoké budovy, jež byly záměrně vyčištěny od historických odkazů. Ve třicátých letech dvacátého století byly ve Stockholmu funkcionalisticky adaptovány myšlenky modernismu a vystavěly se bytové bloky skromných měřítek na nových zelených předměstích, jako byl Hammarbyhöjden a Traneberg (kde se také uplatnily některé z Howardových myšlenek). Po druhé světové válce však byly na periferii mnoha evropských měst vysázena ve velkém měřítku sídliště v modernistickém stylu, kde byla příroda často zastoupena zelení vysázenou na strojově zarovnaném terénu nebo pouze rozbahněnými plochami mezi věžovými bloky.

Po první světové válce se ve větší míře uzákonilo územní plánování a od čtyřicátých let dvacátého století byly tyto zákony uváděny v praxi rozšiřujícími se úřady pro územní plánování vedenými modernistickými architekty. Zde

měl na evropská města největší vliv Plán londýnského hrabství od Patricka Abercrombieho (*Patrick's Abercrombie's County of London Plan*) z roku 1943, který matematicky vypočítal volný prostor poskytnutý pro novou výstavbu.

Na městský zelený prostor měl důležitý vliv nejen mezinárodní rozvoj územního plánování, ale například i rozvoj sportu. Organizované soutěžní sporty jako kriket nebo dostihy se poprvé objevily v Anglii v průběhu osmnáctého století, nicméně tři nejdůležitější etapy vývojového posunu v tomto směru se odehrály až od padesátých let devatenáctého století. Nejprve se v Británii objevily nové soutěžní sporty, počítaje v to fotbal, hokej, atletiku, golf, tenis a cyklistiku, téměř výhradně pořádané organizacemi středních společenských vrstev. Dále se množství nových sportů (spolu se staršími, jako byl kriket) rozšířilo z elitních městských vrstev směrem k těm nižším: například v parku Battersea v jižním Londýně v letech 1904–05 hrálo okolo 70 000 lidí tenis, 22 000 kriket a 16 000 fotbal. Paříž měla už v osmdesátých letech atletické a o desetiletí později i fotbalové kluby; německá města se brzy mohla pochlubit mimo jiné veslařskými, cyklistickými a alpinistickými kluby, stejně tak například Petrohrad kluby tenisovými, hokejovými, veslařskými a bruslařskými. Mnohé z těchto sportů, zvláště míčové hry, potřebovaly rozsáhlý volný prostor. Staré parky byly přeměněny, minimálně částečně, na sportovní hřiště a byly otevřeny nové rekreační areály. Dále se rozšířila soukromá zařízení, počítaje v to golfová hřiště, soukromé tenisové kurty a sportovní hřiště. Ke konci dvacátého století se rozšířily nové sportovní trendy, včetně rozvoje individuálních rekreačních sportů, jako byl orientační běh, ale i úpadku organizovaných amatérských sportů, do módy přišly nákladné sporty, jako je golf, a to vše mělo důležitý dopad na vývoj městských rekreačních a zelených ploch, jak jsme podrobněji ukázali v knize *Sport, Recreation, and Green Space in the European City*.

Od šedesátých let dvacátého století začaly mít vzrůstající vliv také environmentalistické a ekologické skupiny. Původně vznikaly v reakci na agresivní přestavbu městských zelených ploch modernistickými plánovači a developery – například Kungsgarten ve Stockholmu nebo Puu-Käpylä v Helsinkách. Později v sedmdesátých letech ekologové jako Herbert Sukopp v Berlíně začali prosazovat první myšlenky o biotopech, zeleném prostoru a územním plánování a tak vlastně vytvořili koncept urbánní ekologie.

Je třeba zmínit další dva faktory: trh s půdou a změny v dopravě. Od devatenáctého století je zelený prostor důležitou komoditou na trhu s půdou. Jak jsme zaznamenali, tlak zástavby na úkor otevřeného prostoru se stále vrací jako problém měst a jejich obyvatel. Zároveň trh s půdou pracuje za určitých

okolností ve prospěch zeleného prostoru. V devatenáctém století městští developéři často přenechávali půdu ve prospěch veřejných parků, aby zvýšili hodnotu bydlení v jejich sousedství, zatímco koncem dvacátého století se stali místní obyvatelé, vědomi si vysoké tržní hodnoty nemovitostí odvozené od polohy blízko zelených ploch typu golfového hřiště, hlasitými obránci volných ploch ve městě. Co se týče dopravy, rozvoj veřejné dopravy ve městech koncem devatenáctého století významně přispěl k lepšímu přístupu i lidí z nižších společenských vrstev do parků a rekreačních areálů. Ovšem rozvoj soukromé dopravy ve dvacátém století znamenal velké problémy. Tlak dopravy vytvořil nové silniční sítě a automobilová parkoviště, která spotřebovala významný podíl volných ploch, zatímco rozvoj automobilové dopravy od šedesátých let vedl k přemístění volnočasových aktivit z parků a rekreačních ploch v historickém středu města na periferii a dále – včetně severských států, kde se rozšířila móda letních chat na venkově pro obyvatele měst. To jistě přispělo k rostoucí diversifikaci městského a do města zahrnutého zeleného prostoru.

Nyní obraťme pozornost k různým typům městského zeleného prostoru, což je mé druhé téma. Je důležité zdůraznit, že „zelený prostor“ může být v evropském městě často pojmenováním zavádějícím. Velký díl volných ploch, o kterých jsem se dosud zmiňoval, mnohdy není zelený – jistě ne v sálavém letním vedru ve Středomoří nebo v dlouhých studených zimách na Severu. Doce-la často je městský „zelený prostor“ žlutavě šedý, místy bílý nebo blátivě hnědý. Opět bychom neměli zapomenout, že kromě půdy měla evropská města často důležité plochy v modré (řeky a moře) a v zelenomodré (mokřiny), které se také v nedávné době dostaly pod tlak developerů a územních plánovačů.

Jedním ze základních typů zeleného prostoru byla v devatenáctém století přírodní volná půda a pustiny, jako jsou obecní pozemky uvnitř i vně mnoha britských měst. Moderní doba přinesla rozvoj a opanování této přírodní půdy, v lepším případě její proměnu na parky, častěji však její zastavění. Ovšem pokles průmyslu a změny v dopravě ve městech koncem dvacátého století vedly mnohdy k renesanci přírodních pustin, jak tzv. *brownfields* [opuštěná území s rozpadajícími se obytnými budovami, nevyužívané dopravní stavby a nefunkční průmyslové zóny; pozn. překlad.], tak pásem v okolí železničních koridorů.

Mezi nejstarší projektované zelené prostory v evropských městech patřily bulváry lemované stromy – od konce sedmnáctého století byly často stavěny namísto původních městských hradeb. V polovině devatenáctého století přetvořil Georges-Eugène Haussmann centrum Paříže a vystavěl ve velkém měřítku bulváry, které se staly vzorem městského uspořádání po celé Evropě i v Jižní Americe.

Dalším příkladem raného městského zeleného prostoru byly parky. V sedmnáctém a osmnáctém století se královské parky v hlavních městech jako Londýn či Stockholm začaly otvírat pro veřejnost. Veřejné parky se nicméně ve velkém rozšířily až od čtyřicátých let devatenáctého století. Často byly okrasné, spravované úřady a zamýšlené jako elegantní promenády pro buržoazii, jako „plíce města“ v boji proti nemocem a také jako místa pro výuku vybraného chování pro lépe oblečené příslušníky nižších tříd. Jak jsme už dříve poznamenali, města spolu soutěžila v poskytování propracovaných, dobře udržovaných parků, odznaku kosmopolitního města. Nicméně od konce devatenáctého století se původní parky proměnily na rekreační areály a na nové, populárnější veřejné parky, městské rady vybudovaly okrskové parky a specializované sportovní parky. Jak už bylo zmíněno, ve dvacátém století se nesmírně rozrostlo městské sportovní zázemí.

Městské rady byly důležitými, avšak ne jedinými „dodavateli“ zelených ploch do měst. Od devatenáctého století měly rozsáhlé zahrady nemocnice, stejně rozlehlé byly i hřbitovy, často spravované soukromými společnostmi. Po první světové válce se stavěly nové školy stále více včetně rozsáhlého zeleného prostoru, například se sportovními hřišti. Místa pro odpočinek a občas i zahrady byly mezi válkami financovány také soukromými společnostmi, neboť čerstvý vzduch a pohyb byl považován za stěžejní pro zvýšení pracovní výkonnosti. Tak například společnost Fiat v Turíně vybudovala pro své dělníky na konci dvacátých a ve třicátých letech sportovní zázemí, které město v té době skoro neposkytovalo. Na konci dvacátého století se soukromé společnosti, někdy i mezinárodní korporace, výrazně zapojily do budování golfových hřišť kolem hlavních evropských měst, jako je například Berlín.

Dalším odlišným typem zeleného prostoru v moderních evropských městech byly parcely zahrádkářů. Hlavní podnět pravděpodobně vzešel ze severoněmeckých měst na konci devatenáctého století, odkud se zahrádkářství rozšířilo do dánských, švédských a později finských měst před a po první světové válce. Zahrádkáři šířili své myšlenky také do dalších evropských měst. V Británii, kde lze tuto myšlenku datovat až do osmnáctého století, byly zahrádky výhradně bez chat nebo jiných obytných prostor a většinou byly určeny jen k pěstování zeleniny. Avšak například ve Finsku mají zahrádkářské kolonie kolem Helsinek výstavní domky s osvětlením a dalším zařízením a zdejší zahradní parcely se honosí bohatou výstavkou nejen zeleniny, ale i květin.

V meziválečném období můžeme zaregistrovat dvě významné změny na městské periferii. Díky strmě rostoucí automobilové dopravě a dopravním zácpám odstartovaly nové projekty silnic: německé dálnice a britské městské

okruhy. Zatímco severoamerický model se honosil parky podél silnic a okružních bulvárů, evropské silnice si vystačily se zeleným lemováním. Významnější byl ve třicátých letech počín Londýnské městské rady (*London County Council*), která postupně vybudovala pásmo zeleně pro Londýn (*London green belt*), aby se pokusila o regulaci decentralizace města. Ve skutečnosti zástavba zelené pásma přeskočila, ovšem to, že přežilo do dnešních dní, chráněno místními domkaři a jinými zájmovými skupinami, uchovalo zelenou oázu okrajových londýnských předměstí; a tento příklad byl do určité míry přejímán v dalších evropských městech.

Poslední typ zeleného prostoru, který je třeba zmínit, ačkoliv je k němu velmi málo historické literatury (na rozdíl od zahradnické), jsou soukromé zahrady. Zatímco na konci devatenáctého století byly zámožnější vily obvykle zešíroka obehnaný zdí či soukromou zahradou, dělnické činžovní domky měly jen málokdy více než malý proužek země s květinami či zeleninou (často ovšem ani to). Nicméně hnutí za zahradní města mělo po první světové válce významný vliv na bydlení středních a nižších vrstev a stále více poskytovalo přiměřeně velké oplocené zahrádky dokonce i u komunálních činžovních domů či u jiného druhu sociálního bydlení. Na konci dvacátého století výstavba domů (na rozdíl od bytové výstavby) skoro bez rozdílu zahrnovala do projektů i prostor pro zahrady, které nyní tvoří jednu z nejdůležitějších podob zeleného prostoru v mnoha evropských městech. Stavební firmy chápou zahrádky jako významnou přidanou hodnotu svých nemovitostí.

Nyní se dostáváme k závěrečné části přednášky, k aktérům, nejdůležitějším skupinám – odborníkům, politikům, developerům, dobrovolníkům a uživatelům – kteří projektovali nebo utvářeli městský zelený prostor od konce devatenáctého do dvacátého století. Po většinu tohoto období měli rozhodující vliv architekti a územní plánovači. Často byli úzce provázáni v rámci odborných klubů, publikací, nejrůznějších sítí a názorových společenství. Od konce devatenáctého století aktivně prosazovali jistý typ uspořádání zeleného prostoru: po druhé světové válce například navrhovali rozsáhlé a často nefunkční komplexy modernistických domů obklopených rozsáhlými pustými hřišti či trávníky. Byli schopni realizovat řadu nápadů částečně díky své pozici proroků modernity, ale také díky svému blízkému a někdy korupčnímu vztahu ke komunálním politikům. Pravidlo, že ruka ruku myje, neplatilo jen pro politiky a architekty, ale také pro politiky a soukromé developery. Před druhou světovou válkou byla většina stavebních společností velmi malá, často měly jen lokální charakter, ale díky stavebnímu boomu po válce, spolu s novými průmyslovými stavebními technikami, se stavební společnosti masivně rozrostly a staly se z nich národní,

a dokonce nadnárodní korporace s téměř neomezeným vlivem. Bohužel, historické ekonomie stavební průmysl jako důležité téma dlouho opomíjeli, takže o něm víme jen velice málo, snad jen to, že jeho vliv na proměnu terénu města od konce dvacátého do počátku jednadvacátého století můžeme spatřovat v tlaku na předměstský zelený prostor, v zaplňování soukromých zahradních parcel, v proměně pozemků kolem nemocnic a škol v sídliště, a v mnohém dalším.

Od konce šedesátých let dvacátého století však začalo být toto pohodlné spojení územních plánovačů, politiků a developerů postupně rozrušováno stále silícími tlaky nejrozumnějších ekologických a jiných dobrovolnických sdružení zaměřených na přestavbu zeleného prostoru a s ní spojené otázky životního prostředí. Zakládání ochrannářských a ekologických organizací lze v jisté podobě vysledovat už od konce devatenáctého století, nicméně často byly úzce propojeny s odborníky a územními plánovači. Nové ekologické a občanské orgány jsou od šedesátých let provozovány laiky, avšak od osmdesátých let je městské rady stále více vyhledávají, aby je zapojily do politického a plánovacího procesu. Od té doby se z nich však čím dál více stávají odborníci, kteří jsou propojeni s politikou tradičních stran, jako je Strana zelených, a izolování od skutečných uživatelů zeleného prostoru.

Poslední a největší skupina aktérů, uživatelé zeleného prostoru, měli vždy jiný pohled na zelený prostor než ti výše popsání. Často mohli chtít používat zelený prostor tradičnějšími a méně formálními způsoby, než by se úřadům líbilo. Je však obtížné zobecňovat. Problém spočívá v tom, že je zde řada různých typů uživatelů s odlišnými potřebami: ženy, mladí lidé, důchodci, usedlíci s auty či bez nich. Poslední studie o uživateli zeleného prostoru nasvědčují tomu, že vnímání a užívání zeleného prostoru je velmi proměnlivé, s důležitými sezónními a dočasnými odlišnostmi. Stěží proto překvapí, že pokusy městských úřadů projednávat s místními změny v územním plánu, jak se v některých státech vyžaduje od přijetí změny v zákoně o územním plánování z devadesátých let, bývají víceméně jen kosmetickými úpravami.

Závěrem je třeba říci, že studium zeleného prostoru nastoluje důležité otázky o mnoha aspektech evropského města v době moderní a současné. Tři z nich jsou zvláště důležité a vyžadují další výzkum. První z nich je, do jaké míry se liší městská politika zeleného prostoru napříč Evropou. Druhá se týká vztahu různých typů prostoru uvnitř města – míry konkurence, měnících se priorit. Poslední se pak ptá po vztahu mezi různými zájmovými skupinami a veřejností: jinými slovy, kdo skutečně ovládá evropské město?

Překlad Božena Radiměřská

KNIHA PAMĚTNÍ TOMŠE HRŮZY, ŽITELE VOJVODOFSKÉHO¹

Marek Jakoubek

Filozofická fakulta ZČU Plzeň

The Publication “Book of Memorials” by Tomeš Hrůza

Abstract: *The publication presents a commented transliteration of the notes (“Book of Memorials”) written by Tomeš Hrůza, an inhabitant of Vojvodovo, a Czech village in Bulgaria. The notes cover many aspects of the history and the life of Vojvodovo Czech villagers; the main focus is, however, on the economic situation in the period of 1929–44. The edition is supplemented by informative commentaries and prefaced by a short introduction explaining the background of the manuscript in the context of the history of Vojvodovo and its former Czech inhabitants.*

Keywords: *Vojvodovo; Czech compatriots; Bulgaria; ego-documents; memoirs*

Není tomu tak dávno, co bulharský etnolog Vladimír Penčev konstatoval absenci (memorátových) textů psaných českými (ex)obyvateli bulharské obce Vojvodovo (Penčev 2005, resp. 2009), přičemž nad uvedeným faktem vyjádřil oprávněný podiv. Stačilo ovšem několik málo let a ukázalo se, že spíše než o skutečnou absenci, jednalo se v daném případě víceméně především o jakýsi optický klam – texty, jejichž autory byli členové české vojvodovské komunity, totiž existovaly, jen nebyly badatelům ani širší veřejnosti známy. Rok po vydání Penčevovy studie se totiž texty (ex)Vojvodovčanů, členů někdejší lokální české komunity, začaly – otevřeně přiznávám, že především mým přičiněním – objevovat v odborném tisku v podobě komentovaných edic. Jako prv-

¹ Text je dílčím výstupem projektu č. P405/10/0471, podpořeného Grantovou agenturou České republiky.

ní byly zveřejněny *Pamětní vzpomínky Amálie Hrůzové*,² následovány v témže roce bezejmenným textem Lýdie Faboukové.³ Posléze byly publikovány dva texty Barbory (Barčiny) Čížkové (Jakoubek 2008, 2009a), přičemž edice dalších textů jsou v přípravě. Detailní komentář uvedených (jakož i dalších, dosud nezveřejněných) textů (ex)Vojvodovčanů v širokém kontextu „vojvodovské problematiky“ podávám jinde (Jakoubek 2009b), případné zájemce o danou tematiku tedy odkazují na odpovídající studii. Ačkoli bychom mohli důvodně tvrdit, že každý jeden text vytvořený členem (ex)vojvodovské české komunity je v řadě ohledů jedinečný a od všech ostatních odlišný, je také v rámci tohoto souboru možné postavit *Kňihu pamňetni* Tomše Hrůzy do kontrastu vůči všem ostatním textům, které jej tvoří; jedná se totiž o první a doposud též jediný známý text memoárového typu člena české vojvodovské komunity sepsaný ve Vojvodovu samotném. Jinak řečeno: text Tomše Hrůzy je výjimečný i mezi unikáty.

Zápisy jsou v sešitu, kam je T. Hrůza zaznamenával, soustředěny na dvou místech (blíže viz ediční poznámka), přičemž charakter obou sekcí se výrazně liší. První z nich, nacházející se na začátku sešitu, je věnována ekonomicko-hospodářské situaci – v Hrůzové dikci „drahotě“ – a sestává především ze seznamů konkrétních položek a jim odpovídajících cen v daném roce (tj. v letech 1929, 1932, 1934, 1936, 1941, 1942, 1943, 1944). Vzhledem k tomu, že počínaje druhým seznamem uvádí Hrůza v jeho předznamenání, že sleduje „Tojisti“, tj. ty samé položky, lze usuzovat, že jedním z hlavních cílů celého souboru těchto zápisů mělo být patrně sledování proměny „drahoty“ v průběhu let. Kromě seznamů samotných obsahuje tato část ještě kratší komentáře situace v daném roce připisované na okraj listů obsahujících seznamy a čtyři delší zápisy na samostatných stranách, opět věnované převážně cenové a obecně hospodářské situaci, tentokrát s odkazem na širší kontext (válka, silná zima, rozmach černého trhu). Ve druhé sekci zápisů, nalézající se na konci sešitu, jsou komentována nejrozmanitější témata ze života obyvatel Vojvodova, přičemž nejvíce zápisů se týká samotného Hrůzy a událostí spojených se členy jeho rodiny.

Co se týče časového rozpětí záznamů, nejstarší komentovaná událost spadá do roku 1910 (vojenská služba T. Hrůzy), jedná se však o zápis vzpomínkový, psaný až později. Jako nejpravděpodobnější rok, kdy Hrůza začal se zapisováním, se jeví rok 1929, k němuž se váže první seznam „drahoty“ (*Drahota Vroku 1929*). Poslední zápis vyhotovený Hrůzou se nachází na volném vloženém listě

² Publikovány byly in Jakoubek – Nešpor – Hirt 2006: 103–111.

³ Tento text tvoří hlavní součást studie Jakoubek 2006: 11–18.

(viz ediční poznámka) a váže se k roku 1945. Na stejném listě se dále nalézají ještě zápisy k letům 1950 a 1952, týkající se úmrtí Tomše Hrůzy, respektive jeho dcery, jejich autorkou je ovšem již Hrůzova manželka Barka.

Při hledání odpovědi na otázku, proč se Tomeš Hrůza jako první z Vojvodovčanů – a kam až naše znalosti sahají, také jako jediný ještě ve Vojvodovu – pustil do sepisování své „pamětní knihy“, jsme dnes odkázáni víceméně pouze na Hrůzovo dílo samotné. Konkrétní důvody, proč „pamětní kniha“ jako taková vznikla, respektive co jej k jejímu založení v podobě zvláštního sešitu vedlo, Hrůza neuvádí, přičemž předznamenáním celého díla prostřednictvím nadpisu na deskách, kde pouze značně lapidárně konstatuje, že se jedná o sešit (*tetratka*), nám žádné další indicie k zodpovězení uvedené otázky také neposkytuje. Podíváme-li se však optikou dané otázky na konkrétní zápisy, ukáže se, že v několika málo z nich autor své intence přeci jen zmiňuje. Nejexplicitnější a nejkonkrétnější je tato intence u záznamu „*V roku 1928. března 7. Bil zachraňen odboha*“, kde Hrůza vzkazuje svému synovi: „*Todlepsaňi si drž sine napamatku aš budeš ňekdistrej [někdy starej], topsal, tvuj, otec.*“ Cíl uchování zapisovaných informací pro další pokolení jeho potomků je kromě samotného zaměření odpovídajících záznamů patrný také z jiných Hrůzových konstatování, jako např. „*Tosem napsal napamatku naši roďiňe*“ (zápis „*List naší Céři Emi Neposlušni*“). Hrůzovo dílo ovšem poměrně úzké vymezení rodinné kroniky překračuje, a to nejen charakterem celé řady záznamů s jednoznačně obecnějším záběrem, ale i explicitním uvedením záměru vyhotovení určitých konkrétních záznamů, v nichž mimo jiné čteme: „*Topsal napamatku vaš přítel Tomeš Hrůza, Žitel Vojvodofski*“ (zápis „*Oslava Českejškoli Vevojvodově Roku 1939*“); že tento zápis Hrůza nesměřuje pouze svým potomkům (jak tomu bylo explicitně v předchozím zmiňovaném případě), je přitom zřejmé patrně již i jen z užití autorovy sebekategorizace „*váš přítel*“, naznačující, že okruh těch, jimž je zápis určen, není vymezen příbuzností s osobou pisatele, ale okruh přízně Hrůzy překračuje či je s ním mimoběžný. V naznačeném směru šel přitom Hrůza ještě dále v o tři roky mladším záznamu, ve kterém čteme: „*zapsalsem do moji kňihi pamňetni ktera mňe u pamto nastaro dobi [upamatovává na staré doby] a, i, si ji muže přečist kterise oto bude interesovat ňegdi počase nebo papir vidrži mnoho let*“ (zápis „*O dejití zvojvodovi spatki doheleni. Roce 1936*“). V tomto zápise – ze kterého jsme mj. převzali i pojmenování celého Hrůzova díla – se Hrůza jasně vyslovuje k tomu, že záznam (jakož i celá „pamětní kniha“?) je vedle toho, aby na zaznamenané události upamatovával jej samého, určen všem, kteří o něj někdy v budoucnu projeví zájem, přičemž je též zřejmé, že zápisy jsou

(na stránky sešitu) zaznamenávány zcela vědomě a cíleně právě proto, že v dané podobě „vydrží po mnoho let“; volba Hrůzova označení „kniha pamětní“ coby termínu emblematického a jeho vyzdvižení do názvu edice tedy, máme za to, sleduje původní intence autorovy.

Pokud jsme uvedli, že při hledání odpovědi na otázku, co Tomše Hrůzu k sepsání jeho „pamětní knihy“ vedlo, jsme odkázání víceméně pouze na text samotný, třebaže ještě žijí Hrůzovi někdejší sousedé, a to jak Bulhaři, tak i Češi, důvod tohoto tvrzení je jednoduchý: o tom, že Hrůza „pamětní knihu“ (po období více než jedné dekády!) vede, vlastně nikdo nevěděl a její „objevení“ v roce 2008 vzbudilo v řadách žijících (ex)Vojvodovčanů, kteří Hrůzu osobně znali, nemalé překvapení. Podle vyprávění pamětníků byl totiž Tomeš Hrůza „takovej tichej, zavřenej“, „zagubenej“, ⁴ „byl nemluva“, přičemž „nikdy nikam nechodil“ a v komunikaci s vojvodovskými sousedy jej obvykle zastupovala jeho žena Barka, o níž naopak (ex)Vojvodovčané říkají, že „ta i za něj“, respektive že „to byl metr, ta to vedla“. Vzhledem k těmto skutečnostem tedy nikdo z (ex)vojvodovčanů nejen netušil, ale také ani neočekával, že Tomeš Hrůza je autorem díla, jehož kopie si dnes – po více než padesáti letech od vystěhování z Vojvodova a bezmála osmi dekadách od doby, kdy Tomeš Hrůza vyhotovil první zápis – (ex)Vojvodovčané a jejich potomci se zájmem pořizují.

* * *

Text „pamětní knihy“ Tomše Hrůzy předkládáme čtenáři v poloze historického pramene. Využívání lidových záznamů jako historických pramenů má u nás poměrně dlouhou tradici, stejně jako jejich systematické zveřejňování v nejrůznějších podobách, ať již časopisecky či v různě profilovaných edicích, ⁵ přičemž neabsentují ani danou problematiku reflektující odborné monografie. ⁶ Jak ve své recentní studii *Kronikářské záznamy lidové provenience jako historický pramen*, jejíž úvodní partie podává jistý rekapitulační přehled zásadních momentů české diskuze k danému tématu, poznamenává Eduard Maur, byly rukopisné záznamy lidové provenience zpočátku „chápány hlavně nebo i výlučně jako důležitý zdroj informací pro lokální dějiny a pramen dokumentující způsob života lidu a jeho tradiční kulturu“ (Maur 2006: 78). Záhy však, již na přelomu 19. a 20. století, poukázal Josef Pekař na další dimenzi, vzhledem ke které je možné tyto

⁴ *Zaguben* – bulharsky *ztracený*, s kým *nic není*.

⁵ K patrně nejznámějším z nich patří *Paměti 1941* a *Skopec 1907–38*, resp. Jonášová-Hájková 2009.

⁶ Viz např. Slavík 1960; Kutnar 1982.



Domek ve Vojvodovu, ve kterém bydlel Tomeř Hrůza s rodinou (foto autor, 2008)

materiály využít, když jak na úrovni teoretické, tak i konkrétním rozbořem Dlaskových a Vavákových *Pamětí*⁷ ukázal, že „se o ně lze opřít při studiu myšlenkového světa venkovského obyvatelstva (pozdější historici by řekli mentality lidových vrstev, ti dnešní by mluvili spíše o představách – reprezentacích), jeho reakcí na dobové události a na vlastní situaci“ (Maur 2006: 78). V obou těchto polohách skýtají rukopisné záznamy Tomře Hrůzy velice bohatý materiál, jehož analýza (nejen) ve vytyčených intencích ovšem není a ani nemůže být předmětem této edice.⁸

⁷ Viz např. Pekař 1990a; 1990b.

⁸ Zajímavý rozbor Hrůzova textu ve vztahu k problematice příbuzenství a rodiny viz Budilová 2010: 185–187. Stran obecné analýzy příbuzenství a manželství u vojvodovských Čechů viz Budilová 2008.

Ediční poznámka

Originál textu se nalézá ve vlastnictví Anny Hrůzové (roz. Kopřivové), manželky Adolfa Hrůzy – syna autora textů Tomše Hrůzy a Barky Hrůzové. Sešit s textem přivezla z Vojvodova do Čech Barka Hrůzová poté, co se z Vojvodova po smrti svého manžela odstěhovala.

Text je psán rukou do sešitu velikosti 20,5 cm (šířka) × 33 cm (výška). Na deskách sešitu je velkými písmeny napsáno „TETRATKA“.⁹ Sešit má celkem 21 listů, přičemž lokace zápisů je následující: na začátku sešitu je 7 popsaných listů (v nich 3 prázdné strany, druhá, čtvrtá a šestá), následuje 17 stran zcela prázdných a na konci sešitu je opět 7 listů popsaných (v nich 3 prázdné strany, třetí, desátá a dvanáctá). Jednotlivé zápisy jsou uvozeny nadpisy vymezujícími, čeho se daný zápis týká. Ve vztahu k odpovídajícím stranám vypadá celková skladba díla takto:

Prvních 7 listů

- 1 strana: Drahota Vroku 1929, Bila
2. strana: prázdná
- 3 strana: Drahota Vroku 1932, Tojisti
4. strana: prázdná
5. strana: Drahota, Vroku 1934, Tojisti unor 6 ho
6. strana: prázdná
7. strana: Drahota Vroku 1936 Tojisti Leden 20 ho
8. strana: Vroce 1941 9 ho unora tadibilivojaci
9. strana: Drahota Vroce 1941, unora 9.
10. strana: I.¹⁰ Vroce 1942, Maje 17 teho
- II. Silna zima tak, že pšenice vymrzli
11. strana: Drahota Vroce 1942 ... 8 Března Kopon
12. strana: Vroce 1943 Strašnadrhota valnuvala
13. strana: Vroce 1943 Posledňihomaje Drahota
14. strana: Vroce 1944 Strašna Drahota

⁹ *Tetradka* – bulharsky sešit.

¹⁰ Obvykle je na každé straně jen jeden zápis, je-li zvláštních zápisů na straně více, značíme je římskými číslicemi.

Posledních 7 listů

- 1 strana: Přestěhovani vojvodovi Do Deli Ormansko
2. strana: I. O dejiti vojvodovi spatki doheleni Roce 1936
II. V roce 1935 i 1936 Června 7 ho
III. Vroce 1943, Bil naš dolfa vojak
- 3 strana: prázdná
4. strana: Tomeš V. Hrůza, Vroce 1910, sloužil
5. strana: Navrat, Sesolonu Dobulgarska
6. strana: Vroku 1928. března 7, Bil zachraněno d boha
7. strana: I. Vroku. 1936, 6 unora na začátku roku
II. V roce 1945, Devateho Ledna třetí neštěstí
8. strana: Vroce 1941. Bila srpska vojna z germaniji
9. strana: I. Přichod Dobulharska, Tomeš Hrůza
II. Vroce 1941 Sme si koupili mašinu šici
10. strana: prázdná
11. strana: List naši Céři Emi neposlušni ... XI
12. strana: prázdná
13. strana: Oslava Českéjškoli Vevojvodově Roku 1939
14. strana: Rodni list Naši familiji

V sešitě jsou navíc vloženy tři volné listy velikosti A5 se zápisy obdobného charakteru a stylu jako v sešitě samotném. Kdo listy do sešitu vložil a kdy, není známo. Stejně jako u zápisů v sešitu jsou i zápisy na listech uvedeny nadpisem vymezujícím téma zápisu, jejich výčet je následující:

1. list:¹¹ Vroce 1928 7 ho. března
2. list Vroce 1945 9. Ledna
3. list. Ludvík T. Hruza Roku 1945

¹¹ Řazení listů je arbitrární, původní řazení je neznámé.

Technika přepisu

Přepis textu byl pořízen z xerokopie originálu,¹² která se nachází v archivu autora, a následně srovnán s originálem. Při přípravě edice *Kniha pamětní Tomše Hrůzy, žitele Vojvodofského* jsme se inspirovali *Zásadami vydávání novověkých historických pramenů* I. Štovička a kolektivu (Štoviček 2002). Text je důsledně transliterován a zejména kvůli případnému lingvistickému rozboru textu nebyly opravovány gramatické a stylistické chyby ani ostatní různá jazyková specifika. Vzhledem k jejich množství však již není na lingvistické zvláštnosti textu upozorňováno v poznámkách; pouze na místech, kde by zjevný vliv bulharštiny znesnadňoval soudobému českému čtenáři porozumění, jsme připojili vysvětlující komentář.¹³ Další poznámky jsme k textu připojili též na místech, kde jsme se domnívali disponovat doplňující informací hodnou zveřejnění.

V případech, kdy se originální text odchyluje (z nejrozmanitějších příčin) od soudobného českého jazykového standardu natolik, že lze na straně čtenáře předpokládat potíže s porozuměním, vkládáme za odpovídající termín/y jejich verzi odpovídající dnešní češtině do hranaté závorky; v případech, kdy ohledně správného termínu panuje nejistota, připojujeme otazník. Obdobně postupujeme i v případě, kdy v textu určité slovo zjevně absentuje, přičemž jeho absence ztěžuje pochopení zápisu. Na místech, kdy se význam zapsaného slova/slov nepodařilo zjistit, na tuto skutečnost upozorňujeme v poznámce pod čarou. Podtržená místa v přepisu odpovídají podtržení provedenému v rukopise samotným autorem. Další nepísemné znaky (zejm. pomlčky a tečky) reprezentují odpovídající znaky rukopisu (s tím ovšem, že distinkce mezi čárkou a tečkou není v rukopisu ve všech případech zřejmá); význam jejich použití v originálu ovšem není jasný.

¹² Autorovi byla zaslána paní Annou Svobodovou v létě 2008.

¹³ Za pomoc v daném ohledu děkujeme Michale Kuzmové.

PRVNÍCH 7 LISTŮ

Drahota Vroku 1929. – – Bila

1	Kofa. ¹⁴ kokorice.	100.	Levu.
1	Kofa. Pšeňice ---	100. i 10.	Levu.
1	Dekar, ¹⁵ zemňe, gladno ¹⁶	3000,	Levu.
1	Krava. Stala ...	3000.	Levu.
1	Kuň, Protředňi. ¹⁷	5000.	Levu.
1	Vofce, mlada ...	500.	Levu.
1	Jehňe. na. Ďordof den ¹⁸	200.	Levu.
1	Jeden. Vuz. novej	7000.	Levu.
1	Jedno. Kilo chleba --	8,	Levu.
1	Jedno, Vejce stalo --	2.	Levu.
1	Kilo, Votrubu. stlo	3,	Levi.
1	Par. trevicu. stalo...	500,	Levu.
1	Kilo. Sejra stalo ---	40.	Levu.
1	Kilo, cukr. špalički ¹⁹	30.	Levu.
1	Kilo. Vlni. neprani	70.	Levu.
1	Lucerna, nova stoji	80,	Levu.
1	Kilo, Sadla ---	50.	Levu.
1	Železnej. Pluch gligan ²⁰	1100,	Levu.

¹⁴ *Kofa* – bulharsky *kbelík*, lokálně používaná objemová měřka na obilí o objemu cca 15 kg vyráběná z použitých plechovek od petroleje.

¹⁵ 1 dekar = 10 arů = 1000 m².

¹⁶ Místo, kde se nachází Vojvodovo a jeho okolí směrem k řece Ogosta, je nazýváno *Gladno pole* (Hladové pole); jednalo se tedy o cenu pozemku nacházejícího se na daném území, další místa, na nichž měli Vojvodovčané svá pole, byla např. „Jordanovo“ či „Suvat“.

¹⁷ Tj. „ani velkej, ani malej“.

¹⁸ *Gergjovden* – svátek sv. Jiří (6. května).

¹⁹ Tj. kostky.

²⁰ *Gligan* – bulharsky *divočák*. Typ (dražšího) pluhu, který se – na rozdíl od pluhu „jednoduchého“ – na konci řádky pouze převrátil a bylo možno dál pokračovat v orbě. S „jednoduchým“ pluhem bylo třeba udělat otočku.

1	Šatek, stál ----	50,	Levu.
1	Kilo, soli -----	5.	Levu.
1	Kilo, fazul, ----	5.	Levu.
1	Loza ²¹ . Desertňi ²² ---	5.	Levu.
1	Kilo, masa, svinckeho	34.	Levu.
1	Kilo, vofči.. masa ..	25.	Levu.
1	Tele, na, 2 ňesíce	400.	Levu.
1	Mašina, řezačka, stala –	2500	Levu.
1	Šici, mašina, stala, ---	7000.	Levu.
1	Kosa, garantirka, ²³ ---	100.	Levu.
1	Slepice, -----	32.	Levu.
1	Husa -----	50	Levu.
1	Krmna, husa, stala	130	Levu.

Na levém okraji: Tadi bilo dost, aňi. ten nejchuči. nenařikal bilo dos peňez kriza nene

Na pravém okraji: bilo dobře sedlakovi o sedlačku tisi buďes spominat dlouho naten (zbytek zalepen známkou) (1)

Drahota V roku 1932. Tojisti²⁴

1	Kofa. Kokorice. stala,	----- 25.	Levu.
1	Kofa. Pšeňice stala	----- 28.	Levu.
1	Dekar. zemňe stal	----- 1500.	Levu.
1	Krava. Ista. ²⁵ stala	----- 2000.	Levu,
1	Kuň. isti stal.	----- 2000.	Levu.

²¹ Loza – bulharsky *vinná réva*.

²² Desertna – bulharsky *dezertní*.

²³ Termín „garantirka“ se nepodařilo dohledat, jeho význam není znám.

²⁴ *To isti* = to samé, totéž, tj. tytéž položky, které byly uvedeny u posledního zápisu.

²⁵ Význam u řady položek opakujícího se termínu „istá/i“ není zcela jistý, nejpravděpodobněji se však jedná o výraz již výše uvedené snahy T. Hrůzy vytvořit srovnávací tabulku zboží a cen, přičemž prostřednictvím daného termínu T. Hrůza repetitivně sděluje, že se jedná o „tu samou“ položku – o (právě v poloze položky) „toho samého“ koně, vůz, cukr atd.

1	Vofce. ista stala	----- 200.	Levu.
1	Jehňe. isti	----- 100.	Levu,
1	Jeden. Vuz. isti	----- 5000.	Levu....
1	Jedno. kilochleba	5... ----	Levu,
1	Jedno vejce – stoji	1. -----	Lef,
1	Kilo, votrub stoji ...	1. -----	Lef.
1	Par střevícu stoji --	250. ---	Levu.
1	Kilo. Sejra stoji....	18. ----	Levu,
1	Kilo. cukru. stoji ---	22. -----	Levu,
1	Kilo. vlni. stoji ---	40. ---	Levu.
1	Jedna. nova lucerna	60.	Levu.
1	Jedno. Kilo sole. ----	3...	Levi
1	Kilo. Sadla,	18,	Levu.
1	Jeden. Pluch. gligan.	1000, --	Levu.
1	Šatek isti stal, –	35. ---	Levu.
1	Kilo fazul stoji ---	2 ---	Levu.
1	Loza desertna ...	2, ---	Levi
1	Kilo masa svinckeho	14. --	Levu.
1	Kilo vofči ---,,	8. ----	Levu.
1	Jedno tele 2mňesice.	200. --	Levu.
1	Mašina řezačka	2000, --	Levu
1	Šici mašina stoji	6000. --	Levu,
1	Kosa ista	65.	Levu,
1	Slepice	17. ---	Levu,
1	husa, ista --	30.	Levu
1	krna husa – stoji	60, –	Levu

Na levém okraji: Tadi se vidí jak natiskujou²⁶ sedlaci pracovní národ bida

Na pravém okraji: počítejte kofu kila dekar kravu koňe vofci i drubež. (2)

²⁶ *Natiskam* – bulharsky *utlačovat*.

Drahota V roku 1934. Tojisti unor 6. ho

1	kofa. kokorice. stala	10	Levu.
1	kofa. Pšeniče. Stala.	20.....	Levu.
1	Dekar. zemi stal....	1000.	Levu...
1	Krava, Prostředňi, stala	150.....	Levu
1	Kuň. isti stoji zas	2000.....	Levu.....
1	Vofce ista stala	150. – ...	Levu
1	H. jehňe, – , isti stalo	80.---	Levu,
1	novi. Vuz, isti, stoji	5000.....	Levu
1	kilo. Chleba,	5.....	Levu..
1	vejce. stoji..i.....	1.....	Lef
1	Kilo, votrub....	80. ...	Stotinek
1	Par střevicu stoji.....	250..	Levu
1	kilo sejra stoji --	15.....	Levu
1	kilo cukru stoji---	28.....	Levu. ---
1	kilo vlni stoji ...	30....	Levu ---
1	nova lucerna sotji	60....	Levu
1	kilo soli kamen. stoji	3.....	Levu. –
1	Kilo sadla stoji --	22....	Levu.
1	Pluch. stoji. stoji --	800.,---	Levu
1	šasatek [šátek] jisti sotji	28...---	Levu
1	kilo fazul stoji	2.....	Levi
1	loza Desertňi stoji ...	2...	Levi
1	kilo masa svincki.	28....	Levu
1	kilo ofči – stari	8	Levu
1	tele na zabiti cucavi ²⁷	180....	Levu

²⁷ Cucavé – tj. zhruba po 3 týdnech odstavené, určené na porážku (za války byla taková praxe nezákonná – zabíjet zvířata, byť takto mladá, bylo trestné, nicméně mnozí vojvodovští Češi si v daném období právě tímto způsobem systematicky přivydělávali).

1	mašina řezačka ..	1800....	Levu
1	šici mašina stojí	6000.....	Levu
1	kosa ista stojí	50.....	Levu
1	slepice stojí	22.	Levu
1	husa stojí	40...	Levu
1	krmna husa stojí	50	Levu.

Na levém okraji: Tadi valno vala²⁸ kiriza vcelom světě bida sedlakum paňi dobře

Na pravém okraji: počí tejte kilo kofu Dekar kravu koňe i tak dale jaka směna (3)

Drahota V roku 1936. Tojisti Leden 20 ho

1	kofa Kokorice stala	22.	Levu.
1	kofa Pšenice stala	45.	Levu
1	Dekar zemi stal	1000	Levu
1	Krava prostřední stala	1500	Levu
1	Kuň isti stojí	<u>2000.</u>	Levu
1	Vovce ista stojí	150.	Levu
1	Jehňe isti stojí	100	Levu
1	vuz novi isti	5000	Levu
1	Kilo chleba stojí	4	levi
1	Vejce stojí – – -	1	Lef
1	kilo votrub stojí	1 50 stotinki	-----
1	Parstvice [pár střevíců] stojí	250	Levu
1	Kilo sejra stojí	18.	Levu
1	Kilo cukru stojí	26.	Levu
1	Kilo vlni stojí	30	Levu
1	nova lucerna stojí	60	Levu

²⁸ Užití daného termínu (tj. *valnuvam* – viz dále zápis „V roce 1943 Strašnádrahota valnuvala”) není jasné, nemůže být ani vyloučeno, že se jedná o autorovu chybu, neboť *válnuvm* – bulharsky *vlnit*, *čeřit*, přeneseně *bouřit se*, *jitřit se*; srov. ovšem bulharské *várluvam* – řádit, zuřit, běsnit.

1	Kilo soli Kamen stoji	3	Levi
1	Kilo sadla stoji	20	Levu
1	Pluch gligan stoji	1000-	Levu
1	Kilo fazul stoji	2	Levi
1	Loza Desert stoji	3	Levi
1	Kilo masa svinski	15	Levu
1	Kilo vovči maso stoji	10	Levu
1	tele cucavi na zabífi	200	Levu
1	mašina řezačka nova	150	Levu
1	mašina šici singer	6000	Levu
1	Kosa ista	65.	Levu
1	Slepice ista stoji	18	Levu
1	husa stoji	30.	Levu
1	krmna husa stoji	60	Levu
1	Prase cucavi stoji	90	Levu

Na levém okraji: Kriza²⁹ ešte je no už lide přivikli i tomu no zas je smjěna počítejte
Na pravém okraji: Naše proizvodstvo³⁰ je porad laciňejši no³¹ trgovski³² sistoji osven³³ železo (4)

V roce 1941. 9 ho unora tadibilivojaci

Vostavali včeski škoie unas tu 2 koňe 1 vojak tobila kartečna rota³⁴ bila jich plna ves krmili koňe. V buťovci³⁵ i vrahovi³⁶ strašnasila vojska zima bila tuha sňehu malo ledu dost velkej zor³⁷ sm'li [jsme měli] zavobuj [za obuj]³⁸ nebilo nanohi aňi opánki aňi

²⁹ Bulharizmus (*kriza* – bulharsky *krize*).

³⁰ *Proizvodstvo* – bulharsky *výroba*.

³¹ *No* – bulharsky *ale, avšak*.

³² *Tärgovski* – bulharsky *obchodní* (zde patrně ve smyslu k dostání na trhu).

³³ *Osven* – bulharsky *kromě, mimo*.

³⁴ *Kartečna rota* = kulometná rota (z bulharského *kartečnica* – kulomet).

³⁵ Buťovce – termín českých obyvatel Vojvodova označující obec Bukjovci (dnešní město Mizija).

³⁶ Rahova – obec *Orjachovo* nacházející se 16 km od Vojvodova na břehu Dunaje.

³⁷ *Zor* – bulharsky *potíž, naléhavá potřeba*.

³⁸ Obuj – obuv; bulharizmus – zor se váže s předložkou za (*zor za...*), zde tedy: nouze o (obuv).

Drakota Vroku 1936.

Tojiti Leden 20 ho

Kilina stoji na us- lepevickli i tonu na- ras je smjerna po- stoji to	1.	Kopa Kokořice sala	22.	Lernu.
	1.	Kopa Penice stala	48.	Lernu
	1	Dehar xemi stat	1000	Lernu
	1	Kuaro protivni stala	1500	Lernu
	1	Kuñ isti stoji	2000.	Lernu
	1	Vorce ista stoji	150.	Lernu
	1	jehru isti stoji	100	Lernu
	1	nur novi isti	5000	Lernu
	1	Kilo shleba stoji	4	Lernu
	1	vajce stoji - -	1	Lep
	1	kilo rotul stoji	150 stotiki	- - -
	1	Parst rice stoji	250.	Lernu
	1	Kilo sijra stoji	18.	Lernu
	1	Kilo ukru stoji	26.	Lernu
	1	Kilo vlni stoji	30	Lernu
	1	nova lucerna stoji	60	Lernu
	1	Kilo soli Kamen stoji	3	Lernu
	1	Kilo sušila stoji	20	Lernu
	1	Pluch gligan stoji	1000 -	Lernu
	1	Kilo pazul stoji	2	Lernu
Kilina stoji na us- lepevickli i tonu na- ras je smjerna po- stoji to	1	loza Desert stoji	3	Lernu
	1	Kilo masa vinski	15	Lernu
	1	Kilo rovu maso stoji	10	Lernu
	1	Kelu meari narabiti	200	Lernu
	1	mašina žezalka nova	150	Lernu
	1	mašina rici singex	6000	Lernu
	1	Kosa ista	65.	Lernu
	1	šlepis ista stoji	18	Lernu
	1	hura stoji	30.	Lernu
	1	Krmao hura stoji	60	Lernu
	1	Prouc cucovi stoji	90	Lernu

naše pro i volitorni je poračla i veći no tigoerki i stoji ovrem i lexa

gumeni³⁹ jenom svinski opanki za 50 levu, vidělani bivolski⁴⁰ 90 leva
 pjěknej kuň 10.000 deset tisíc leva
 pjekna krava 8000 levu strašná drahota toje noveho v roce 1941. (5)

Drahota V roce 1941. unora 9.

1	Kofa.. Kokorice.	44.	Levu
1	Kofa.. Pšenice	68.	Levu
1	Dekar. zemi stel	3000.	Levu
1	Krava. prostředňi	4000.	Levu
1	Kuň. isti stoji	5000.	Levu
1	Vofce mlada stoji	600.	Levu
1	jehňe isti stoji	250.	Levu
1	Vuz Dnes stoji	7000.	Levu
1	Kilo chleba	5.	Levu
1	vejce Dnes	1.25	
1	votrubu Dnes	2.80.	
1	Par Střevice	400	Levu
1	Sejra. Kilo	38.	Levu
1	Kila cukr	27	Levu
1	Kilo vlni	60.	Levu
1	Kilo soli	3.80.	
1	Kilo sadla	48.	Levu
1	Pluch gligan	1.200	Levu
1	Kilo fazul	10.	Levu
1	Kilo masa svinski	28.	Levu
1	Kilo vofči	23.	Levu
1	mašina Singer.	9.500.	Levu

³⁹ Bulharizmus (*gumeni* – gumové).

⁴⁰ *Bivolski* – z buvolí kůže (*bivol* – bulharsky buvol).

1	Kosa sen ištvan	100.	Levu
1	slepice ista	30.	Levu
1	husa	60.	Levu
1	Prasatko cucavi Kilo	50	Levu
1	Kilo čočki	12.	Levu
1	Kilo železa navus [na vůz]	16.	Levu
1	metr platna osvort [oxford] ⁴¹	24.	Levu
1	metr skuna Kalpazan ⁴²	300.	Levu.
1	krmni prase pjekni	5000.	Levu.
1	Par opanku vidělani	90	Levu.

Na levém okraji: Každý rok si nese svo cenu bila malačivelka Nepišukaždejrok (6)

V roce 1942. Maje 17. teho

sem prodal hřibata Dvouleti za 24 tisíc bespasu čisti, prostřední koňe stojí 30... [30?] tisíc, pječnickoňe 50 tisíc

Krava prostřední 10. tisíc, 1 Koza 2.000

Jehněčí maso Kilo 60. levu

Na kalhoty cajch metr 3.30 leva

Kedni prosvatek 4000 Tisíce

Jedno vejce 3. levi 1 slepice 1.20. levu.

Silná zima tak že pšeničky vmrzly

Kokorice v hombarach⁴³ zmrzly muselíme převoravat kokoricí semeno zmrzlo na Dimitra⁴⁴ přišlo a na Dordovden⁴⁵ vodošla sněhu dosita mrazi velky tak še i strani vomrzly lozi i biloto všecošpatni slabi, peněz bilo dost no nič si nemoch koupit, ni tě velky.

⁴¹ Oxford – bavlněná látka, velice levná (také ale ne až tak kvalitní – „byla stejnej cucek“), současně ale poměrně trvanlivá.

⁴² Kalpazan – tkaná vlněná látka, ze které se na Vojvodově dělaly především mužské kalhoty či kabáty (šuby), popřípadě „bačkory“, které se podšily vepřovou kůží. Bulharky měly z kalpazanu typické sukmany (oděv na způsob pracovního pláště bez rukávů).

⁴³ Chambar – bulharský stodola.

⁴⁴ Dimitrovden – 26. října.

⁴⁵ Tj. Gergjovden – svátek sv. Jiří (6. května).

Namašinu 60 levu, vopetrolinu smesi jenom povídali nebil ňikde Jedna košile 3.30 levu proneděli.

Nevim kam to stihne.⁴⁶ (7)

Drahota Vroce 1942..... 8. Března Kopon⁴⁷

1	Kokorice. kofa	60	Levu
1	Pšenice kofa	90	Levu.
1	Dekar. zem	4000.	Levu
1	Krava ista	6000.	Levu
1	Kuň isti	7000.	Levu
1	Vejce	3	Levi
1	jehňe isti	350...	Levu
1	novej vuz	10. 1000,	Levu
1	Chleba.	6.....	Levu
1	vofce mlada	1000....	Levu
1	Kilo votrubi	3.80.	Levi stotinki
1	Par střevícu	700 50.	Levu.
1	Kilo sejira	60.	Levu
1	Kilo cukru	30.	Levu
1	Kilo vlni	60.	Levu
1	Kilo soli	4. i 5.	Levi
1	Kilo sadla	60.	Levu.....
1	Pluch gligan	1500.	Levu.....
1	Kilo fazul	10	Levu.....
1	slepice	50.	Levu.....
1	husa	100.	Levu.....

⁴⁶ *Stigna* – dojít, dospět; tj.: nevím, kam to dospěje.

⁴⁷ *Kupon* – Bulharsky *kupón, potravinový lístek*; smysl užití daného výrazu na uvedeném místě není jasný.

	prasatka kilo	40.	Levu
1	metr platna	70.	Levu
1	metr sukna	350.	Levi
	Krmni živiteglo ¹⁵ masa	34	Levu.....
1	Par Opanki	80.	Levu
1	Par koňi pjekni	30.000	Levu
1	Arda ¹⁶ cigar škatulka	9.	Levu
1	Kilo vina doma	20. i 30	Levu
1	Kilo kořalki doma	80 i 120	Levu.
1	Kilo Dratu –	40	Levu.

Na levém okraji: kupuje na kopon jesi maš kopon tak dostaneš esi ne tak nič

Na pravém okraji druhého sloupce: počítejte kilo i kofu jak se prodava (8)

V roce 1943 Strašnadrahota valnuvala

řika se tomu černá bors⁵⁰

Každěj kdo potřeboval Ňakou věc tak jimusel dobře zaplatit tose neptalo zač no maš i daš moclidu bilo zavřenech zato tose nemuže vipsat cena protože jak kdonašel ajak bil nuznej tak se platilo moc vjecich se aňi nemhlo naji, střevice podraški nebila Ňijak nosili dřevení střevice o bili 600 levu jedni muški šat pološivijot 5000 čistej šivijot⁵¹ nebil Ňijak. Drvesina diš nemňel člověk kopon [kupón] tak aňi zapeňize nedostal nič i nachleba bil kopon. Diš sme šli domňesta tak sme museli mit torbu schlebem vemňestě Ňijak nebil chleba no malej, toho bilo jenom 100 grama tomusel mit jeden člověk najeden den dost vic nedostal Ňijak za čistej chleba se aňi nehovořil protože nebilo, sadlo, mejdlo cukr rejž sýr tose tak prodavalo jako [v] apatice.

⁴⁸ *Živo teglo* – bulharsky *živá váha*.

⁴⁹ *Arda* – (dodnes existující) značka levných bulharských cigaret.

⁵⁰ *Černa bors* – bulharsky *černý trh*.

⁵¹ *Šivijot* – druh (kvalitní) látky; vlněná látka na pánské oblečení, zej. kabáty a kalhoty (dříve).

V roce 1943 Posledníhomaje Drahota

1	Kofa kokorice černá	borsa	200
	Pšenice 1 Kilo mouki	30 levu	
1	Košile muska		600 levu
1	Kalhoti cajchovi ⁵² ušiti		800 levu
1	Pjekna krava mlada		2000 levu
1	Pjek nej Kuň		3000 levu
1	Kilo vina		34 levu
	Kilo Kořalki		1.20 levu
	Kilo masla		250 levu
	Kilo jehňeči masa		90 levu
	Kilo fazu		10 levu
	Kilo nič kaminek ⁵³		71 levu
	Prasat ko šest neděl	stalo	1.500 levu
	Jedno prase do 50 kil	stalo	8000 tisíc
	Jedna mašina vršačka ⁵⁴ stara		5 sto tisíc
	Jedno vejce -- --	--- --- --- --	4 levi

Na levém okraji: každerok jina Strašna drahota no peněz dost (9)⁵²⁵³⁵⁴

⁵² *Cajch* – pevná bavlněná látka („silnější než *oxford*“); ve Vojvodovu se z ní šily především letní mužské kalhoty.

⁵³ *Nickamínek* (lidově v Čechách obvykle *modrý* nickamínek) = modrá skalice. Ve Vojvodovu se používala (v roztoku společně s vápnem) k postřiku vinohradu a také se do ní přes noc namáčely nově vyrobené opánky z vepřové kůže.

⁵⁴ *Vršačka* – bulharsky *mlátička*, stroj na mlácení obilí. Ve Vojvodovu měli (parní) *vršačky* Supkovi, Karbulovi a Štrpkovi; při mlácení si jednotlivé rodiny *mlátičky* od majitele půjčovaly, přičemž systém byl takový, že každý patnáctý *tanaket* (plechová nádoba na obilí) náležel majiteli *vršačky* (tento patnáctý *tanaket* se ve Vojvodovu označoval termínem *váma*).

V roce 1944 Strašna Drahota

1	Kofa Kokorice	černa borsa	1.50.
1	Pšenice ...	če borsa	3.50.
1	Par Opanku	če bo	3 00
1	Kilo Ťuspe ⁵⁵	če bo	10.
1	Kilo masla	če bo	500.
1	Kilo sadla	če bo	400
1	Kilo masa	če bo	100.
1	Kilo fazule	ne černa ----	12
1	Kalhoti	če borsa	1000
1	Prasatko cucavi	Kilo černa	400
1	Tele cucavi stalo		3000
1	Prostřední stal Kuň		5.0.00
1	Kobili se prodávali	vkrušovici ⁵⁶ za	2.000
1	Krava prostřední mlada		30.00
1	Vofce mlada stala	tisic	6000
1	Vejce ⁵⁷ -----	stalo	5 Levu

⁵⁵ *Ťuspe* (správně bulharsky *kjuspe* – z tureckého „küspe“) – slisované zbytky semínek slunečnice po vylisování. Závod lisující slunečnicová semínka (/ex/Vojvodovčané hrdě zdůrazňují, že v něm byly používány české stroje; srov. „Měli jsme fabriku v Buřovci na olej a stroje je byli z Československa“; Jakoubek 2008: 393) se nacházel v Miziji, prostředníka, který převzal od Vojvodovčanů semínka, hromadně je odvezl na vylisování a poté jim (poměrně k množství dodaných semínek) předal olej a *tuspe*, dělal ve Vojvodovu Josef Filip zvaný Lišák. Jak závod, tak Filip svou práci prováděli za jistý podíl na jejím výsledku (tj. oleji). Nutno však dodat, že Vojvodovčané – jak sami říkají – „věřili sádlu“: olej používali pouze při přípravě koblih apod. a do salátů, jinak se smažilo na sádle. Z tohoto důvodu byla plocha, na níž se pěstovala slunečnice, poměrně malá – jen asi půl měřice (tj. 10 arů). *Ťuspe* samotné se pak používalo jako doplněk stravy pro krávy – ze slisovaného kola se kus odlomil, nechal se rozmocit ve kbelíku a smíchal se se šrotem; krávy měly tento pokrm neobyčejně rády a dobře po něm dojily. *Ťuspe* dále též využívali rybáři, kteří jej v místě, kde chytali ryby, vložené do ponožky s provázekem ponořili do vody – vůně pomalu se rozpouštějícího *tuspe* pak k danému místu lákala ryby.

⁵⁶ Krušovica – nejbližší (a poměrně velká) obec směrem k Sofii, vzdálená od Vojvodova 1 km.; mj. sem chodily vojvodské děti do *progimnazia*.

⁵⁷ Každý večer obcházeli Vojvodovo *fajčari* (výkupci vajec), kteří vykupovali vajíčka, jež byla následně prostřednictvím zprostředkovatelské firmy určena na vývoz. Výkup vajec byl ve Vojvodově doplňkovým, ovšem nikterak prestižním, zdrojem obživy. Známymi vojvodovskými *fajčary* byli Józsa Hrúza, Štěpán Hrúza a Petr Kňourků.

1	Kilo cukru	černa borsa	1.50 L
1	Kilo sůl sole	ňe černa	5. Le
1	mejdlo	černa	300.
1	Dekar zemňe	-----	12.000
1	Vošatka --- stala		1.40
1	Varhani ⁵⁸ akordijon		13.0
1	Mašina ševňi ⁵⁹	Lada	24.00
1	Jehehňe 10 kil		2000
1	Koza skuzletem	----	ťisic 9000
1	Svinska kuže	na opanki	2.500
1	Balton ⁶⁰ stal	černa borsa	10.000
1	Loza Demijat ⁶¹		14. Levu
1	Kilo brabori		15. Levu
1	Kilo ňic Kaminek čena		3.50 Levu
1	Kilo arpažik ⁶² cibulka		25 Levu
1	cilindr ⁶³		15 Le

Na levém okraji: Černa borsa. i drvesina⁶⁴ i Dažba⁶⁵ nedase to vis[t]at (10)

⁵⁸ *Varhánky* – na Vojvodově byla tímto termínem nazývána tahací harmonika – akordeon.

⁵⁹ Bulharizmus (*ševna* – bulharsky *šici*; *ševna mašina* = šicí stroj).

⁶⁰ *Balton* – dlouhý pánský kabát (dřívě).

⁶¹ Tyap vinné révy.

⁶² *Arpadžik* – bulharsky drobná cibulka k sázení.

⁶³ Tj. skleněný cylindr na petrolejovou lampu.

⁶⁴ *Drvesina* – druh umělé látky (dřívě).

⁶⁵ Bulharsky *dávka*, *příděl*.

POSLEDNÍCH 7 LISTŮ

Přestěhovanci zvojvodovi Do Deli Ormansko⁶⁶

V roku 1935 Naš vojvodofski se odstehovali do Deli ormanu selo⁶⁷ belinci asi 15 familijich ktežibili vedeni Robertem ševjdou i Karel Pitrem zakteri je dosavat dobře že tam mabejt moc urodni kraj dobrapuda...

No v roce 1936. Bilo zabračino održavi [od državy⁶⁸] žadnej nesmšel prodavat tak senemohlo aňi koupit.

V roce 1935 i 1936 Června 7 ho

Litaval evroplan kteří mšel 3 perki⁶⁹ zpolše⁷⁰ bukurešt, Sofija i solon [Soluň] ti 4 sam každej den projel přez Vojvodovo mnel cestu nosival vojnu⁷¹ Poštu Tak řikali Aš se dovim vic. Ttak vam napisu vic tolik je dnes.

V roce 1943. Bil naš Dolfa vojak.

Sloužil vrahovi V srbiji

Dolfa ma unas 5000 řisic (1)

O dejřij zvojvodovi spatki doheleni. Roce 1936

Dědi Filipa i babi Dubna 26 ho vneděli rano ze špatnim rozločeňi jeji z rođinou která ostala vevojvodově odjžděli spatki do rumunska dotech hor nahelenu kpozustali čeře Ana Vochocova no je jich srdcebilo rozervane žalem. projejich mozoli kteri nechali vojvodově i sinu Jozefa i Adolfi křije [kteřij je?] obrali a spatki vislali holi tose stalo dnes 26 dubna zapsalsem do moji knihi pamětni která mne u pamto nastaro dobi [upamatoává na staré doby] a, i, si ji muže přečist kterise oto bude interesovat⁷² řegdi počase

⁶⁶ *Deli Orman* (bulharsky *Ludogorie*) – oblast Bulharska hojně osídlená bulharskými Turky. Uvedený obecný název *Deli Orman* je užíván ve vztahu k turecké obci *Belenci* na Ispirichsku, kam v uvedeném roce odešla z důvodu nedostatku půdy část vojvodovských Čechů.

⁶⁷ *Selo* – bulharsky *vesnice*.

⁶⁸ *Država* – bulharsky *stát*.

⁶⁹ *Perka* – bulharsky *vtule*.

⁷⁰ *Polša* – bulharsky *Polsko*.

⁷¹ Bulharizmus (*voenna* – bulharsky *vojenská*).

⁷² Bulharizmus (*interesuvam* – bulharsky *zajímám se*).

nebo papír vidrží mnoho let, tak dnes 26. ho sem ho viprovodil na vojvodofskou spirku.⁷³ psal T.H. vevojvodově. (2)

Tomeš. V. Hrůza. V roce 1910. Sloužil.

Vevojsku, jak mladí, vojen. u madaru [Maďarů?]. Kdeš mě, vzali, dooravic,⁷⁴ jako, leg-ruta [rekruta], Kde sem sloužil 6 mňesicu, potim, sem, bil, rekomandirovan⁷⁵ kpjane-rum.⁷⁶ Do. veršic kdesem. se učil 3. měsice. jako pijoner. a pak sem jel. dosegeďina, tam, sem bil. 6. mňesicu, odtud sem zasej spatki do. oravice, tam sem bil, vistavojem, u, aďutanta,⁷⁷ polkoveho⁷⁸ kde sem, strivil, u plazi, rok, i otud, sembil rekomandirovan, dotenešvaru [do Temešváru], jako nemocen. došpitalu, kde sem prožil, 7 měsicu, a zas spatki, do, oravice, kdesembil, zapsan o tamtaj, sem šel na kajzr,⁷⁹ a v nebo císar-skej, manebr [manévr], odtud sembil, uvolněn. V roce 1913 nazimu, kdesem přebil,⁸⁰ vesvateheleně. V roku, 1914 se přijel dobulharska, v máji 3 ho, kdesem, přežil, vevojvodově, jeden, rok, jako svobodni, no v roku, 1915, sem, se ožeňil, no nedlouho. V roce, 1915. se strhla evropejska valka, kdesem bil. take. odveden, no ne už jako austrinski⁸¹ Vojín, no, už jako, bulharski vojín, kde mňe Vzali. Do. rahovi, kdesem, bil jenom. 2. měsice. A sem bil odehnani naproti. do makedonije, kdesem, přežil, celi jeden rok, no, dišsefronta protrhla, tak. sembili zajati jako plen,⁸² do armije,⁸³ francouski, do solonu [Soluně], kdesem strivil celich 14. měsicu, jako zajatec, pod, francouskou, komandou,⁸⁴ e, vropanskom depu,⁸⁵ kde sembil zbratrem, Petrem, kde onsložil kostí , jako vojín, on je zakopan od solonu, nazapad jako bulgar umřel. na išpanskou, tresku,⁸⁶ čili zimňici tak

Skončil svůj běch. (3)

⁷³ *Spirka* – bulharsky *zastávka*.

⁷⁴ *Oravice* – nejspíše rumunské město Oravita nacházející se nedaleko Svaté Heleny, v župě Karaš-Severin.

⁷⁵ *Zde* podle všeho *převelen*.

⁷⁶ *Pioner* – bulharsky *ženista*.

⁷⁷ *Adjutant* – vojenský pobočník, příruční důstojník (*dtto* i v bulharštině).

⁷⁸ *Polk* – bulharsky *pluk*.

⁷⁹ *Kaiser* – německy *císař*.

⁸⁰ Bulharizmus (*prebivavam* – bulharsky *pobývat*).

⁸¹ Bulharizmus (*austrijski* – bulharsky *rakouský*).

⁸² *Plen* – bulharsky *zajetí*.

⁸³ *Armija* – bulharsky *armáda*.

⁸⁴ Bulharizmus (*komanda* – bulharsky *rozkaz, povel; davam komada* = velet) , tj. pod francouzským velením.

⁸⁵ *Tedy* v hangáru.

⁸⁶ *Treska* – bulharsky *zimnice*; íspanska treska – bulharsky *španělská chřipka*.

Návrat Sesolonu [ze Soluně] Dobulgarska

V roce 1919 mĚsíc prosinec 15 ho. sem pŕišel spatki Dovovodovi, kdesem. Bilzas. UvolnĚn. Jako. bulharski vojĭn, tam, vam musimŕici, ŕe zas znovu a skraje, hospodaŕit. Kdesembil, nucen jĭti na rahovskej, ĉiflik,⁸⁷ zas sem opustĭl, vojvodovo v roce 1921 sembil. Naĉifliku, no nebil semtam, dlouho. V roce 1922 sem stavel. vevojvodovĕ staveĭi, kerĭ mĚne tenkrate stalo 18. tĭsic levu.⁸⁸ bulharskech tak to, ŝlo rok za rokem, strampotou, zlopotĕĚnem [s lopotĕĚnĭm], kdesem, pŕeŕil, mnoho, lidi, i trampoti, no nesam no i z moji ŕenou, kteramĚe, vŕdĭ potporovala tak jak. sesluŝi. Na. ŕenu. hospodaŕkou, kterĕ, pŕĭtej, vŝeckej, pracĭ. i. Trampotĕ, vichovala 4 Ďĭtka, tak jak. se sluŝi, na matku. kdenambili i oĭi k pomoci, kde semese s ĭĭma. i radovali i trapili. i moc starostĕ nam spusobili Dosita Neŝ virostli kpraci no vroce 1934 cera se vdala do ĭĭtrapoli. Dolfa. Viŝel ŝkolu v. 1936 Ĉervnu 7. ho. Bil 14 letĭ diŝ viŝel ze ŝkoli zdruheho klasu.⁸⁹ (4)

V roku 1928. bŕezna 7. Bil zachraĭen odboha.

Diŝ bil jako. Ďĭtĕ, tak nam spad, dostudĭĚ. StudĭĚ, bila 10 metru hliboka no chraĭen ĕ [zachraĭĕĭĭ]. odboha ĭĭc se mu nestalo studĭĕ bila Dole 1 metr kamen taranĕna [tara-sena?] nebil to ŝpaŝ [ŝpĕs]. Ani ŕert ŝŝasĭe to vi padlo buch bil sĭim. Todlepsaĭi si drŕ sine napamatku aŝ budeŝ ĭĕkdistrej [ĭĕkdy starej], topsal, tvuj, otec. Tomeŝ Hrŕza Vevojvodovĕ. vbulgariji.

Spomeĭ na mladi leta ato jeŝtĕ jako Ďĕtenĉi.⁹⁰

Nebilo, uŝ, vĭce, pomoci. Natĭtozemĭ roŕehnal se. stim to svĕtem. Dne 14 ho Ledna, 10. ho, bilpŕĭveŕenej zvlakem, no vtruhle dovojvodovĭ Kdebil, pochovanej, 14 ho 4 ho votpoledne tobilo jeho posledĭĭ vipro vozeĭi.

Na levĕm okraji: Rŭdolf T. Hrŕza. (5)

⁸⁷ Ĉiflik – bulharsky *statek*; v danĕm pŕĭpadĕ se jednalo o znĕmý statek vlastĭĭĭĭ zĕmoŕnĕm Bulharem nachĕzejĭci se nedaleko Orjachova, kde pracovali (takĕ) pŕĭsluŝĭĭĭi chudŝĭch vojvodovskĕch rodĭn.

⁸⁸ Lev/a – bulharskĕ mĕĭa.

⁸⁹ Bulharizmus (*klas* – bulharsky *tŕĭda*).

⁹⁰ Danĕ slovo vzniklo patŕnĕ zkomolenĭm bulharskĕho „detence“ – dĕti.

V roku 1934, 6. unora nazačatku roku

Rudabi postradal⁹¹ musel se jit ličit [léčit⁹²] Aždoplevni⁹³ bil pokousanej doruki levi od stekli čubi bil 9. leti. Bil z jého mamou tabude si číst napamatku. Dogdibudužit. Bil, školak, ve třetím oděleňi⁹⁴ mival velkej merak⁹⁵ napsi i semu otplatili. Toje uš drugej jeho nešťastnej den. Toje druhi je ho premeždžije⁹⁶ visvobozen. Odsmrťi jeho... ušbil i vestuňi [ve studňi] jako Jozef tej je zas vedenej doměsta plevna jako bil veden Jozef do egipta to jisti no aňi tam ho pan buch ne opustí na 28. unora přijel zdraf. i zjeho matkou. Bili na kvartíře,⁹⁷ u ňakeho ivanof, kazatel, mňelisedobře vezdravi se navratil.

V roce 1945. Devateho Ledna + třetí nešťestí. V roce 1944. 15. ho. Listopadu bil vzatej vojakem. Dokarlovi.⁹⁸ Jako mladej vojak. Přiučení. plňit mini i bombi tamho potkalo to 3. nešťestí kteri se nedalo vihojit poslední jeho nešfešti. Na 9 ho ledna, ve. 11. hoďin bil raňen vod bombi, kdebil. hned vodvezenej Do karlovi, bolnice,⁹⁹ kdebil hned. Operiranej,¹⁰⁰ no vše bilo darmo. Nemilostna, smrt. Stahla ruku naňej a Nedala žadni pomoce přesešla jeho vjěk 20 roční. Dne 11. ho zemřel V karlovski bolňici kde poručil Bohu duši svsou,

Na levém okraji: Růdolf T. Hruža. (6)

V roce 1941. Bila srbska vojna z germaniji¹⁰¹

Bili se Anglije zgermaniji. Dnes sem psal 13. ho Dubna ho řela cela evropa no nejvic

⁹¹ *Postradam* – bulharsky *trpět škodu*; (vzhledem ke skutečnosti, že bulharština nemá infinitiv, jsou slovesa v tomto jazyce uváděna konvenčně vždy v 1. osobě singuláru).

⁹² Na daném místě se nejedná o omyl či chybu; varianty *ličit* (tj. léčit), stejně jako *líky* (tj. léky), jsou jazykovými prvky typickými pro řeč vojvodovských Čechů.

⁹³ Tj. do města Pleven (obdobně jako v případě názvu Vojvodova obyvatelé této obce skloňovali Pleven jako jméno ženského rodu, proto „do Plevny“).

⁹⁴ *Osnovno učilište* (základní škola) se dělilo na 1–4 *otdelenie*, poté následovala *progimnazija*, která se dělila na 1–7 *klas*.

⁹⁵ *Merak* – bulharsky *náklonnost, záliba*.

⁹⁶ *Premeždžije* – bulharsky *přestálé nebezpečí*.

⁹⁷ Bulharizmus: v podnájmu (*kvartira* – bulharsky *byt, resp. pronajatý byt*).

⁹⁸ Pravděpodobně míněno bulharské město Karlovo.

⁹⁹ *Bolnica* – bulharsky *nemocnice*.

¹⁰⁰ Bulharizmus (*operiram* – operovat).

¹⁰¹ *Germania* – bulharsky Německo.

Trčkoľ, Dobulharska, Tomše Hruzi.
 1914. Tomáš Hruza, Prišiel do vojvodstva roku,
 Jako, hoch, 25, leti, a mne viznaňi
 Cirkve reformovaní evangelickí
 No. 1915. Seženil Vovojvodovje, Zabarku Kňorkovu,
 Svoboda, 22. leta, s prijiťa skeleni.
 Trodiť prišla, na ja, sem prišel sam,
 No vika 1922. mesic maj sme začulstavit naše taveni
 Dostaveni lilo-donarini ten istej rok. 1922.
 Stalo tenkrat 18 tisíc trap larina sime 18000.
 Po skutke vřeko bilo jedna s sknie vsin il skp.
 Teske bilo nas stavěti nemě l kio natlačit
 Smutni i strapeni sami i xas sami
 No poutluch pomakol mac Vřeka xata
 It pñitom mesi i 18 dekaru sime kopili
 ti, tranfoti liča vřetab, sloj nore rudi
 Vroce 1941.
 Sme rikovali mořinu šli 2a 6.200

postradala srbije¹⁰² grcije¹⁰³ i polša.¹⁰⁴ Proto že se protivili germancovi stas [státu?]. Bili germanci Bulgarsku vsolfiji nejvic.

Příchod Dobulharska Tomše Hruzi

Tomeš Hruza Přišel do vojvodovi¹⁰⁵ v roku 1914. Jako hoch 25. leti a mňel viznaňi Církve reformovaní evangelickí¹⁰⁶. 1915. se žeňil Vovojvodovje Zabarku Kňorkovu. Svobod-

¹⁰² Bulharsky Srbsko.

¹⁰³ Bulharsky Řecko.

¹⁰⁴ Bulharsky Polsko.

¹⁰⁵ Pro zajímavost možno uvést, že vojvodovští Češi skloňovali (a skloňují) název dané obce, jako by se jednalo o ženský rod, tj. 1. pád Vojvodova, 2. p. Vojvodovy atp. (oficiální bulharské označení je rodu středního).

¹⁰⁶ K proměnám nekatolických konfesí na Sv. Heleně viz Nešpor – Hofnořová – Jakoubek 2000.

na, 22. leta, přijita zheleni. Zrodiči prišla, no ja sem prišel sam. vrku 1922. mesec maj sme začalstavet naše staveňi. Dostaveni bilo donazimi ten istej rok 1922. Stalo tenkrat 18 tisíc truplovina sina [?] 18000. Po chudě všecko bilo jedna je seknič 1 síň bil chlíf. Těške bilo naš stavěňi něměl kdo zatlačit. Smutni i strapení sami i zas sami. No pan-buch pomahal moc Ďika zato. A přitom smesi i 18 Dekaru země koupili ti tranpoti, bída veštato [ve státě?] šlo jendozadruhim.

V roce 1941

Sme si koupili mašinu¹⁰⁷ šici za 6.200 (7)

List naší Céři Emi Neposlušni.....

V roku 1939 Listopadu 8. Dimitrov¹⁰⁸----- Opustila si rodinu i si našla Rodinu Druhou. Vñitrapoli¹⁰⁹ u černošu. uslováku. Našlasi nějakého marci černoš 21. leti svobodní ona mñela 17. let. Diš se provdala černošovům Vodávalise na vojvodově 15. Listopadu. Oda-valje ňakejsi Bulhar marinof¹¹⁰ methodista. Hned, jak se vodali tak šli dosofije sloužit. Tosem napsal napamatku naši roděne, Vevojvodově. Psal Tomeš Hrůza.

Nalevém okraji:

Venec. Nakoleňe

Pristanala se¹¹¹ Vsofiji. (8)

Oslava Českejškoli Vevojvodově Roku 1939

Oslavá bila vevojvodově v Prosinci 2. veneděli. Mnělisme mocpěknej čas a moc to bilo veseli. Mnělisme mnoho hostu meziňimi Bil i pan ministr, maks¹¹² prokop bilo jmeno bilo moc panu sñim zesofjě [ze Sofie] zevšechstran. Jedli i pili, hostina bila velika v naši vesnici. Bil suchí podzim cestí bili suche sme choďili Povesňici zmuzikou, zbuťovskou,

¹⁰⁷ Bulharizmus (*mašina* – bulharsky stroj).

¹⁰⁸ 8 listopadu = den sv. Dimitrije, Dimitrovdén.

¹⁰⁹ Nítrapole = Gorna Mitropolja, jedna ze tří slovenských plevenských obcí; vedle Brašljanice a Mrtvice (dnes Podem).

¹¹⁰ Vasil Marinov byl vojvodovským metodistickým kazatelem; podle řady dokladů opustil Vojvodovo v roce 1937, po příchodu Simona Popova, který jej na jeho postu vystřídal (V. Marinov následně odešel do města Loveč, kde naopak zaujal místo S. Popova). Není tedy jisté, jedná-li se tedy o tutěž osobu, či jinou.

¹¹¹ *Pristavam* – bulharsky *utěci k milému* (proti vůli rodičů).

¹¹² Správné jméno dané osoby zní Maxa, který byl v Bulharsku nikoli ministrem, ale vyslancem Čs. republiky.

kteřou Pojednau učitel Prutki i alojz Horki tobili. Ti bili učitelove zčech. Bili tadi 2 sokoli i 1 sokolkou. Topsal napamatku vaš přitel Tomeš Hrůza, Žitel¹¹³ Vojvodofski.

1. První Pan učitel česki bil Jan Findajzs¹¹⁴
2. Druhi Pan ----- Blahouš Prutki
3. Třeti Pan ----- Alojz Tichi
4. Karel Uchitil
- Ján Svoboda

Na levém okraji: Počet učitelu vevojvodově. (9)

Rodni list Naši familiji

Tomeš se Narodil V roku 1888. 15. Června.
 Barka¹¹⁵ se Narodila V roku 1891, 20. Listopadu.
 Ema¹¹⁶ se Narodila V roku 1917, 17. Zaří.
 Kačena¹¹⁷ se Narodila V roku 1920, 9. říjen.
 Adolf¹¹⁸ se Narodil V roku 1922, 10. června.
 Rudolf a Ludvík¹¹⁹ se v roku 1924. 27. Listopad.
 Toje Rodina Tomše Hruzi Vevojzdovo

Tomeš Hrůza Bil zrodini Venči Hrůzi ze svati heleni¹²⁰ rozen v roku 1888, Června 15. ste-
 ho. Měněl bratři 3. Matěj, Tomeš Rudolf i Petr ten zahinul jako vojak Všloňe Vsloně Solo-
 niko [V Soluni] V roku. 1919. abil star 23 leti kdiš zemřel. Sestři, Francka, Barka i marjána.
 Misme bili jedna rodina venči i francki hruzovi. no ona se provdala za pavla Hrůzu. Strejč-
 ka vesvati heleně. no naš Otec zemřel V roku 1991¹²¹ naheleně. Asi 46 leti star te rok diš
 se začínala Vojvodova.¹²² On mněl 6. bratru i jednu sestru ta se provdala za Karbulu Jezef.

¹¹³ *Žitel – bulharsky obyvatel.*

¹¹⁴ Tj. Findeis.

¹¹⁵ Manželka T. Hrůzy.

¹¹⁶ Dcera T. Hrůzy.

¹¹⁷ Dcera T. Hrůzy.

¹¹⁸ Syn T. Hrůzy.

¹¹⁹ Synové T. Hrůzy.

¹²⁰ Svatá Helena (Sfanta Elena) v rumunském Banátu – jedna z českých obcí, odkud pocházejí čeští obyvatelé Vojvodova. K dějinám nekatolických obyvatel dané obce viz Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999–2001

¹²¹ Zřejmý omyl, má být 1901.

¹²² Autorovo skloňování je v otázce názvu obce nejednotné – důvodem je patrně fakt, že (ex)vojvo-
 dovčané obvykle daný název skloňují, jako by se jednalo o ženský rod. Bulharsky se ovšem obec oficiál-
 ně jmenuje Vojvodovo, což je zřejmě příčinou uvedené nejednotnosti.

Stoho rodi mi pochazime otcuvrod. No matka bila zrodu žapskoveho zesrediště¹²³ pochazela no rodě nabila namoravě u horního klobouka. Onabila morafka no dobře se na učila česki tak že žadni nemoh říci že nejní češka no dosavat žije vesvati heleňe. Doroku 1935 ježíva rok 36. žije (10)

3 VOLNÉ LISTY

I. V roce 1928. 7. ho. března.

První. jeho. nešťesti. bilo, že. Spadostudně, kdešho, panbuch chraňil, kdiš. bil. jako 4. leti. No chvala, bohu, nič, semu nestalo. Ruka, hospodínova, bílasním. Kde, se, naše, zapomnělo.

V roku. 1934. 6. unora, kdeho Potkalo, Druhi, nešťesti, kdebil, Pokousanej, vodstekleho, psa Doleve, ruki, kdebil, poslan, Hned, zjeho, matkou, Doplevni. Kdese, líčil, 21 dních, i tam Bila, ruka, hospodínova, Nad ňim, kdese, vrátil, žije, Zdraf, zafšecko, to, dílo, Hospodínu, nebo, on, se, staral zaňej,¹²⁴ Psal T.V. Hruza

II. Vroce 1945 9. Ledna

Vroce 1944. Bil, vzitej, zavojaka. Dokarlovi, jako mladej, vojak Kdese, učil, plňit, patro-ni I mini, Tam přišla, našej. To 3 Nešťesti, 9, Ledna ve 10 hoďin

III. Ludvíka T. Hrůza Roku 1945

Topsal, Otecjeho, Diš, pochoval, kosti jeho, vevojvodově
Dne, 14. Ledna, rok. 1945.

A jeho otec poteškem naříkaňi i stonaňi 4 měsíce stonal tešce zemřel 5 srpna V roku 1950.¹²⁵

¹²³ Z obce Velko Srediště v Srbsku.

¹²⁴ Bulharizmus (bulharské *gríža* se se pojí s předložkou *za* – bulharsky by tedy bylo *e se grížal za nego*).

¹²⁵ Autorkou těchto a následujících řádek je Barka Hrůzová, výše v textu zmiňovaná manželka Tomše Hrůzy. Ta svého manžela přežila, přičemž po jeho smrti roku 1950 Vojvodovo opustila a přestěhovala se na jižní Moravu.

Amoje Zamilovana cera kerou nezapomenu dokužbužit ach moje cero cosme vopustila tak mlada a titvoje těžkosti budvičet dokuď budužit zemřela listopadu 19 Vroku 1952 ja nešťastna už sem 3 voprovodila alegdo me viprovodi jak řek muj muž dobri lide

Marek Jakoubek je sociální antropolog, absolvent Fakulty humanitních studií UK v Praze, doktorát z kulturologie (teorie kultury) získal na Filozofické fakultě UK v Praze. Přednáší na Fakultě filozofické Západočeské univerzity v Plzni. Zabývá se hermeneutikou cikánských kultur a česko-(slovensko)-bulharskou krajaňskou problematikou. Je autorem monografie *Romové – konec (ne) jednoho mýtu* (Praha 2004), řady antologií a množství dílčích studií věnovaných (nejen) uvedeným tématům. Žije s Lenkou Budilovou v Rudné u Prahy.



Autor u náhrobku Tomše Hrůzy ve Vojvodovu (foto L. Budilová, 2006)

Použitá literatura

- Budilová, Lenka. 2010. *Vojvodovo, česká vesnice v Bulharsku: příbuzenství, manželství a dům*. Disertační práce na Katedře antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni (nepubl.).
- Budilová, Lenka. 2008. „Některé aspekty příbuzenství a sňatkových vzorců u vojvodovských Čechů.“ *Český lid* 95, 2008, 2: 127–142.
- Ilčev, Stefan – Ivanova, Anna – Dimova, Angelina – Pavlova, Marija. 1998. *Rečník na redki, ostareli i dialektni dumi v literaturata ni ot XIX i XX vek*. Sofie: Izdatel'ska kášta EMAS.
- Jakoubek, Marek. 2008. „Materiály k nejstarším dějinám Vojvodova, české obce v severozápadním Bulharsku.“ *Lidé města* 10, 2008, 1: 127–146.
- Jakoubek, Marek. 2008. „Dějiny Vojvodova očima jeho obyvatelky; Edice *Historyje rodu Čížkových a Karbulových* Barbory Čížkové.“ *Český lid* 95, 2008, 4: 383–399.

- Jakoubek, Marek. 2006. „Osud Vojvodovo.“ Pp. 9–20 in S. Jovova-Dimitrova – L. Majchrakova (eds.): *Po pätja kám poznaniето*. Sofia: Bohemia klub.
- Jakoubek, Marek. 2009a „Pohled z druhé strany historie (pamětní vzpomínky Barbory Čížkové).“ *Historie-Historica. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Ostraviensis* 16, 2009, 244: 365–276.
- Jakoubek Marek. 2009b. „Etnografie (nejen) textuální realizace (dvoj)identity vojvodovských Čechů.“ *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni* 1, 2009: 24–38 (část II. studie Penčev, Vladimír – Jakoubek, Marek. 2009. „Vojvodovské dublety.“ *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni* 1, 2009: 15–38).
- Jonášová-Hájková, Stanislava (ed.). 2009. *Paměti Františka Jana Vaváka, souseda a rychtáře milčického z let 1770–1816. Kniha VI-VII (1810–1816)*. K vydání připravil Martin Kučera. Praha: Karolinum.
- Maur, Eduard. 2006. „Kronikářské záznamy lidové provenience jako historický pramen.“ Pp. 76–97 in Š. Karlová – V. Lišková – J. Stočes (eds.): *Historická dílna I. Sborník příspěvků přednesených v roce 2006*. Plzeň: Západočeská univerzita.
- Mičev, Nikolaj. 2005. *Rečnik na imenata i statuta na naselenite mesta v Bălgarija 1878–2004*. Sofia: Izdatelska kăšta Petăr Beron.
- Milev, A. – Nikolov, B. – Bratkov, J. 1978. *Rečnik na čuždite dumi v bălgarskija ezik (četvărto I dopleno izdanie s predgovor kăm părvoto izdanie ot akad. Vladimir Gerorgiev)*. Sofia: Izdatelstvo na nauka i izkustvo.
- Nešpor, Zdeněk, R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek. 1999–2001. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu. I.-III.“ *Lidé města* 2/1999: 66–88; 4/2000: 112 -141; 5/2001: 62–86.
- Paměti. 1941. *Paměti sedláka Josefa Dlaska*. Praha: Melantrich.
- Pekař, Josef. 1990a. „Paměti sedláka Josefa Dlaska.“ Pp. 365–375 in Josef Pekař: *O smyslu českých dějin*. Praha: Rozmluvy.
- Pekař, Josef. 1990b. „Paměti Františka Josefa Vaváka.“ Pp. 314–356 in Josef Pekař: *O smyslu českých dějin*. Praha: Rozmluvy.
- Penčev, Vladimír. 2005. „Po serpentinite na (sebe)(drugo)poznavaneto.“ Pp. 428–433 in *Problemi na bălgarskija folklor* 10. Sofia: BAN.
- Penčev, Vladimír. 2009. „Po serpentínách sebezpoznaní a poznání toho druhého.“ *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni* 1, 2009: 16–22 (část I. textu Vladimír Penčev – Jakoubek, Marek /2009/ „Vojvodovské dublety“ *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni* 1, 2009: 15–38).
- Skopec, Jindřich (ed.). 1907–38. *Paměti F. J. Vaváka, souseda a rychtáře Milčického z let 1770–1816*. Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna V. Kotrba.
- Slovník spisovného jazyka českého. 1989. *Slovník spisovného jazyka českého I.-VIII*. Praha: Academia.
- Štoviček, Ivan a kol. 2002. *Zásady vydávání novověkých historických pramenů z období od počátku 16. století do současnosti. Příprava vědeckých edic dokumentů ze 16. – 20. století pro potřeby historiografie*. Praha: Archivní zpráva MV ČR.

NĚKOLIK VZPOMÍNEK NA VÁCLAVA BŘICHÁČKA

(14. června 1930 – 3. února 2010)

Nemohu na tomto místě zhodnotit význam Václava Břicháčka pro českou psychologii, ani se nemohu rozepsat o jeho vlivu na české skautské hnutí a další organizace – to musí učinit povolanejší a nespadá to ostatně do náplně časopisu *Lidé města*. Nerad bych také hovořil o vážných věcech týkajících se vztahu života a smrti – zdá se mi, že vše důležité k tomu ostatně řekl na pohřbu pan farář. Rád bych se však se čtenáři podělil o několik banálních osobních vzpomínek, které snad předvedou Václava Břicháčka v tom ohledu, který byl podstatný pro Fakultu humanitních studií UK, a snad též v tom ohledu, v kterém jsme ho měli rádi. Ostatně – jak dobře víme třeba od Augustina či z *Eposu o Gilgamešovi* – jakkoliv není jisté, zdali je smrt bolestivá pro zemřelého, je naopak jisté, že způsobuje bolest pozůstalým: z této bolesti potom povstává potřeba zemřelé si připomínat, a tak – dokud někomu stojí za to připomínat si je – jsou zde stále v určitém způsobu s námi.

První vzpomínka je z října roku 1995, což byl rok, kdy jsem odešel do Prahy a začal studovat tehdejší IZV. Stejně jako dnes bylo první povinností nového studenta absolvovat letní školu, která se ovšem tehdy konala formou několidenního soustředění mimo Prahu. Jednou večer, když jsem přemýšlel, jaké přednášky si запиši a na co vlastně budu chodit, mi poradil Zdeněk Pinc, abych rozhodně nevynechal Břicháčka, jelikož mám poslední šanci si ho poslechnout: příští rok totiž už přednášet nebude, neboť definitivně odchází do penze. (O tom, že Václav Břicháček bude na Fakultě humanitních studií příští rok definitivně končit, jsem ostatně slyšel během následujících patnácti let poměrně často, i když si teď nemohu vzpomenout, zdali někdy přímo od něho, a naučil jsem se tomu posléze přikládat malou váhu.) Ačkoliv jsem ze svého předchozího studia neměl s psychologií zrovna dobrou zkušenost, Zdeňka jsem poslechl: matně si pamatuji, že se mi to tenkrát navíc nějak dobře hodilo do rozvrhu. Václav Břicháček zahájil první hodinu tím, že – jak mívával ve zvyku – si potřásl rukou s jedním studentem v první lavici, aby se tak symbolicky pozdravil se všemi, a potom nám mimo jiné vyprávěl příběh o tiskové konferenci, která proběhla po nějaké schůzce Chruščova s Kennedym, na níž při pózování fotografiům prvně jmenovaný zvedl ruce nad hlavu a sepal je tam, aby udělal na novináře

dojem, čímž ovšem Kennedyho krutě ponížil, jelikož nevědomky předvedl gesto, kterým v Americe oslavuje vítězný boxer po zápase, v němž soupeři uštědřil K.O. Nepamatuji si už bohužel, co obecného z toho Václav tehdy vyvozoval, ale když nám ono Chruščovovo gesto pro názornost předváděl, opravdu mě to nadchlo: přišel mi prostě takový ... gigantický.

Druhá vzpomínka je ze září roku 2003, kdy jsem již byl nějakou dobu zaměstnán na fakultě a měl na starosti společenskovědní modul bakalářského studia: po krátkém zápase o to, jakou povahu bude mít výuka psychologie na nové fakultě, jsme se rozhodli psychologii zdraví, kterou zde Václav Břicháček razil, akreditovat jakožto navazující magisterské studium. Šlo o poměrně ambiciózní podnik, jelikož kromě rektorátu a ministerstva školství by svůj souhlas muselo dát navíc též ministerstvo zdravotnictví, ale fakulta se bouřlivě rozvíjela a nic se tehdy nezdálo nemožné. V době, kdy byl již připravený akreditační materiál postoupen vědecké radě FHS, se nám však stala nepříjemnost: prakticky v předvečer projednávání jsem prohodil několik slov s jedním z garantů oboru, který mi v dobré víře mimoděk sdělil, že jeho blízká spolupracovnice a současně jiný z garantů, která měla navíc materiál vědecké radě prezentovat, po kratší nemoci zemřela a zanedlouho bude mít pohřeb. Velmi mě to zarazilo a považoval jsem to tehdy za velkou komplikaci, jak kvůli akreditaci, kde dotyčná hrála důležitou roli, tak kvůli radě kursů, které v končícím letním semestru vyučovala. Druhý den jsme s Lenkou Lukešovou proto udělali některá nutná opatření (ohledně výplaty peněz pozůstalým, náhradních atestací apod.) a následně jsem se šel s Václavem poradit, jaké opatření uděláme ohledně akreditační. Václav Břicháček byl smrtí dané kolegyně překvapen, nikoliv ovšem zaskočen: nehovořil ani o tom, jak ho to mrzí, ani o tom, jak to večer uděláme; chvíli přemýšlel a potom zvedl telefon a dané kolegyni zavolal (delší čas se neviděli). K mému zděšení „mrtvá“ kolegyně telefon zvedla, ujistila Václava, že se těší vesměs dobrému zdraví a připravuje si materiály na večer. Nedorozumění se posléze rychle vysvětlilo (daný garant si spletl dvě své spolupracovnice; říká se ostatně, že když někoho předčasně pohřbí, dožije se vysokého věku), vědecká rada akreditaci schválila, k další instanci ji ovšem vedení fakulty nakonec nepostoupilo. Z perspektivy dalšího osudu psychologie zdraví na fakultě to bylo zřejmě správné rozhodnutí.

Poslední vzpomínka je z dubna roku 2006, kdy jsem chystal sborník k sedmdesátinám profesora Jana Sokola. Jedním z příspěvů měl být také Václav Břicháček, který napsal povedený a vtipný článek o stárnutí (*Ad honorem septuagenarii*), který se bohužel shodou nešťastných náhod posléze ztratil

někde na cestě mezi technickým redaktorem a sazečem a z publikace tak „vypadl“. Pro množství příspěvků jsem si toho tenkrát nevšiml a uvědomil jsem si to až v okamžiku, kdy jsme na oslavě narozenin sborník panu profesorovi kolektivně předávali. Trapnost té chvíle byla opravdu veliká, Václav na sobě ovšem nedal skoro nic znát, ačkoliv bylo zřejmé, jak ho to musí mrzet. Mé banální výmluvy potom celkovou situaci spíše ještě zhoršovaly. Byla to taková slunná dubnová sobota po úspěšném skončení prvního kola přijímacího řízení na SHV, které jsem organizoval, a tudíž jsem se cítil jako mistr světa: tohle byla vskutku ledová sprcha. Nicméně k druhému kolu přijímacího řízení, jež se konalo následující sobotu, Václav, ač nemusel, opět přišel, aby pomohl, a byl jsem za to tehdy velmi vděčný.

V akademickém roce 2010 už Václav Břicháček na FHS žádné přednášky nevypsal, koncem září jsem pak od něj dostal milý dopis, kde mi popřál hodně zdaru s tím, že bude mít nadále nějaké občasné řízení v nemocnici na Bulovce. Než vlastní zpráva mě zarazila spíše to, že mi Václav píše e-mail: kdysi jsem se ho totiž pokoušel naučit mailovat a on to upřímně nenáviděl (přestože přitom byl dlouho garantem jednoho z hlavních úvodních kursů bakalářského studia, k mému překvapení to nikdy nezpůsobovalo závažnější problémy: vždy se buď našla nějaká ochotná ruka, která za něj nezbytnou elektronickou korespondenci vyřídila, nebo se to nějak studenti naučili respektovat). Dovtípil jsem se, že je to dopis na rozloučenou. Nezmohl jsem se tehdy na víc, než že jsem mu formálně popřál mnoho dalších plodných let. Škoda, ale bylo by dvakrát škoda, kdybychom na Václava Břicháčka zapomněli.

Josef Kružík

Jiří Janák: *Staroegyptské náboženství I.* Oikoymenh, Praha 2009, 325 s.

Kultura, náboženství a civilizace starého Egypta nesmírně přitahuje širší veřejnost a v ní především nejrůznější šarlatány, šílence a pomatence, kteří ve staroegyptské civilizaci vidí potomky mimozemšťanů či bůhví čeho. Proto nikdy není dost rázných a skutečně fundovaných knižních titulů, které nepateticky, věcně a jasně líčí základní a charakteristické rysy staroegyptského „světonázoru“. Největší záminku pro pomatené blábolení nekompetentních diletantů skýtá náboženství starého Egypta, a tak nelze než s radostí uvítat knihu mladého egyptologa a religionisty Jiřího Janáka, která *konečně* přináší strážlivý a vědecký výklad fenoménů souvisejících s religiózními představami země na Nilu. Kniha je první částí pojednávající o božstvech, zatímco slibovaná část druhá má více tematizovat sféru lidskou. Zároveň s Janákovou knihou, jež je zároveň jeho habilitačním spisem předloženým na Karlově univerzitě v Praze, přitom zásluhou profesora Břetislava Vachaly vyšel i první skutečně vědecký, úplný a kompetentní překlad *Knihy mrtvých*, jenž shrnuje snad samotné jádro religiózně-antropologických představ starých Egyptanů (B. Vachala: *Staroegyptská Kniha mrtvých*. Dokořán, Praha 2009).

Janákův výklad náboženských fenoménů vychází z interpretace textových a archeologických památek, protože kultura starého Egypta byla ryze materiální, tzn. každému – jak bychom řekli – „duchovnímu“ fenoménu odpovídala materiální fenomenalizace. Nejmarkantněji se tento materiální aspekt

staroegyptského myšlení projevu je v charakteru hieroglyfického písma. A tak i každý jednotlivý religiózní fenomén je bytostně a bezprostředně vázán na svůj konkrétní projev v nějaké věci, žívlu, atmosférickém jevu či stavu. Sám Janák to vyslovuje tak, že „vzájemná sounáležitost tělesných a netělesných složek“ vytváří „jeden z klíčových principů staroegyptského náboženství“ (s. 229). I proto Janák nemůže výklad nezačít popisem geografické a meteorologické situace země na Nilu. Celá interpretace staroegyptského náboženství je pak nese na předpokladem, že religiózní představy mají naturalistický původ, fenomény náboženské tedy korespondují s fenomény přírodními a odkazují na ně. Právě v případech jednotlivých božstev podle Janákovy tvrzení „Egyptané vložili do božských jmen, epitet a titulů, a především do příběhů, jimiž popisovali události světa bohů, zkušenosti z vlastního světa, a proto se setkáváme s božstvy, která jednají, myslí a cítí jako lidé“ (s. 265). Janák tím rázně znemožňuje jakýkoliv mimozemský či mysticko-magický původ staroegyptských náboženských představ, které naopak zakotvuje bezpečně ve fenomenální sféře života v koloběhu přírodních událostí.

Zcela klíčový hermeneutický motiv Janák nachází v principu plurality. „Egyptské myšlení však bylo výjimečné tím, že upřednostňovalo nahlížení všech sfér, dimenzí a různých přístupů najednou, a to i v případech, kdy se v našich očích jedná o nepřekonatelné protiklady“ (s. 267). Spíše než konfušní pluralitu pak Janák bere zpočátku v potaz princip duality, která se odvozuje od podvojněho rozdělení egyptské země a promítá se

nejen do mnohých náboženských představ, ale především do samotného Janákovy výkladu, který dualitu chápe důsledně do té míry, že i názvy kapitol v první části knihy jsou podvojně (např. Údolí a delta, Nil a záplavy, Hor a Sutech, Kraje a země, Obě paní atd.). Potud se nutně jako zásadní jeví zasadit do tohoto pluralistického „světonázoru“ ojedinělou, zato o to vehementněji prosazovanou tendenci prosazovat jediného boha. Janák při výkladu Achnatonovy „hereze“ nerozlišuje mezi heno- a monotheismem, i když používaný výraz monotheismus píše raději v uvozovkách. A to mimo jiné proto, že „představu plné transcendence, podobně jako úplného pantheismu, byla pro Egyptany cizí, nebo dokonce nepřijatelná, protože popírala rozdíl mezi životem a smrtí, řádem a neřádem, existencí a neexistencí“ (s. 264). Ustavičné obnovování světového řádu *maat* nemůže být uskutečňováno ani garantováno principem jediným, protože ten vede ke strnulosti, jež je synonymem smrti. Ale bohové reprezentují a naplňují život, který se odehrává v čase a časem. Proto Janák v průběhu celé knihy opakovaně tematizuje staroegyptskou představu času a časovosti, kterou opět derivuje z přírodních procesů a jevů. A zde se podle mne nabízí možnost pro větší významovou syntézu mezi základními religiozními fenomény a sakrální architekturou, především tím nejproslulejším: totiž pyramidami, jejichž výkladu se Janák věnuje (Usilovat v případě staroegyptského náboženství o syntézu je patrně zásadní „metodologický“ omyl, protože jak jsme v odkazu na Janákovu výklad uvedli výše, tento druh religiozity syntézy znemožňuje a každá syntéza se v něm a vůči němu jeví jako nepatřičná; následující poznámka

nechť je tedy považována za čistě akademickou debatu).

Pyramidy jsou egyptology tradičně vysvětlovány dvěma protichůdnými způsoby: *buď* reprezentují vynořující se *zemi* z chaotického/*apeiratického* pravodstva a mají tak funkci *apex mundi* (pak by ale pro takto *telluricky* významově interpretované a pochopené pyramidy musela být závazná *severo-j jižní orientace*, protože Nil, jenž je reprezentantem primordiální sféry *apeiron* a elementárního chaosu, teče z jihu na sever. Sever je pak tradiční orientací zesnulých, protože tam vede cesta na nebe mezi cirkumpolární hvězdy. Sever je říší zesnulých, nikoliv peklem, nýbrž říší nehynoucích a věčně-živoucích božstev vedených *Usirem*. Tato orientace je necyklická, je jednorázová, náhlá a (pravděpodobně) nevratná – vody Nilu se nevrací proti proudu, nýbrž plynou ustavičně nové a nové. Regenerace proto není recyklací, ale pokaždé novou událostí), *anebo* jakožto svažující se sluneční paprsek reprezentují aspekt *nebe* (*Solární* výklad pak nutně vyžaduje od stavitelů pyramid respektování *východo-západní orientace*, protože po nebi putuje od východu na západ. Vůdčím božstvem je *Amon-Re*: slunce v jeho mnoha podobách vycházení, stání v zenitu a zapadání. Tato orientace je cyklická a regenerační/recyklační). Pakliže by však měla pyramida reprezentovat *syntézu* obou aspektů země a nebe, pak představuje skutečné *imago mundi*, skutečný aspekt *kosmické* (řádně uspořádané a vymezené) meze – *peras*, jež rozehrává a strukturuje (a udržuje a regeneruje) jak prostor, tak čas, ale i samotný život (zrození, smrt, znovuzrození) – neboli celý „svět“. Pyramida by pak představovala „zabydlenou

blízkost“ světa, ve které prodlévají smrtelní a bohové *sobě nablízku* na zemi, pod nebem.

Pyramida by pak podle tohoto pojetí byla sjednocením jednorázového, náhlého a nevratného (okamžikovost a náhlost) času (*džet*) s časem regenerujícím se, cyklickým a věčným návratem téhož (*neheh*). Pyramida je *temporálně-lokačním* obrazem a ztělesněním prosté jednoty pomíjivého a smrtelného „na straně jedné“ („v jednu chvíli“) a věčného a ustavičně stálého „na straně druhé“ („v jiné chvíli“): je *soupatřičností* božských a smrtelníků prodlévajících *spolu při sobě na zemi, pod nebem*.

Pyramida je *obrazem* (ne však v deficientním významu pouhé *mimésis*, nýbrž jakožto plnohodnotné zpodobnění a *živoucí fenomenalizace*) světa shrnujícím *naráz do trvalé* a nevymknutelné přítomnosti a blízkosti *zemi, nebe, bohy a smrtelníky* – jelikož jednak je pyramida hrobkou a příbytkem smrtelníků, jednak je zároveň vždy příbytkem bohů. Každopádně význam slova „svět“, který pyramida reprezentuje, je tedy „příbytek“ a „bydlení“. Svět je zabydlený a je místem a dobou pro bydlení smrtelníků nablízku bohům. S touto blízkostí součtveří bytostně souvisí organizatorický způsob socio-ekonomického života starých Egyptanů: budování gigantických hrobek a chrámů, při němž se organizují a stanoví lidské a přírodní zdroje za účelem udržování zádušního kultu (od samotné stavby až po denní potravinové rituály).

Jaký je však *základní ontologický model* egyptské přístupnosti doteku pravdy (neskrytosti) bytí? Rozdíl vynikne při konfrontaci s ontologickým modelem antickým, který se v západním kulturním

rámci prosadil jako dominantní, byť nikoliv výhradní ani jediný. Bytí nemá povahu ani *fysis*, ani *úsia* ani *substantia*, jež jsme od starých Řeků navykli vkládat do výkladu „skutečnosti“ a „života“. Ale už vůbec ne *ens creatum*, jak to do našeho pochoopení významu pojmu „být“ a „existovat“ vneslo křesťanské teologické myšlení. S tím zároveň pravděpodobně souvisí důvod pro naprostou *absenci* samostatného a významového *pojetí* „živlu“ (řec. *stoicheia*, lat. *elementa*) v rámci egyptského pojetí „fysického“ i meta-„fysického“ kosmu. Svět se neodehrává v hermeneuticko-ontologickém rozlišení *fysis-techne* jako u Řeků a odtud vlastně v celé „západní“ tradici, ale jakožto zabydlování se v něm a jeho ustavičné hájení. S tím také souvisí odlišná povaha božství bohů, což se mimo jiné (či spíše hlavně) projevuje na funkčním pojetí a použití sloupů v chrámech.

Řecké chrámy jsou zvenčí obklopeny sloupy, které mají chránit lidský svět před přílišnou přítomností a blízkostí boha, který není vlídný, který je svou přítomností *vždy* děsivý a pro člověka zhoubný. Egyptské sloupy jsou uvnitř chrámů, a spíše než *protekční*, mají *iniciační* funkci, protože se zdá, že slouží jako svého druhu brány při cestě z tohoto světa do zázsvětí k bohu, takže člověk prochází iniciací, odkládá vše nečisté a na sloupech čte rady (ideální autobiografie, líčení úspěchů při lovu i potírání nepřátel Egypta, jež byly zároveň symbolem udržování univerzálního řádu) a formule adekvátní bohu (chvalozpěv, obětní a rituální formule – my bychom řekli „modlitby“), než přijde do svatyně před samotného boha. *Cesta chrámem k bohu skrz sloupy je analogická cestě podsvětím* a sloupy představují

brány, které představují a oznamují cestu iniciace.

Sloupy dále *jednak* reprezentují *spojnici mezi nebem a zemí*, reprezentují stabilitu zabydleného „světa“. *Jednak* také představují *aspekt chaosu* (močál, houští, rákosí) a primordiální temnoty a nerozlišenosti (řec. *apeiron*), ze kterých se vynoří světlna nádvoří (světlo světa, samotný svět) či samotná svatyně boha, samotný bůh. Tato temnota či chaos však nejsou reprezentanty zkázy či zla, nýbrž jakožto integrované do „Domu zrození“ či „Domu věčnosti“ neboli do chrámu představují integrální, nutnou součást zabydleného světa.

To, že nejprve, než uzzíme boha, musíme projít temnotou a chaosem, představuje rys iniciace, rys očistění, rys poučení a vzetí na sebe dílu zodpovědnosti boha, který vykonal a garantuje dílo „světa“ tím, že aspoň symbolicky toto dílo sami podstoupíme, tj. že se vyskytneme obklopeni chaotickým „stavem“, ze kterého se vynořuje světlna zabydlenosti světa. Sloupy tak mají povahu skrytosti, jež dovoluje neskrytost, mají povahu toho odpírajícího, jež svým odpíráním uvolňuje skýtající otevřenost *pro* prodlévání zabydleného světa.

Chrámy i hrobky obsahovaly všechny materiály (ať to byly komponenty stavební anebo kusy z pohřební či chrámové výbavy – obětiny, modely), ze kterých sestával svět, takže každý chrám i hrobka byly *imago mundi*. Sloupy byly branami, vstupem, za kterým jsme zanechávali opouštěný svět pomíjivého a kterými vstupujeme do čistého světa nepomíjivého.

V hrobkách jsou sloupy ozdobeny ochrannými a iniciačními texty a obrazy ochranných a vládných božstev, které mají duši chránit a vést k věčnému životu. Svět není třeba před bohy, již ho ustanovili

a spravují skrze vládu faraóna, chránit – to spíše je třeba chránit bohy před prahným a vlhkým světem (*déšť* např. je pro Egyptany zcela opačně než pro všechny ostatní národy nositelem neštěstí, zkázy, rozkladu a zla).

Pokud sloupy reprezentují rostoucí rákosí, papyrus, lotos či palmy, pak jsou tyto vegetační motivy – jež jsme výše uvedli do souvislosti s primordiální/*apeiratickou* vlhkostí chaosu – zároveň spojeny se solárním motivem božského světla slunce, které – padajíc vertikálně seshora dolů „jako sloup“ – z bahna a půdy vytahuje na světlo plody, rostliny a vůbec dává všemu žít. Tak jako samotná pyramida reprezentuje dvě protikladné, avšak vnitřně jednotné tendence – tellurickou a solární, temnou a světelnou – tak ji ztělesňují a demonstřují i sloupy: jednak odkazují k temnotě chaosu (ze kterého se vynořuje světlna světa a samotný bůh), jednak ke světlu slunce, které dává všemu růst a žít.

Zároveň tím, že *sloup se tyčí pouze jedním směrem*, který je přirozeným směrem severo-jihní orientace, *reprezentuje* sloup i *tok řeky Nil* či (v případě stvolu a houští sloupů) její rozvětvenou, do šířky se větvící deltu. Při jejich formální identitě a uniformním, opakujícím se vzhledu každý sloup také představuje jedinečnou, uzavřenou, jasně oddělenou a oproti ostatním odlišnou událost (fakt, zpodobnění, kladení do zjevnosti), takže sloup realizuje jednotu jednorázového, náhlостního času (*džet*) s cyklickým časem věčného návratu téhož (*neheh*).

Stojí za absencí samostatného pojetí „živlu“ zcela odlišný postoj k tzv. „přírodě“? Příroda není ničím samostatným (žádná řecká *fysis*), nýbrž je využívána

člověkem v rámci zabydlovaného světa. Příroda není zbožštěna, nestojí se před ní s údivem ani s úzkostí. Příroda je „materiálem“ a „prostředkem“ zabydlování světa, ve kterém smrtelníci dlí spolu s božskými na zemi, pod nebem.

A tak bych mohl proti Janákovi snad říci, že to není příroda, která by rodila bohy a skýtala hermeneutické klíče pro určení povahy božstev, nýbrž to jsou samotná božstva, jež ze své povahy kultivují přírodu. Bohové jsou mimo dosah (vně dosahu) přírody a jsou v *tomto* (a pouze v tomto!) *smyslu* zcela *meta-fysickými*.

To je snad jeden z rozdílů mezi egyptsko-semitskými (egyptskými, kanaánskými, židovskými, babylónskými) božstvy a bohy řeckými, a proto ani pro prvně jmenované nemají živly takový (pokud vůbec nějaký) význam. A protože takováto božstva – na rozdíl od řeckých bohů – *nejsou živelná*, nemusí se dodatečně chránit vnějším oplocením v podobě hypostylu, a tak se semitské chrámy zásadně liší oproti řeckým mimo jiné (či spíše především) ve funkčním a významovém užití sloupů.

S touto poznámkou souvisí má jediná výtku proti Janákově knize. Jak jsem konstatoval výše, staroegyptská kultura byla materiální a vizuální. Ale Janákův deskriptivní výklad – s výjimkou Apendixu III – probíhá bez jediného vyobrazení, ba téměř bez přímých textových ukázek. Je to snad proto, že považuje vyobrazení a textové pasáže za natolik notoricky známé, že od čtenáře předpokládá jejich znalost? Ale ke komu se pak obrací? Obrací se jen dovnitř uzavřené komunity odborníků egyptologů, nebo má ambici oslovit i širší skupinu přemýšlivých lidí? Tento

„didaktický“ nedostatek názornosti velmi škodí knize, která se pak tváří jako pouhé „vyprávění příběhu o egyptských bozích“ a rozbíjí základní nosnou tezi o bytostném propojení religiózních, přírodních a materiálních fenoménů. Co si o ní máme myslet, když nám Janák za celou dobu svého vysoce učeného, ale bez onoho propojení s vizuální sférou pouze umělého a abstraktního výkladu neukáže ani jeden doklad?

Aleš Novák

Claus Zittel: *Theatrum philosophicum. Descartes und die Rolle ästhetischer Formen in der Wissenschaft*. Akademie Verlag, Berlin 2009, 431 s.

Ve filosofii – a zajisté v téměř každém vědním oboru – neexistuje stanovisko, proti kterému by neexistovala stanoviska protikladná. Snad proti každé tezi lze věcně podloženě a logicky správně vznést antitezi. Badatelský provoz se tím donekonečna živí, produkují se publikace, provozuje se konferenční turistika, zaplňují se databáze výstupů vědeckého bádání, přeskupují se finanční prostředky na podporu vědeckého výzkumu. Věda žije pluralitní diskuzí. Věda je diskuzí, je pluralitou.

Ovšem jen málokterý autor je tak jednoznačně přijímán a konsensuálně hodnocen jako René Descartes (1596–1650). Descartovi je přičítán zrod novověkého racionalismu, jehož pilířem je negativní hodnocení smyslové zkušenosti, dále proměna pojetí člověka v introspektivní subjekt na rovině ducha a v mašinu údů (*machina membrorum*) na rovině

tělesnosti, matematizace a mechanizace pojetí přírody a života vůbec, ustanovení významu předmětnosti a posílení důrazu na představování jakožto klíčovou kognitivní funkci při zajišťování pravdy pojaté jakožto jistota. Toto klišé či obraz se zdá být všeobecně sdílenou pravdou, o níž se téměř nepochybuje.

A přesně to činí ve své knize Claus Zittel, který si předsevzal korigovat běžný obraz, jaký máme o myšlení Reného Descarta. Zittel si ve své sice opulentně až marnotratně vybavené, avšak typografickými a jazykovými chybami se hemžící knize všimá faktu, že onen obraz je vytvořen na základě neadekvátní ediční praxe Descartových spisů, které v původním znění, tzn. v prvoedicích, z 90 procent obsahují obrazovou dokumentaci a jejichž texty nejsou ničím jiným než popisem zobrazovaného. Jenže pozdější edice, *nota bene* autoritativní edice Descartových sebraných spisů péčí Adama a Tanneryho, tuto skutečnost buď ignorují a obrázky vypouštějí nebo s nimi zacházejí s hrubou svévolí, tzn. neotiskují je na původním místě, neopakují je v textu, různě je upravují či jinak deformují a zbavují je tak jejich významu, který jim Descartes přikládá. Neadekvátní ediční praxe vedla pak k tomu, že z Descartova díla se čte pouhá desetina, která není zatížena protivným dědictvím obrazové dokumentace, a to *Meditace o první filosofii*, první část *Principů filosofie* a úvod ke korpusu textů známý jako *Rozprava o metodě*. Na základě těchto spisů je pak reduktivně interpretován i další „kanonický“ spis *Pravidla pro vedení rozumu* a vůbec celé Descartovo myšlení.

Zittel je členem mezioborového výzkumného týmu při Goetheho univerzitě

ve Frankfurtu nad Mohanem, jenž se věnuje dnes tolik oblíbenému ranému novověku. Metodickým a hermeneutickým klíčem pro práci tohoto týmu je pojetí „vědomostní kultury“ či „kultury vědění“ (*Wissenskultur*), které má nahradit dosavadní módní výkladový princip „konstelací“, který před více než dvaceti lety zavedl Dieter Heinrich. Pojetí *Wissenskultur* chce určovat epistémické praktiky, které formovaly raně novověký obraz světa, tzn. jaká byla praxe vytváření, nabývání, zkoušení, řazení, předvádění, etablování a tradování vědění a poznatků. *Wissenskultur* tím pádem chce fungovat jakožto zprostředkující koncept mezi tradičním epistémickým bádáním o vědění a zkoumáním čistě kulturněteoretickým a sociologickým (s. 19).

Na základě tohoto konceptuálního a metodologického vymezení se Zittel obrací k estetické stránce raně novověkého, povýtce barokního pojetí získávání, zkoušení, prezentování a předávání poznatků, jež je u Descarta plně při síle. Estetizace myslitelské zkušenosti je dalším konjunkturálním „metodologickým“ nešvarem, který se plevelně rozmáhá v recentním západoevropském bádání. Ovšem v případě Zittelova genetického výkladu Descartových spisů, které představuje a interpretuje chronologicky, je estetická zkušenost klíčovým argumentem pro praxi, styl a způsob prezentování a přenos poznatků vůbec. Zittel to dokumentuje srovnáním s dobovými medicínskými pojednáními a může přisoudit obrazu primární funkci argumentační a přesvědčovací funkci v barokní „odborné“ literatuře. Zittel rozkrývá specifika barokní zobrazovací praxe, učí čtenáře tyto obrazy správně číst, což

podle něho chtěl právě i Descartes: naučit svého čtenáře *správně vidět, a potud správně myslet*. Tak může Zittel postupně zrekonstruovat a představit Descartovu promyšlenou přesvědčovací strategii založenou na ustavičné přítomnosti obrazů v textu a na odkazování k nim.

Za zcela klíčovou považuje Zittel v případě rozhodnutí o budoucím osudu karteziánství diskuzi o ilustracích k Descartově posthumnímu spisu *Traité de l'homme* (Pojednání o člověku) mezi Florentio Schuylem a editorem textu Claudem Clerseliem, jehož výběr ilustrací od Gerarda van Gutschovena a Louise de La Forge pak zvítězil a určil ráz tohoto díla, klíčového nejen pro novověkou anatomii a antropologii, ale především pro pojetí karteziánství vůbec. Srovnáním obou sad vyobrazení a jejich poměru k Descartově textu dospívá k závěru, že redukcionistická představa karteziánského člověka jakožto stroje/mašiny je postkarteziány zkonstruovaná ikonografická idea/fikce, jež Descartův text zjednodušuje a dezinterpretuje (s. 316).

Zittelův text povytce diskutuje s autoritativními výklady Descartových úvah týkajících se anatomie, embryologie, kosmologie, meteorologie, dioptriky a dalších problémů tzv. přírodní filosofie. Čeho chce dosáhnout, je to, aby bylo zřejmé, že vědění vzniká skrze specifickou praxi a díky ní a že tato praxe je těžší (či především?) estetickým procesem. Zittel vede svůj výklad k tezi, že vědění nejprve vzniká v rozvrhu obrysových kontur daného tematického pole a skrze estetickou koncepci vstupu do něho a pohybování se v něm. Estetické formy mají mít přinejmenším v kontextu barokního myšlení Reného Descarta fundamentální

orientační a hermeneutickou funkci, jež zásadním způsobem ovlivňuje charakter a obsah vědění, natož jeho dodatečný transfer. Jestliže si tento fakt neuvědomíme, nemůžeme být *vůbec* schopni jakýkoliv barokní, ale především Descartův text *správně přečíst*.

Aleš Novák

Jaroslav Vaculík: *České menšiny v Evropě a ve světě*.

Libri, Praha 2009, 320 s.

Významnou součástí badatelského pole (nejen) etnologie je „tradiční“ zájem o problematiku česky hovořících společenství jak v Evropě, tak i ve světě. Dlouholetý zájem o „krajany“ v zahraničí dokládá řada článků a studií v oborových časopisech či monografiích z řad různých společenskovědních disciplín, což samo o sobě ukazuje nedozírnou škálu možností jejich studia. Případným zájemcům o problematiku vystěhovalectví z českých zemí, ale i o problematiku kořenů etnodisperze českých diaspor dosud nemohla posloužit žádná shrnující, přehledová vědecká publikace, která by reflektovala česky hovořící obyvatelstvo v celkové migrační perspektivě. Tento „dluh“ badatelů se pokouší splatit brněnský historik Jaroslav Vaculík publikací *České menšiny v Evropě a ve světě*. Autor monografie není na poli studia českých menšin žádným nováčkem, již mnoho let se zaměřuje na určité geografické regiony emigrace (Volyň, Bulharsko). Hlavním předmětem jeho zájmu se stala především otázka poválečné reemigrace a usídlování zahraničních „krajanů“ (uvozovky jsou na místě, neboť mnohé česky hovořící enklávy

odešly z českých zemí ještě před přijetím ideologie nacionalismu, který nahradil dřívější hlavní zdroj kolektivní identity – náboženství/konfesi) nejen na území Československa.

Autor se pokusil shrnout dosavadní poznatky o českých menšinách prostřednictvím dosud existující relevantní literatury. Nejde tak o publikaci objevnou či průkopnickou, co se týče nového vědeckého přínosu z hlediska faktů či (nové) interpretace (nově nalezených) pramenů. Kniha je ponejvíce kompilací, příručkou, popřípadě ji můžeme považovat za učebnici stručně shrnující základní poznatky získané celými generacemi badatelů. První kapitola nabízí „povinný“ úvod k osvětlení geneze vystěhovalectví ze zemí Koruny české – České emigrace 16.–20. století; autorem jsou přitom migrace diferencovány na náboženské, sociálně-ekonomické a politické. V této úvodní části knihy čtenář nalezne informace o tom, kdo, kdy, kam a proč migroval.

Pro práce shrnujícího, příručkového charakteru je signifikantní – stejně jako pro recenzovanou publikaci – stručný, faktograficky bohatý jazyk, omezující se jen na nutná sdělení. Takto napsány jsou všechny další oddíly knihy reprezentované názvem státu, kam česky hovořící obyvatelstvo v minulosti migrovalo či transmigrovalo, a obsahující stručnou deskripci historie etnogeneze české menšiny na daném území. Autor objasňuje a lokalizuje etnodisperzi, stejně jako vývoj českých enkláv a následně se používá do stručné charakteristiky obyvatelstva – jak česky hovořícího, tak v některých případech i jiných etnik tvořících v rámci konkrétního státního celku minoritu, respektive majoritu. Každý stát má svá

regionální specifika, se kterými si přichodzí museli poradit a adaptovat se na nové podmínky. Kdo hledá informace v přehledné podobě, přijde si na své, byť je text někdy až příliš „spolkově-instituční“, podávající základní obraz především spolkového života a sdružování česky hovořícího obyvatelstva. Je jen škoda, že chybí autorova interpretace některých forem sdružování. Vaculík se tak snaží držet stranou subjektivismu, což je pro příručkovou literaturu zcela legitimní, avšak nemohu se zbavit dojmu, že některá jím nadnesená témata by bývala mohla čtenáře podnítit k většímu zaujetí, a především jej vyprovokovat k dalším otázkám.

Jak napovídá už název knihy, autor české menšiny popisuje ve dvou geografických rámcích. Charakteristika česky hovořících minorit je, co se týče Evropy, zachycena abecedně ve 27 zemích (včetně nepříliš známých okolností vystěhovalectví například do Běloruska či zemí Skandinávského poloostrova). Mimoevropské země prezentuje 21 států, kde vystěhovalci z českých zemí či Československa zanechali svou stopu, velmi často až do dnešních dní, kdy často dochází k obnovování a znovuzakládání spolků či jiných kulturně-osvětových institucí (hlavně v Jižní Americe – Argentině a Chile). Opět se nabízí nezodpovězená otázka, čím je tato „spolková renesance“ motivována. Úvahy by byly podnětné pro případný terénní výzkum například ekonomické motivace zakládání spolkových institucí či jiných témat, dosud pro svou určitou provokativnost opomíjených.

Recenzovaná publikace má několik nedostatků, či spíše neobsahuje některé – dle mého názoru – užitečné a v knize jako tato nezbytné terminologické reflexe.

Definiční termíny jako *národ*, *krajan*, *Čech* v knize nejsou řešeny a vysvětlovány (určuje národní identitu především jazyk, kultura, povědomí, kolektivní paměť nebo společná historie?). Nejde přitom o automatické přepisování definic již jinde publikovaných, ale spíše o vyjádření autora, jak některé základní pojmy chápe. Přitom by je stačilo osvětlit ve slovníku odborných výrazů a některých názvů nacházejícím se v závěru publikace, jenž by měl obsahovat také vysvětlení geografických či historických území, o nichž ne vždy existuje obecné povědomí – mám na mysli například ukrajinské správní celky gubernie nebo oblasti (s. 218–228). Nabízí se též otázka, proč ve slovníku není obsažen termín *transmigrace*, když nechybí *migrace*, *emigrace* a *reemigrace*. Geografický rejstřík jako součást publikace je vhodná pomůcka, ale nedostatečná, neboť pouze odkazuje na výskyt pojmu v textu, ale neanotuje jeho lokaci. Stejně tak by nebylo od věci užít poznámkový aparát či v textu odkazy na literaturu. Rozumím tomu, že autor zřejmě tuto variantu zavrhl z důvodu lepší přehlednosti textu – jak je v povaze příručky, ale čtenář, zajímající se o konkrétní informace, je odkázán pouze na shrnující závěrečný (výběrový) soupis literatury. Ideálnější řešením by – soudím – bylo umístění příslušné literatury vždy přímo za text pojednávající o jednotlivé české menšině, přičemž bibliografie by byla méně výběrovou, zato obsáhlejší.

Publikace nabývá na hodnotě užitým obrazovým materiálem. Jaroslav Vaculík pro lepší ilustraci využívá množství unikátních, kvalitních fotografií z archivu Náprstkova muzea, které knihu zhuštěných informací velmi obohacují. Stejně tak tomu mohlo být v případě lepšího využití

mapového potenciálu. Autor v kapitolách věnujících se jednotlivým územím využil pouze pětice map – krom toho, že mohly obsahovat například směry migrace, roky, jednotlivé kolonizační vlny a další doplňující informace, je zpracování mapových příloh nevyvážené. Zatímco podobná mapa Volyňské gubernie, byť v různém časovém období, byla použita hned dvakrát (s. 109, 193), absentuje například mapa jihovýchodní Evropy nebo kartografické zpracování vystěhovalectví do Asie, Severní Ameriky apod. Užití mapy Krajané v Jižní Americe (s. 237) je zbytečné, neboť nezobrazuje lokality osídlené českým živlem. Naproti tomu rozsah jednotlivých oddílů textu věnovaných konkrétním státním celkům s českou minoritou relevantně odráží početnost, úlohu či geografický rozptyl české minority (Bulharsku je tak věnováno 12 s., Dánsku 1s., Chorvatsku a Německu 23 s. – nejvíce v knize).

Co se týče samotného obsahu textů, rozhodně není mým záměrem hnidopišsky hledat faktografické chyby, ale například v oddíle Srbsko je jich hned několik. Údaj 600 „krajanů“ ve Velikém Središti ve dvacátých letech 20. století (s. 210) je jistě nadnesený (srov. M. Drobňáková – F. Milleker: *Letopis opština Podunajske oblasti*. 1929, s. 147–148), polovina ze sedmdesáti reformovaných evangeliků z téhož místa nepřešla k baptistům (tamtéž), neboť šlo o pouhé jednotlivce. Zřejmou nepozorností je počet třiceti Čechů v Kruščici (správně 300, srov. s. 212), ve výčtu česky hovořících komunit chybí Gaj (s. 211, byť se dále v textu objeví), stejně jako zmínky o jeho vzniku druhotnou migrací z dnes rumunského Banátu z vesnice Gernik po roce 1919

(srov. V. Štěpánek in *Národopisná revue* 11/2003, s. 6). Podobné nedostatky lze nalézt také například v oddílech Ukrajina a Rumunsko.

Publikace Jaroslava Vaculíka *České menšiny v Evropě a ve světě* je příručkové, kompilační dílo shrnující dosavadní poznatky o českých menšinách. Pokud jejím cílem mělo být seznámit nejen odbornou veřejnost s minulostí i přítomností českých migrantů do zahraničí, pak se jí to – až na některé spíše koncepční a formální připomínky – podařilo a zájemce o osudy migrantů z českých zemí tak (chce se říci: konečně) může sáhnout po reprezentativní příručce.

Michal Pavlásek

René Petráš: *Menšiny v meziválečném Československu. Právní postavení národnostních menšin v první Československé republice a jejich mezinárodněprávní ochrana.*
Karolinum, Praha 2009, 437 s.

Nová monografie mladého právního historika René Petráše je věnována aktuálnímu, v minulosti i v současnosti politicky zneužívanému tématu (jak na úrovni mezinárodněpolitické, mezistranické, politicko-společenské, tak na úrovni politickovědecké komunikace): legislativním východiskům menšin (v tomto případě etnických) v komparaci s legislativní situací většiny (Čechů a Slováků) v demokratické první republice. Faktograficky mimořádně hutný text byl vybudován

na důkladné znalosti odborné literatury, především české, německé a rakouské, ale i americké a další středoevropské, dobových právněhistorických dokumentů i původního archivního materiálu (např. Ministerstva zahraničních věcí České republiky, Archivu parlamentu České republiky, Národního archivu v Praze, ale i Allgemeines Verwaltungsarchiv Wien). V rozsáhlém seznamu literatury tak postrádáme pouze širší nabídku etnografických a antropologických titulů (řadu studií k problematice menšin přinesl například časopis, resp. dříve sborník *Lidé města / Urban Dwellers / Urban People*, časopisy *Český lid*, *Slovenský národopis*, četné sborníky a monografie vydané etnografickými a antropologickými pracovišti v Praze, v Brně i v Bratislavě). I přes tuto drobnou výtku je však autorova faktografická vybavenost obdivuhodná. Pro čtenáře – neprávnicka je instruktivní také zařazení vybraných prvorepublikových klíčových legislativních dokumentů (jejich výňatků) do příloh.

Svůj obšírný text o zlatém věku početných menšin (jazykových minorit bylo v Evropě 15 % veškerého obyvatelstva) se rozhodl René Petráš postavit zčásti jako promyšlený kompilační přehled (zejména v kapitolách věnovaných česko-německým vztahům na sklonku Rakouska-Uherska a za první republiky z pozice historiografie, právě tak jako charakteristice tzv. specifických menšin – Židů a Cikánů – v Československu) a zčásti jako analytický pohled strážlivého právního historika, důsledně odmítajícího nacionalismus, na dobovou legislativu. Oba tyto přístupy, jakkoliv informovaný historik ocení spíše ten druhý, se v knize prolínají, přičemž první z nich posouvá

monografii až k encyklopedickému zpracování mezietnických vztahů za první republiky. V žádném případě však nejde o nudnou četbu: Petráš má totiž schopnost oživit historický a důsledně systematický právněhistorický rozbor (jak na úrovni vnitrostátní, tak na úrovni mezinárodní) zajímavými příklady z právní praxe.

Prvním metodickým východiskem Petrášovy monografie se stal pokus o začlenění tématu do širších historických souvislostí. Autor přitom již v úvodu zcela oprávněně zdůraznil nejednoznačnost pojmu menšina. Inspirativní je i jeho apel na vysvětlování používaných pojmů v kontextech jejich doby. (Na autorově místě bych však zvážila používání termínu národní menšina a zcela bych se vyhnula výrazu židovská otázka a politickému označení Sudety.) Vědomí historické kontinuity jevů a vztahů přimělo autora – mimo jiné – k napsání první kapitoly o dějinách myšlenky právní ochrany menšin, jež je sledována v době před první světovou válkou, za války, v okamžiku vzniku nové střední Evropy a ČSR a konečně ve dvacátých a třicátých letech 20. století. Vlastním legislativním východiskem menšin v první republice se stala menšinová smlouva. Respekt k historické kontinuitě uplatnil Petráš i ve čtvrté kapitole, která podává vyčerpávající přehled česko-německých vztahů od roku 1867 (s jistým časovým přesahem do minulosti) až do Mnichova (1938), s pochopitelným zvýrazněním klíčového období od zániku monarchie do února 1920, kdy byla přijata ústava.

Druhou Petrášovou metodickou zásadou byla komparace českého (československého) právního přístupu k menšinám

s evropskou právní teorií a praxí (druhá a třetí hlava). Za státy určující minoritní zákonodárství Petráš právem pokládá Německo, státy vítězného velmocenského bloku, Švýcarsko a Sovětský svaz. Problém svérázného československého dokumentu – menšinové smlouvy – je tak analyzován vzhledem k ostatním menšinovým smlouvám. V této části se Petráš dotkl i velmi choulostivé otázky tzv. švýcarizace poválečného Československa, tedy otázky, jež dodnes rozděluje český a německý hodnotící pohled na první republiku.

Zmíněná metodická východiska byla pak aplikována na jádro Petrášovy práce (pátá hlava), na analýzu právního postavení etnických menšin v meziválečném Československu. Autor se v ní zaměřil nejen na statistiku minorit a její problémy, ale především na nejspornější části z hlediska menšinového práva: jazykové právo, právo školské a kulturní a na problém autonomie. I v této kapitole uplatnil pravidlo historického nástinu řešených otázek. Pravděpodobně nejzajímavější část představuje rozbor správní reformy. Menšinovým rozměrům reformy se právní historie dosud příliš nevěnovala.

Petrášova monografie představuje odborně vysoce solidní a národnostně mimořádně korektní práci o jednom z klíčových problémů první republiky, problému, který dosud vyvolává vážné vědecké polemiky i politické vášně v rámci ahistorické sudetoněmecké historiografie, utápějící se v zájmovém monologu. Její autor přesvědčivě doložil prvořadost významu mezinárodní situace na postavení prvorepublikových menšin, právě tak jako rozhodující vliv mocností na tuto otázku. Jako klíčový předěl v ochraně

menšin označil právem první světovou válku. V důsledcích této katastrofy vznikly v Evropě mnohamilionové menšiny. Pařížská mírová konference pak přinesla v mnohém pokrokový systém jejich ochrany na mezinárodní úrovni. Jakkoliv Československá republika skutečně nesplnila všechny sliby dané na pařížské mírové konferenci, menšinovou smlouvu podle Petráše „v zásadě dodržovala“. Přestože minoritní problematika republiky komplikovala život, autor potvrzuje, že to byl hitlerovský nacionalismus, nikoliv vnitropolitické spory přenášené na mezinárodní úroveň, na čem poválečná Evropa ztroskotala. Na druhé straně však kniha v žádném případě nezastírá přehmaty v menšinové politice na úrovni parlamentu i nedemokratické změny v právní úpravě politické a ekonomické sféry. Petrášovi náleží uznání i za střízlivý rozbor politiky Společnosti národů, první všeobecné mezinárodní organizace zajišťující ochranu menšin v meziválečné době. Požadavek autonomie minorit přitom hodnotí mladý autor jako předstupeň odtržení. S tím lze bezesporu souhlasit. K diskusi by byla naopak stále analyzovaná datace podřízenosti SdP Hitlerovi (podle Petráše od konce roku 1937).

Hlavní význam Petrášovy analýzy vidím ovšem v tom, že se – alespoň z aspektu právního postavení menšin – první republika ukázala oproti monarchii, i v některých vědeckých kruzích stále až nostalgicky hodnocené, pokrokem. K tomuto závěru autora dovedlo právě důsledné hodnocení situace prizmatem její doby.

Blanka Soukupová

Eva Pavlíková – Karel Sládek a kol.: *Sociální situace a religiozita ukrajinských migrantů v ČR*. Pavel Mervart, Praha 2009.

Kolektivní monografie o ukrajinských migrantech v České republice je dílem čtyř autorů sdružených v Centru pro studium migrace Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy. Autorkou většiny textu je Eva Pavlíková, dále se na knize podíleli Karel Sládek, Lucie Trlifajová a Veronika Cieslarová. Publikace je výsledkem dlouhodobého zájmu autorského týmu a prezentuje zjištění z kvalitativního výzkumu vedeného technikou hloubkových rozhovorů. Autoři se snažili porozumět různým oblastem života ukrajinských migrantů v Čechách a odpovědět na otázku, zda mohou církve sloužit také jako instituce integrace cizinců do české společnosti. Práce představuje průlomový text, který analyzuje sociální situaci Ukrajinců v Čechách; pokrývá široké spektrum témat, rozebírá obtíže, s kterými se přichodzí setkávají, a nastiňuje způsoby jejich řešení a strategie, jimiž se adaptují na aktuální situaci. Neopomíná ani motivy dotázaných k migraci a jejich představy do budoucna. Ačkoli text někdy přináší informace, které čtenář rámcově obeznámený s tematikou migrace tuší, neskouzává k prezentování banalit a zůstává na odborné rovině.

Publikaci lze pomyslně rozdělit na dvě části, první věnovanou religiozitě Ukrajinců a druhou zacílenou na širší rámec migrace. Titul otevírá krátká rekapitulace historie migrace z Ukrajiny do českých zemí a stručný nástin náboženského života na Ukrajině po pádu sovětského bloku,

jenž zde umožnil obnovení náboženské praxe a znovurozšíření víry. Z textu ale není zcela jasné, jaký podíl migrantů je věřících. Že jsou mezi nimi i nevěřící, zazní teprve v závěru knihy, ač již úvodní kapitoly naznačují, že někteří svou cestu k víře nastoupili až v Čechách a ne všichni ji zde vzhledem k omezenému množství času praktikují (především kvůli pracovní vytíženosti, která omezuje možnost navštěvovat bohoslužby). Autoři zmiňují hlavní události církevního roku a poukazují na odlišnosti v liturgické praxi byzantského ritu. Ačkoli je na Ukrajině dominantní řeckokatolické náboženství, zjistili, že migranti jsou někdy v ČR nuceni navštěvovat bohoslužby jiné církve, než ke které se hlásí, protože ta jim není dostupná. Výzkumníci dále připomínají, že ukrajinští migranti přispívají k duchovní rozmanitosti střední Evropy, ve které jsou východní křesťané ve výrazné menšině. Přes svoji velkou výtěžnost kapitola o religiozitě trochu trpí malým odstupem od prezentované látky a přílišnou mírou empatie s dotazovanými; typickým příkladem může být tvrzení typu: „Traumata z těchto chladných a vydírajících mezilidských vztahů, které redukuje důstojnost člověka na peníze a zboží, mohou být vnitřně uzdravena díky pastýřské péči duchovních“ (s. 29).

Hlavním cílem studie bylo odhalit potenciál církví jako nástroje integrace migrantů. V tomto bodě má práce širší přesah, neboť tato rovina působení církve může být využita i pro začleňování příslušníků jiných etnik či marginalizovaných skupin. Autoři dokládají, že právě církevní komunity jsou první, do kterých se příchozí začleňují. Není ale jasné, zda se výzkumníci zajímali také o jiné formy

integrace, například krajaňské spolky. Práce explicitně neuvádí, jaká část migrantů pobývá v ČR bez příbuzných, ani zda zde žijí rozptýleně, nebo se sdružují a vytvářejí soudržné komunity s vlastním sociálním životem (jak je tomu např. u vietnamských přistěhovalců), ani z ní není zřejmé, zda jsou takové údaje dostupné. Ačkoli je uvedeno, že mezi informanty byli i ukrajinští zaměstnanci řeckokatolické církve, jejich pohled v textu není příliš zřetelný. Stranou pozornosti výzkumníků zůstala také otázka, jak příchozí přijímá česká komunita věřících. Přestože zjišťování názoru „domácích“ členů příslušné diecéze bylo nad rámec daného projektu, úzce souvisí právě s podchycením možnosti fungování církve jako integrující instituce. Je otázkou, zda církev působí jako integrační médium napomáhající sociální inkluzi příchozích do české společnosti, nebo spíše poskytuje příležitost pro setkávání s dalšími krajaňy, ale i k získávání kontaktů na práci, jak naznačují některé citované výpovědi (s. 34n). Autoři zdůrazňují, že církev je i z pohledu nevěřících vnímána jako instituce pomáhající v nesnadných životních situacích, ale jimi popsané působení se blíží spíše sociálnímu či duchovnímu poradenství než překlenování odlišností mezi migranty a starousedlíky. Do jakého sociálního celku vlastně církev migranty integruje?

Druhá část knihy je zaměřena na každodenní život migrantů v ČR. Autoři se podrobně věnují úskalím, která migranty v hostitelské zemi čekají, a uvádějí, že se „dostávají do problémů, o nichž ani nevěděli, že je mohou potkat nebo že by je měli řešit, a obvykle netuší, jak se k jejich řešení postavit“ (s. 31). Uvedená citace naznačuje výraznou nepřipravenost

migrujících na podmínky v zemi, do které odchází. Ale například u migrace romské populace bylo popsáno, že migrují ti nejlépe připravení a předem dobře poučení od těch, kteří již v dané zemi žijí. Je tomu v případě Ukrajinců jinak, a proč? Není i v jejich případě migrace jednotlivců navázána na další osoby a širší skupiny, které ji zprostředkují a organizují? Studie ukazuje, že „Ukrajínští migranti mají po příchodu do České republiky obvykle velmi ztížené životní podmínky vyplývající z naprosté nejistoty a života ze dne na den“ (s. 32) a že „většina migrantů je přesto ochotna pracovat i za špatných podmínek“ (s. 59). Méně jasné jsou důvody, proč imigraci podstupují a tyto podmínky přijímají. Je opravdu situace na Ukrajině tak beznadějná, nebo stejně jako v případě Romů emigrují ti schopnější, kteří pro sebe (a své rodiny) chtějí něco víc a jedná se primárně o formu vzestupné sociální mobility? Z textu je zřejmé, že Ukrajinci v České republice často žijí na hranici ilegality a mnozí čelí „vykořisťování“ svých zaměstnavatelů nebo těch, kteří jim práci zprostředkovávají. Komentář této strany chybí, ale je evidentní, že tyto osoby nebyly z výzkumného hlediska dosažitelné ani ochotné jakékoli informace poskytovat a výzkumníci se i tak pohybovali na „horké půdě“. Proto je pochopitelné, že publikace nepřináší podrobnější údaje o informantech, nicméně i přesto byli v části věnované metodice výzkumu hodně „skoupí na slovo“. „Zatajili“ nejen strukturu a velikost vzorku, na jehož základě práce vznikla, ale také to, v jakých městech dotazování probíhala a kdy. Uvádí jen, že se tak stalo do začátku roku 2009, znamená to ale, že veškerá použitá data nejsou více než rok stará?

Je pravděpodobné, že informanti nechtěli být v publikaci jmenováni, ale studie tak byla ochuzena o klíčový rámec, který by přiblížil jejich aktuální životní, pracovní a rodinnou situaci. Alespoň v souhrnné podobě mělo být uvedeno, kolik bylo mezi dotazovanými mužů a žen, jakého věku, vzdělání, profese, rodinného či zdravotního stavu, případně v jakém městě žijí, jak dlouho pobývají v České republice a zda se chystají vrátit nebo třeba odejít do jiné země apod.

Přestože jde o případovou studii, autoři mohli zohlednit také širší kontextový rámec, který by zkoumanou tematiku vztáhl k obecné teorii migrace. I když si výzkum nekladl takové ambice, zajímavé by bylo srovnání situace Ukrajinců s analogickými zkušenostmi příchozích z jiných zemí. Méně poučený čtenář asi bude postrádat alespoň stručný přehled legislativy vztahující se k pobytu cizinců na našem území, podmínek získávání trvalého pobytu nebo dokumentů, které imigranti k životu na území ČR potřebují a k čemu je opravňují. Publikace vůbec neobsahuje poznámkový aparát, na některých místech, například v kapitolách o religiozitě, jsou však použity pojmy, které čtenář nemusí znát a mohly být objasněny právě v poznámkách pod čarou (např. *uniatský* – v běžné češtině se užívá termín *řeckokatolický*).

Po formální stránce je publikace dobře strukturovaná a přehledná, byť na několika místech není zřejmé, zda pasáže psané kurzivou jsou opravdu citace, nebo zde působil „tiskařský šotek“ a formátování odstavců je nesprávné (např. s. 48, 105–106). Jak se v pracích psaných více autory stává, styl jednotlivých textů je odlišný, není to však na škodu, i když četbu první

kapitoly ztěžují stylisticky neobratné formulace. Českého čtenáře určitě překvapí psaní ukrajinských jmen a v první chvíli uvažuje, zda se nejedná o pravopisné chyby (např. Myroslava). Autoři bohužel nevysvětlují, že formu většiny jmen vytvářejí imigrační úředníci při jejich přepisu z cyrilice do latinky a v důsledku toho některá neodpovídají českému pravopisu. Není také zřejmé, proč autoři při popisu vztahu mezi zprostředkovateli práce a řadovými migranty přebírají pro zprostředkující emické označení „klient“, respektive proč je někdy píší v uvozovkách a jindy nikoli. Pro přehlednost bylo vhodnější tyto osoby označovat obvyklou etickou terminologií jako patrony, neboť naopak řadoví migranti jsou jejich klienty.

Přes uvedené nedostatky přináší studie řadu podstatných a nových informací a téma, kterému se věnuje, je vysoce aktuální. Jde o čtivý text, který je přínosem pro poznání zvolené problematiky a bude výrazným rozšířením poznání aktuálních migračních procesů. Čtenáři této knihy by ovšem neměli zůstat jen odborníci, studenti sociálněvědních oborů, sociální pracovníci a záměstanci z neziskových organizací spolupracujících s přistěhovalci, ale doporučila bych ji i zákonodárcům a politikům na všech úrovních rozhodování, neboť obsahuje řadu závažných informací, které nelze zlehčovat či zcela ignorovat. Jedná se především o byrokratické postupy spojené se získáváním povolení k pobytu či k práci, o zaměstnávání „načerno“ nebo bez úhrady sociálního pojištění, ale také o korupci, která je s tím spojená. Výpovědi migrantů obsahují závažná obvinění, která by pravděpodobně nikdo z mluvčích neměl odvahu otevřeně deklarovat, neboť by tím ohrozil

své šance na pobyt v ČR a možná i svůj život. Proto je třeba ocenit, že se výzkumníkům podařilo prolomit obavy informantů a získat i informace vypovídající o ne zcela legálních, ale přitom široce rozšířených praktikách. Dovolují si spekulovat, že se jedná jen o pověstný vrcholek ledovce, který naznačuje závažné hlubší systémové nedostatky. Kniha je proto zároveň důkazem, že přistěhovalectví je potřeba dále věnovat pozornost a upravovat legislativu, která se ho týká, a také prověřovat její dodržování.

Renáta Sedláková

Keith F. Punch: Úspěšný návrh výzkumu. Portál, Praha 2008, 230 s.

Keith F. Punch: Základy kvantitativního šetření. Portál, Praha 2008, 151 s.

Jan Hendl: Kvalitativní výzkum. Portál, Praha 2005, 407 s.

Studenti bakalářských, magisterských, ale i doktorských studijních programů zpravidla koncipují texty svých diplomových prací tak, že je dělí na teoretickou a praktickou část. Obsahem praktické části pak bývá vlastní výzkum, ať již kvantitativní nebo kvalitativní. Jeho metodika je později pravidelně podrobena kritice oponentů, kteří se netají svými výhradami. Studenti prostě chybují, a to i tehdy, když konkrétní výzkum řádně konzultovali se svými školiteli. Není pochyb o tom, že je žádoucí se některých, zejména opakujících se chyb vyvarovat, a proto upozorňuji na tři vhodné knihy, které by mohly plnit funk-

ci dobrých pomůcek vždy, když student váhá nebo si není jist, zda ve svém výzkumu postupuje správně. Všechny knihy vyšly péčí pražského nakladatelství Portál.

Keith F. Punch je profesorem na Graduate School of Education Univerzity Západní Austrálie a autorem celé řady knih o metodice statistického výzkumu. V knize *Úspěšný návrh výzkumu* se čtenář dozví, co je to návrh výzkumu a jak je nutné jej koncipovat. V osmi kapitolách jsou postupně a dobře hierarchicky uspořádané problémové okruhy, s kterými se musí každý výzkumník seznámit. S ohledem na znalost českého prostředí doporučuji věnovat pozornost nejen problematice sběru dat, etickým konsekvencím výzkumu a zvoleným metodám, ale také náležitě práci s literárními zdroji, která je podmínkou zvládnutí potřebné teorie i pozdější interpretace. Podnětné jsou i obě přílohy. První objasňuje pojmy „perspektiva“, „strategie“ a „plán“ a druhá reprezentuje vodítko pro zpracování návrhu výzkumu. Ačkoliv Punch uvádí základní dilematickou otázku, totiž, zda použít kvantitativní, či kvalitativní metodu výzkumu, popřípadě obě, právě té kvantitativní věnoval samostatnou publikaci.

Publikace *Základy kvantitativního šetření* obsahuje sedm jasně vymezených a dále strukturovaných kapitol a autor se netají tím, že cílem jeho snažení by měl být praktický návod, „jak na to“. S výsledkem může být spokojen, protože jeho publikace je opravdu vhodným manuálem, jak provést kvalitní kvantitativní výzkum. Z hlediska praktičnosti i věcnosti neudivuje, že se zabývá především vztahy mezi jednotlivými proměnnými, tedy že je upřednostňuje před pouhým popisem získaných dat.

Třetí kniha je z pera Jana Hendla, který působí na Fakultě tělesné výchovy a sportu UK v Praze a na Fakultě tělesné kultury UP v Olomouci. Dlouhodobě se věnuje metodologii vědy a čtenáři se již mohli seznámit s jeho publikací *Přehled statistických metod zpracování dat* (2004). Zde uveďme, že text Hendlovy knihy *Kvalitativní výzkum*, s podtitulem *Základní metody a aplikace*, je rozdělen na 14 základních kapitol a celé řady podkapitol. Postupně jsou tak probírána témata: Základy metodologie vědy, Kvalitativní, kvantitativní a smíšený výzkum, Vývoj kvalitativního výzkumu, Základní přístupy kvalitativního výzkumu, Návrh plánu výzkumu, Metody získávání dat, Příprava, kódování a zobrazování dat, Metody vyhodnocování a interpretace, Smíšené strategie, Evaluační výzkum, Výzkumná zpráva, Hodnocení kvality výzkumu, Systematický přehled, Sekundární analýza a metaanalýza a Informační technologie a informace v kvalitativním výzkumu.

Všechny uvedené knižní tituly obsahují standardní nezbytnosti, tj. rejstříky, seznamy literatury, stejně jako buď přílohy nebo pěkný výkladový slovník anglických odborných výrazů (J. Hendl). Společné je také to, že jsou přehledné a srozumitelně napsány. Z uvedených důvodů je zjevné, že všechny tři publikace by neměly uniknout pozornosti diplomantů, kteří se už nemohou vymlouvat na nedostatek příslušné odborné literatury v českém jazyce.

Helena Haškovcová

**Irena Smetáčková – Petr Pavlík
– Kateřina Kolářová: *Sexuální
obtěžování na vysokých
školách, proč vzniká, jak se
projevuje, co lze proti němu
dělat. Příručka pro vedení
vysokých škol a vyučující.***

Fakulta humanitních studií UK,
Praha 2009, 54 s.

Příručka pro vedení vysokých škol *Sexuální obtěžování na vysokých školách* má jak svoji analytickou, tak normativní rovinu. Vyšla pod záštitou náměstkyně ministryně školství mládeže a tělovýchovy pro sociální programy Kláry Laurenčíkové. Výzkumný projekt, na nějž publikace navazuje, byl podpořen z prostředků MŠMT (Národní program výzkumu II, č. 2E08058). Publikace zasluhuje recenzi v odborném periodiku, neboť sama sebe prezentuje jako výstup společenskovedního výzkumu a zároveň se snaží na základě tohoto výzkumu vytvářet normy, o jejichž prosazení usiluje. Při řešení některých otázek se však dopouští, alespoň soudím, zjednodušujících jednostranností. Ty nejsou bez vlivu na povahu navrhaných norem. Především však, že tím nikterak nechci zpochybnit legitimitu genderové analýzy jako jedné z řady analytických metod. Nepopírám ani to, že se ve vysokoškolském prostředí mohou vyskytovat případy sexuálního obtěžování. Konečně nechci autorskému týmu příručky podávat jakékoli zlé úmysly.

Příručka se zabývá vymezením pojmu sexuálního obtěžování, jenž rozšiřuje o „genderově motivované obtěžování“, ukazuje dopady tohoto obtěžování, popisuje situaci na zahraničních vysokých

školách, seznamuje s výsledky výzkumu pro české vysokoškolské prostředí a přechází k otázce řešení tohoto problému včetně vypracování norem a návrhu vyšetřovacích postupů a postihů. Výzkum v českém vysokoškolském prostředí vedl ke zjištění, že 3 % dotazovaných studentů a studentek mají zkušenosti s „chováním, které ... sami označují za sexuální obtěžování“ (s. 18). Projekcí výsledků studovaného vzorku na celou vysokoškolskou populaci odhaduje autorský tým, že v ČR je na vysokých školách takovýchto studentů a studentek 11 tisíc (s. 18). Vedle toho však zároveň „výzkum sledoval také frekvenci zkušeností s chováním, které odpovídá standardní definici sexuálního obtěžování (tj. včetně vytváření nepřátelského prostředí prostřednictvím genderových stereotypů)“ (s. 18). S takovým chováním, které je však samotným autorem a autorkami označeno také jako „genderové“, popř. „genderově motivované obtěžování“ (s. 18), má zkušenost 78 % studujících. Podrobněji jsou jeho jednotlivé projevy rozepsány na s. 18–21. Příručka se také zabývá definicí obou těchto obtěžování (s. 10–15). Jako významné rysy uvádí jednak „sexuální nátlak a vydírání spojené se získáním výhod či naopak s tresty“ a jednak „vytváření nepřátelského prostředí pro ženy či muže jako skupiny anebo pro konkrétní osoby kvůli jejich příslušnosti ke skupině žen či mužů“ (s. 10). Vůči této definici nemám výhrady. Kritizovatelný je však pro můj soud způsob, jak s ní autorský tým zachází při interpretaci některých jevů a při normotvorbě.

Za vhodné bych považoval – ryze pracovní – odlišit „tvrdé“ a „měkké“ sexuální, popř. genderově motivované obtěžování. Rozlišení by zčásti mohlo navazovat

na pojmovou distinkci „jednání“ a „chování“ (ta v příručce chybí), například v intencích Maxe Webera: „Jednání‘ má ... znamenat lidské chování (lhostejno, zda vnější nebo vnitřní konání, opomíjení anebo tupé snášení) tehdy a potud, pokud jeden nebo více jednajících spojuje toto chování s nějakým subjektivním *smyslem*“ (M. Weber: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha 1998, s. 136). Zjednodušeně řečeno: jednání je z definice *intencionální* povahy, kdežto chování může být i aktérsky *nereflektované* a z definice metody je, například v podobě sociálních či diskursivních praktik, studujeme jako jev *neintencionální*. Ryze orientačně bychom pak mohli za „tvrdé“ obtěžování označit to, jež se děje aktérsky (z pohledu obtěžujícího) vědomě, záměrně. „Měkké“ je pak aktérsky nereflektované, nevědomé, nezáměrné, implicitní. Otázkou je, jak by dopadla interpretace výzkumu (podrobnosti o něm bohužel recenzovaný text neuvádí), pokud bychom uplatnili toto rozlišení. Netvrdím, že by mělo odpovídat poměru oněch 3 % ku 78 % „obtěžovaných“ studujících. „Tvrdé“ obtěžování by mohlo představovat méně, ale také třeba i výrazně více než ony případy, které uvádí 3 % studujících.

Pokud jde o příručku nabízené normy, neměl bych nijakou výhradu vůči navrhovaným postihům jednání, které by mělo povahu „tvrdého“ obtěžování. Mnohem složitější je to s „měkkým“, chovajícím se nereflektovaným, nezáměrným, implicitním obtěžováním. Netvrdím, že není, nevím však, zda je lze tak jednoznačně určit, jak recenzovaný text tvrdí, a především mám za nešťastné, pokud text – coby výsledek vědeckého bádání – navrhuje normy, které umožňují toto obtěžování

pracovněprávně postihovat (až po výpořádě). Domnívám se, že sociální věda by se měla vždy snažit s kriticko-analytickou důsledností destruovat všechny pokusy o zploštělé ideologické zjednodušování, nikoli se sama měnit v zjednodušovatelku.

To, že příručka nepracuje dostatečně s rozdílem mezi jednáním a chováním, mezi tvrdým a měkkým obtěžováním, souvisí s tím, že – alespoň se zdá – její autor a autorky pracují implicitně s předpokladem, že určité sociální a diskursivní praktiky mají své významy o sobě. Pokud by to skutečně předpokládali, šlo by s tím úspěšně polemizovat třeba s odkazy na Bourdieua, Derridu, Gadamera, Geertze a mnohé další klasiky. Text příručky zároveň nereflektuje napětí mezi teorií jednání a teorií systémů, z něž vyplývá napětí mezi *intencionalitou* aktérského jednání a *intencionalitou* (funkcionalisticky vykládaného či autopoietického) *systému*.

Buď totiž lze vyjít z perspektivy aktéra, v níž je aktér „pojímán jako aktivní, kreativní, spontánní, kompetentní, racionální, reflexivní subjekt s výraznými interpretativními či strategickými schopnostmi“ (J. Balon in: Jan Balon – Jiří Šubrt [eds.]: *Teorie jednání. Jeden koncept, mnoho koncepcí*. Praha 2008, s. 58). Tím se ale vracíme k problému jednoznačnosti či nejednoznačnosti diskursivních a sociálních praktik a různosti možné interpretace jak z pohledu jednotlivých, v určité momentální sociokulturní konfiguraci zúčastněných aktérů, tak z pohledu pozorovatele.

Nebo vyjdeme z předpokladu intencionality systému. Gender a připisování genderu pak mohou být studovány jako produkty „kultury“ či jako produkty diskursu nebo jako „efekty textu“ (badatelskou produktivitu takového přístupu v české

historiografii ukazují studie Jany Ratajové a Lucie Storchové, které doprovázejí jejich rozsáhlé kritické edice). Připisování genderu, včetně genderových stereotypů je z tohoto hlediska viděno intencí systému nezávislou na záměrech mluvčích, autorů, čtenářů apod. Diskurs je z definice metody (Foucaultova archeologie vědění) studován tak, jako by byl „subjekt“ vždy diskursem vymezen. Určitěmu aktérovi mohou připisovat vykonávání jisté „funkce“ (např. diskursivní připisování genderu), avšak nikoli jako jedináciému „subjektu“. Nesmím zapomenout, jak říká například Jan Balon s odkazem na Mertonu, že pojem „funkce“ předpokládá stanovisko pozorovatele, zatímco stanovisko zúčastněného aktéra předpokládá nutně nemusí (c.d., s. 60).

Pokud by recenzovaná příručka stran „měkkého“ obtěžování zůstala u toho, že rozebírá způsoby, jimiž je v rámci určitého systému připisován gender, a pokud by výsledky této analýzy chtěla nabídnout vyučujícím *pouze* jako zpětnou vazbu (že určité sociální a diskursivní praktiky *by mohly být* druhými vnímány jako obtěžující, aniž by to bylo záměrem aktéra), nespátroval bych v ní nijaký problém a měl bych ji za cennou. Jakmile však příručka přikračuje ke snaze klást normy (v podobě návrhů v rámci příloh, s. 46–54), mění nominalisticky pojednatelnou genderovou analýzu v koncept esencionalisticky pojatého systému. Toto, autorským týmem snad nereflektované, přechýlení od analýzy k normotvorbě, od nominalistického uplatnění ideálnětypických analytických nástrojů (Max Weber, c.d., s. 7–63) k esencionalismu sociálního inženýrství je po mém soudu základním nedostatkem recenzovaného textu (srov. např. K. R.

Popper: *Bída historicismu*. Praha 1994, s. 29–34).

Důsledkem při vlastní interpretaci je, že se jakoby nepočítá s tím, že se aktéři v konkrétních sociokulturních konfiguracích nacházejí ve více kontextuálních rovinách, respektive že své jednání a svoji zkušenost s jednáním a chováním druhého interpretují ve více než jednom, genderovém, referenčním rámci. Z hlediska metody mohou zajisté předpokládat jen jeden rámec, v němž aktéři svým praktikám připisují významy, avšak měl bych si být vědom, že v ontické rovině je – nebo přinejmenším může být – současně funkčních mnoho takovýchto rámců. Nereflektovat je znamená dopouštět se jednostranného zjednodušování. Ukázkou budiž to, co příručka uvádí jako „ilustraci“ obtěžujícího chování. Jde o „výpověď studentky lékařství“, která podle autorů „ukazuje, jaké podoby může nabývat důraz na pohlaví a jak ambivalentně je studenty přijímán“ (s. 19). Studentka mimo jiné uvedla: „U státnic, v praktické části jsem dostala klientku, která byla velmi robustní a těžká. Komise mi řekla, že s ní některé cviky provádět nemusím, vzhledem k mé křehké konstituci. Ale kdyby tu byl spolužák, po něm by se to vyžadovalo. To mi přišlo milé, že mi takto ulevili.“ (s. 20). Následně jí však celá věc přišla jako „pokořující“, mimo jiné i proto, že „říkali“ (neuvádí se, zda samí muži, nebo muži i ženy), že „ví, že stejně půjdeme na mateřskou a že se tomu oboru nebudeme věnovat na tak profesionální úrovni“ (s. 20). Nechci přitom diskutovat o nevhodnosti poznámky o mateřské dovolené atd., neboť je zcela srozumitelné, že tato kolegyně zpětně ohodnotila jinak pokyn, aby vynechala některé cviky. Přece však je namístě otázka, odkud bere

autorský tým jistotu, že se komise dopustila genderově motivovaného obtěžování? Předseda dané komise se musel zároveň pohybovat i v jiných referenčních rámcích. Je tu například otázka bezpečnosti práce. Lékařsky či fyzioterapeuticky školený předseda či člen komise musí vyhodnotit, zda by si manipulující osoba (a je jedno, zda muž nebo žena) nepřivodila zranění manipulací s osobou, která představuje třeba i více než dvojnásobek její/jeho tělesné váhy. Zároveň jde o zkoušku, při níž se zachází s klienty či pacienty. Komise musí přeci také, ne-li především, chránit jejich zdraví... Nemluvě o tom, že předseda komise třeba jen mohl být prvorepublikově galantní. Pokud text recenzované příručky nezvažuje, že se aktéři (ať vyučující či studující) pohybují ve stále více referenčních rámcích, které kladou rozdílné nároky na jejich diskursivní a sociální praktiky a na jejich jednání v daných situacích, vyznívá, po mém soudu, pro čtenáře nutně esencionalisticky, tj. tak, jako by její autor a autorky považovali genderový referenční rámec za substancionalní, prvotní a všechny ostatní rámce jen za podružné a odvozené. Pokud to autorský tým tak nemyslel, měl na to explicitně upozornit. Neučinil-li tak, nemůže se divit, je-li jeho textu vyčítáno, že vyznívá ideologicky.

Nezpochybňuji, že se můžeme ve výjimečných případech setkat i se snahou ve studentech a studentkách vytvářet záměrně špatné či rozporuplné pocity. Pokud se tak děje záměrně ve spojitosti se sexualitou či genderem, lze to považovat za „tvrdé“ obtěžování. Zároveň je ale nutné říci, že ambivalentní pocity v nás vznikají mimo jiné právě i proto, že jsme – coby jednající osoby – takřka vždy

svorníky více referenčních rámců. Bylo by proto dětinsky naivní chtít jednoho aktéra činit v plném rozsahu zodpovědným za ambivalentnost pocitů druhých aktérů. A bylo by intelektuálně nepoctivé, pokud by se tato moje připomínka „odbyla“ tím, že chci přenést odpovědnost za obtěžování na obtěžované.

Abychom ukázali, o jaké problémy při interpretaci chování či jednání jde, není od věci upozornit na výklad Randal-la Collinse, jehož rozbor nabízí Jiří Šubrt: „Etnometodologická bádání ukazují, že kognitivní význam je událostem připisován teprve retrospektivně, a sice tehdy, když se vynoří těžkosti, kterým by člověk rád čelil pomocí vysvětlení. Normativní koncepty jsou podle Collinse předmětem úvah především v retrospektivních zdůvodněních. Lze na ně pohlížet také jako na konstrukty pozorovatele, avšak neexistují žádné jednoznačné doklady toho, že řídí spontánní chování aktérů. Toto vše činí podle tohoto autora problematickou řadu konvenčních výkladů sociálního chování založených na hodnotových a morálních předpokladech.“ (J. Šubrt in J. Balon – J. Šubrt, c.d., 70–71). Kognitivní význam tak může velkou měrou záviset na tom, jaký referenční rámec k interpretaci ex post zvolím. Právě proto bych velmi doporučoval ubránit se v badatelské rovině esencionalizaci genderu (tak jako jakékoli jiné esencionalizaci). Chci-li již přejít k normotvorbě (osobně se nicméně domnívám, že to sociální věda dělat rozhodně nemá), měl bych se pak snažit důsledně rozlišovat „tvrdé“ a „měkké“ obtěžování. Proto mne znepokojuje preambule navrhovaného normativního textu: „Sexuální a genderově motivované obtěžování

je forma diskriminace na základě pohlaví, protože obtěžující zachází s osobou či osobami jednoho pohlaví jinak než s lidmi opačného pohlaví či jeho/její chování vychází z genderových rozdílů a neadekvátní sexualizace profesních vztahů“ (s. 46). Na první pohled není tato věta příliš odlišná od dikce antidiskriminačního zákona (s. 10). V zákoně má však obdobné ustanovení zcela jinou funkci než příručkou navrhovaná soustava norem pro vysoké školy (s. 46–54). Antidiskriminační zákon chce v celé společnosti a v jednotlivých institucích nastolit podmínky, které nebudou vůči té které osobě znevýhodňující. Propojíme-li si však navzájem soustavu norem navrhovaných příručkou (s. 46–54), uvidíme, že chce nastolit podmínky, ve kterých bude možné *trestat* vyučující vysokých škol pracovní právním postihem. Proto mne uvedená věta děsí. Aby mi však bylo dobře rozuměno, neděsila by mne již, kdyby zněla: „Sexuální a genderově motivované obtěžování je forma diskriminace na základě pohlaví *tehdy a potud, pokud* obtěžující *záměrně* zachází s osobou či osobami jednoho pohlaví jinak než s lidmi opačného pohlaví či jeho/její *jednání* vychází z genderových rozdílů a neadekvátní sexualizace profesních vztahů.“

Dovolím si poukázat na ono „protože“ (které bych nahradil: „tehdy a potud, pokud“). Navrhovatelé zde do textu normy kladou již kauzální výklad jevu, jenž by však měl být přeci teprve výsledkem určitého vyšetřování. Dále pak, odkud je brána jistota – pokud jde o chování –, že sexualizuje aktér? Co když sexualizuje „nezávislý“ vyšetřující pozorovatel? Ustanovování genderových rozdílů je imanentní funkcí (každého) sémiotického systému kultury či (každého) diskursu. Jak

se pak ale dá sloučit postoj analyzujícího vědce, jenž by vycházel z tohoto předpokladu, se snahou navrhovatele normy kulpabilizovat někoho za chování, kterého se, vzhledem k povaze kultury či diskursu, může jen těžko nedopouštět? Nebo se předpokládá, že vznikne diskurs či kultura, která nebude obsahovat genderové distinkce? Jde o genderovou rovnoprávnost, nebo o unifikaci? Jak při analýze, tak při – mám-li již takovou ambici – normotvorbě bych měl přeci umět přesně pojmově odlišovat mezi genderovými „rozdíly“ (které z definice metody studujeme jako naši každodenní sociokulturní praxi nevyhnutelně vytvářené, sociálně reprodukováné a tudíž sociokulturně, tj. mimo jiné kolektivně a aktérsky převážně nereflektovaně neustále [re]konstruované (srov. např. M. Čermáková in *Velký sociologický slovník*. Praha 1996, s. 339, heslo „Gender“; A. Giddens: *Sociologie*. Praha 1999, s. 117–118) a „nerovností“, popřípadě „nerovností šancí“ lidí různého genderu. Mohu oprávněně vytýkat, pokud někdo záměrně vytváří či udržuje nerovné šance mužů a žen, nemohu ale nikoho obviňovat, že svým chováním reprodukuje „genderové rozdíly“ (vždyť z definice metody, kterou jsem si sám zavedl, se ani jinak chovat nemůže)!

Propojíme-li totiž texty jednotlivých příloh, zjistíme, že autorský tým navrhuje pracovní právní postih vyučujícího třeba za „nevítaný vizuální kontakt, jako jsou žádostivé pohledy a „šilhání do výstřihu““ (s. 47), jehož by se dopustil vyučující vůči studentce či studentovi. Myslím, že by bylo vhodné si k takovéto normě vyžádat stanovisko humánního etologa, psychologa či sexuologa. Příručka se nejednou vymezuje proti uplatňování genderových

stereotypů. Není však právě citovaný článek navrhovaných předpisů indicií toho, že autorský tým příručky implicitně pracuje s jakýmsi genderovým stereotypem, jenž bychom mohli nazvat stereotypem „vilného profesora“?

Kromě dosud pojednávaných vztahů vyučujících a studentů či studentek, které mají podle autora a autorek příručky povahu nerovných mocenských vztahů, pojednává text také „konsenzuální vztahy“ (s. 42–44). Nahlíženo na ně je dost nevraživě. Čtenářské pozornosti doporučuji jednu z variant navrhované normy, kterou by měly vysoké školy přijmout. Nejextremnější zní: Vysoká škola (tj. ze zákona např. Univerzita Karlova) „nebude tolerovat žádné milenecké vztahy mezi učitelem/kou a studentem/kou. Toto opatření se týká i dalších pracovníků/ic a vyučujících, kteří studující neučí, neškolí ani nevedou (bakalářské práce, diplomové práce atd.)“ (s. 54). Nevím, co je tak zásadně špatného kupříkladu na partnerství mezi postgraduální studentkou některé z lékařských fakult a asistentem třeba z evangelické teologické fakulty téže univerzity? Běda knihovnici z filosofické fakulty, která se třeba v Harrachově na lyžích (v rámci své univerzity totiž takřka nemají šanci se potkat) zamiluje do studenta toxikologie přírodovědecké fakulty jedné a téže vysoké školy, nemluvě už o zapovězených kontaktech se studenty a vyučujícími mimopražských fakult UK!

Vůči normativním přílohám (s. 46–54) lze však zároveň vyslovit obecnější připomínku. Autorský tým se odvolává na to, že jde o ustanovení běžná na vysokých školách v USA i v Evropě. To je ale v práci, která si činí vědecké ambice, nedostatečné. Postrádám zde jak podrobnější

komparativní právní studie (rozbor toho, jaká z navrhovaných norem platí na jaké z univerzit, jak jsou tyto normy v rámci USA či zemí EU vztažitelné k tamním právním systémům apod.), tak i fundovanou analýzu provedenou na metodické bázi sociologie práva, vyhodnocení kontextu právní kultury, ve kterém jsou ty či ony normy zavedeny. Stačí jen upomenout na často opakovaný nárek emeritního soudce Ústavního soudu Vojtěcha Cepela nad tím, jak se v českém prostředí dává přednost pozitivnímu (tj. formalistickému) výkladu práva před výkladem materiálním (zohledňujícím především „ducha zákonů“). Norma, která platí v anglosaském prostředí s nepřerušenou tradicí přirozenoprávního smyslu pro spravedlnost, se může v prostředí s jinou právní kulturou stát kontraproduktivní.

Jak jsem již řekl, nechci autorskému týmu příručky upírat dobré úmysly. Přece však se obávám, že výsledkem bude jak nárůst nedůvěry ve společenskou vědu (směšování vědy a ideologie je v textu, po mém soudu, nápadné na první pohled), tak i faktické zkomplikování situace skutečně sexuálně obtěžovaných osob. Tím, že autorský tým – s prominutím – sčítá jablka a hrušky, tj. klade vlastně na jednu rovinu skutečně nechutné případy sexuálního obtěžování se situacemi, které lze chápat jako „měkké“ obtěžování, respекtive v jiných referenčních rámcích by jako obtěžování interpretovatelné nebyly, nastoluje situaci, ve které se na oprávněné stížnosti na sexuální obtěžování bude moci snáze reagovat rádobý chlapáckým burácivým smíchem se slovy: „Ale kolegyne, kdo dnes není sexuálně obtěžován...“

Jan Horský

TEN, CO SEŽRAL MEDVĚDA.

Zdeněk Pinc oslavil pětašedesáté narozeniny¹

Před několika lety jsem jako nový učitel Fakulty humanitních studií „zdědil“ povinnost opravovat konspekty studentů a vést kolokvia k jedné z tzv. důležitých knih – cestopisu Lévi-Strausse *Smutné tropy*. Anotaci knihy jsem změnil jen nepatrně: „Jedna z nejpozoruhodnějších antropologických knih. Žánrově těžko vymezitelná; je cestopisem, který však nedrží pohromadě jen sled viděného, ale zejména autorova metoda „čtení“ společnosti. Je tedy vlastně přístižením antropologovy práce (pozorování a pokusu o porozumění) při činu.“ Zdeněk Pinc má tuto knížku velmi rád, a tak se domnívám, že ji do programu DK/IB zařadil právě on a že jsou to původně jeho slova. Rád bych v tomto jubilejním medailonu podobně přistihl, alespoň v několika fragmentech, Zdeňka Pince při činu. Připomněl tak čtenáři například zkratky IZV, DK/IB, KLIKOŽIV jako symboly institucí, které Zdeněk Pinc inicioval a které se staly samozřejmou součástí našeho nejen akademického života. Pro Zdeňka Pince je typické, že jeho akademický život souvisí s osobním.²

Zdeněk Pinc se narodil na konci války, v pětáctýřicátém, ve znamení vodnáře.

Jeho dětství se odehrávalo střídavě v rodné Příbrami a v Janských Lázních, kde se léčil z následků dětské obrny. Po maturitě na příbramském gymnáziu začal v roce 1963 studovat na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy obory filosofie – historie. Ze zájmu si později zapsal i indologii a divadelní vědu a konečně sociologii. Aktivně se angažoval ve studentském hnutí, psal do studentských časopisů. Do tzv. Pincárny chodili po sjezdu spisovatelů v roce 1967 se studenty diskutovat spisovatelé jako Ivan Klíma, Ludvík Vaculík, Alexander Kliment. V osmašedesátém mu Ivan Klíma nabídl práci v obnovených *Literárních listech*. Redaktorem *Literárních listů* se tak stal jako třidvacetiletý student. O své promoci v roce 1969 vypráví jako o promoci na poslední chvíli. Ráno prý přišel seznam studentů, kteří nesmějí titul dostat, akademičtí funkcionáři však dopis „opomněli“. Po promoci nastoupil aspiranturu na FF UK jako odborný asistent u prof. Jana Patočky. Vedení fakulty mu však jako jednomu z „neperspektivních kolegů“ brzy vydalo zákaz vyučování. Tak vznikla myšlenka soukromých seminářů, v nichž se pak pokračovalo celá léta. Začátkem sedmdesátých let pracoval Zdeněk Pinc pro nakladatelství Albatros a pak v časopise *Zdraví*. Kvůli svým kádrovým materiálům však nesměl dále publikovat. Díky přátelům byl nakonec zaměstnán

¹ Název může být provokativní, trefný, zavádějící, nevhodný ... Tento je, spíš než tím vším, prostě neodbytný. *Ten, kdo sežral medvěda* je název divadelní hry Miroslava Krobota o Eskymu Welzlovi. Když jsem se rozhodl napsat medailon Zdeňka Pince, vtíral se mi do hlavy a nemohl jsem se ho zbavit. Surová poetika názvu i trochu pábitelský, ale přitom neskonale dobrodružný cestovatelský osud Jana Welzla (plný peripetií,

odhodlání, smutku, obdivování i zpochybňování) vyvolával další a další asociace s životem Zdeňka Pince.

² Rád bych poděkoval Lucii Černé za rozhovory, které se Zdeňkem Pincem v rámci své bakalářské práce nahrála a přepsala, viz Lucie Černá: *Fragmenty jednoho věku. Životopisná zpověď Zdeňka Pince*. Bakalářská práce na FHS UK, Praha 2009, rkp.

u Správy sociálních služeb jako kurátor pro cikánské obyvatelstvo. Po podpisu Charty 77 nastoupil na umístěnku z pracovního úřadu do výrobního podniku svažu invalidů META, pracoval jako noční hlídač a potom jako systémový analytik a programátor v Podniku výpočetní techniky, přivydělával si jako chovatel ptactva.

V roce 1990 Pinc cítil potřebu vrátit se na svou alma mater, habilitoval se a stal se vedoucím katedry filosofie a společenských věd na Pedagogické fakultě. Později vedl i Ústav filosofie a religionistiky na FF UK. V roce 1993 otevřel jako ředitel nově založeného Institutu základů vzdělanosti bakalářský studijní program bakalářská studia humanity, který se stal později základem Fakulty humanitních studií. Na všech třech fakultách, kde působil, prosadil výrazné reformy studia a snažil se rozvíjet svoji představu o vzdělávání. Vychází z fenomenologie, věnuje se filosofii výchovy, etice, evropské tradici. Napsal velké množství esejů do *Literárních listů* nebo do jiných periodik, ať již pod svým vlastním jménem nebo pod jménem některého „pokrývače“, po roce 1990 pravidelně přispíval do časopisu *Přítomnost*. Velká část jeho krátkých statí pak vyšla i knižně: *Počítat do pěti* (1998), *Fragmenty k filosofii výchovy* (2000), *Antropologie a etika* (2003).

Tímto strohým výčtem sice můžeme dosavadní životní osudy Zdeňka Pince faktograficky zarámovat, těžko je ale pochopíme. K tomu snad přispěje několik dalších krátkých črt.

Handicap. Berle a život s handicapem patří ke Zdeňku Pincovi od dětství. Ve čtyřech letech onemocněl dětskou obrnou, „americkou nemocí“, kterou do Československa přivlekli spojenci, jak

hlásala později propaganda. Jeho vůbec první dětská vzpomínka je na nemocnici, která vypadá spíš jako márnice. Dva muži v bílých pláštích stojí nad jeho tělem a dorozumívají se o tom, že dětské tělíčko tohle nevydrží. Vzpomínka je spojena s výraznou potřebou jim říci, že to není pravda. Zdeněk Pinc nemoc přestál, i když mu zůstala ochrnutá pravá část těla. Později se díky rehabilitaci podařilo ochrnutí v horní části těla překonat, pravá noha však zůstala silně atrofovaná. Po nějaké době začal chodit o berlích, rád plaval, naučil se jezdit na kole, hrál fotbal. Zprvu ho sice odmítali, ale později dokázal své kamarády přesvědčit, že je normální, když si s nimi hraje. Dokonce prosadil pravidlo, že pravá Cempova berle není „ruka“.

Od útlého dětství se v jeho životě střídaly dlouhé měsíce strávené v Janských Lázních s obdobími, kdy ho pustili domů. Pro pobyty v lázních si vytvořil jakousi teorii souvislého snu, z něhož se jednou musí probudit. Ve dvanácti letech si vynutil, že již do lázní jezdit nebude. Postižené děti se podle jeho slov rozdělí do dvou skupin. Větší část se přizpůsobí životu mezi postiženými, přijme toto prostředí za přirozené a mezi zdravými se v podstatě cítí špatně. Zdeněk si naopak vytvořil vlastní fikci, že nemocný vlastně není. Bylo samozřejmě bolestné být konfrontován se situacemi, kdy se takové přesvědčení ukáže jako nereálné, například v tanečních. Jenže Zdeněk jako by si to nikdy nepřipouštěl. Vzpomínám na jeden výlet s Václavem Cílkem, jehož se Zdeněk Pinc zúčastnil. Stoupal cestami i necestami, otíral pot z čela a na závěr, když jsme zmizeli v podzemí, skočil za námi (svými studenty) do hluboké jeskyně – bez rozmyslu, jak se dostane ven.

Study site: Praha 1, the old town



3. *laicpa*
naing ha

REALISTICKÉ DIVADLO

D DIVADLO

100% **RELIABLE**

 REMINGTON-UNION
EST. 1874

CITIZEN
JEROME WOLF, D.



© 2000 Blackwell Science Ltd

2-PLIER



SA 1000 X 1000 mm

Eden

SPALDING BRAND

APPROXIMATELY 100

... (faint text) ...



Zdeněk Pinc občas o svém handicapu mluví, dokonce si vypsal seminář k antropologii postižení. O své dětské chorobě dnes říká, že s ním měl zřejmě Hospodin nějaký záměr a strhl ho z cesty, kterou se ubírala většina jeho příbramských spolužáků. „Asi bych byl dneska opilej štajgr, který svůj život spíše promarnil. Tím nechci říct, že v tom vyvolení, a já té své nemoci dneska rozumím jako vyvolení, ne jako prokletí, jsem se osvědčil. Po třech desetiletích svého života jsem se začal snažit ve své roli osvědčit, snažil jsem se přestat být netrpělivý a přestat uvažovat o tom, k čemu je to dobré, co se se mnou děje“ (*K věcem samým. Sborník Zdeňkovi Pincovi k šedesátým narozeninám*. Praha 2005, s. 23). Nejde ani tak o to přemýšlet o záměru Hospodina jako o připravenost říci, tu jsem, poslouchám.

Knihy. Čtete-li nějaký příběh, je to, jako byste mohli uzavřít svůj vlastní život, odpočinout si od něj, a naopak s účasťí pozorovat, jak se všechno děje někomu jinému. Nějak podobně vysvětluje Zdeněk Pinc, proč byl od dětství vášnivým čtenářem. V mládí se rozhodl přečíst celou okresní knihovnu v Příbrami. Postupoval systematicky po regálech, každý týden si půjčoval nové knihy. Rozdělil je na ty, co stojí za to přečíst, a ty ostatní, a tak měl podle svých slov skutečně každou knihu v ruce.

Univerzitní knihovna se již celá přečíst nedala, a tak bylo třeba ustoupit od tohoto totálního pojetí. Vyhledávat důležité knihy, řídit se doporučeními učitelů a přátel, ale především knihy číst a mluvit o nich,

patřilo nejen ke studiu, ale ke studentskému životu vůbec. „Nejdůležitější otázkou naší generace v dobách našeho studia byla: Už si četl tuto knihu? Byla hanba odpovědět, že ne.“ Dnes je situace jiná a odpověď na tuto otázka získala zvláštní a smutnou podobu: „Už ji mám okopírovanou.“ Zdeněk Pinc tak cituje glosu Václava Bělohradského a nezaznívá v tom jen povzdech nad knižní produkcí, jejíž objem výrazně překračuje lidskou kapacitu, zejména chce-li člověk číst i literaturu z jiných oborů. Prožitek omezených možností v socialistickém Československu a nová situace svobodného přístupu do „západních“ univerzitních knihoven jej vedly k úvahám o nutnosti sdílení určité čtenářské zkušenosti. Není proto náhoda, že v devadesátých letech byl Zdeněk Pinc řešitelem grantu Edice základní vědecké literatury pro humanitní studia. Myšlenka určitého společného základu pro všechny obory, který se vytváří četbou stejných knih, pak vedla na Fakultě humanitních studií k tzv. programu DK/IB (důležitých knih/important books).

Kdo, když ne já. Studijní léta Zdeňku Pincovi potvrdila, že i člověk s handicapem může být ve společnosti úspěšný. Ve všech kolektivech hrál v nějakém smyslu jednu z vůdčích rolí, což ho velmi uspokojovalo. Pro začátky studentského hnutí šedesátých let byly důležitým místem studentské koleje. Vznikaly zde sociální vazby, diskutovalo se, plánovalo se reálné i nereálné věci. První významné studentské hnutí šedesátých let vzniklo na tzv. fujtajflu, fakultě technické a jaderné

fyziky, kde většina aktivních studentů byla mimopražská a bydlela na koleji. Zdeněk Pinc s trochou nadsázky vypráví, že se stal „důležitou sociální silou“ díky tomu, že na koleji ve Slavíkově ulici, kde bydleli filosofové, právníci a medicí, měl strategický pokoj v přízemí, kam se dalo vlézt oknem. Většina nočních „ožralců“ návratů a dámských návštěv, které se musely vyhnout vrátnici, se tak odehrávala za jeho pomoci.

V tomto prostředí pak v jedné pražské hospodě vymysleli s Vladimírem Macurou KLIKOŽIV (KLIKu Opozičních ŽIVlů). Vlastně šlo o studentskou recesi a charakteristicky také o zkoušku, co se stane, když se KLIKOŽIV postavil v roce 1964 proti oficiální kandidátce do fakultního výboru na filosofické fakultě své kandidáty. K údivu iniciátorů pak prošlo do 13členného výboru všech 12 kandidátů. Studenti prostě volili ty, o nichž věděli, že je nedoporučil nikdo shora. Cesta studentským hnutím začala.

Jak Zdeněk Pinc zažíval atmosféru šedesátých let? V roce 1960 byla přijata socialistická ústava, v níž byla zakotvena vedoucí role komunistické strany. Fakticky tak skončil třídní boj. Přiznávaly se některé chyby při budování socialismu, dokonce zločiny, které bylo třeba odsoudit a napravit. Nastoupená cesta ale byla správná. Lidé, s nimiž se Zdeněk Pinc na fakultě setkal a které obdivoval, byli do jisté míry přesvědčeni, že by se s tím komunistům mělo pomoci, že je společnost napravitelná jen zevnitř. Kdo by to měl udělat, když ne my? Rok 1963, kdy přišel na filosofickou fakultu, byl politicky považován za milostivé léto. Došlo k velkému uvolnění v kultuře a na filosofické fakultě díky ochranné ruce děkana

prof. Kladivy vyučovalo mnoho skvělých učitelů. Byla to doba velkých vzorů a doba velkého zapálení pro věc, vzpomíná Zdeněk Pinc.

O ptactvu a cikánech. Ptáci i cikáni jsou zejména v lidovém pojetí spojování s volností. To je ale omyl. Většina ptačích druhů se chová teritoriálně a k tomu jsou ptáci stejně jako všechna zvířata adaptováni pouze na svou živočišnou niku. I karlíňští a žižkovští cikáni (označovali se tehdy sami jako Cikáni), které měl Zdeněk Pinc jako kurátor pro cikánské obyvatelstvo na starosti, byli svázáni svými tradicemi, příbuzenskými vztahy, kulturními vzorci. Jak cikáni, tak ptáci přirostli Zdeňku Pincovi k srdci. Věnoval jim velké množství času, žil s nimi, mluvil s nimi, přemýšlel o nich, pozoroval je. Ptačí chov představoval pro Zdeňka Pince zprostředkovaný kontakt s přírodou, když normální kontakt byl pro jeho postižení omezený. Oddíl cikánských dětí se stal po odchodu z fakulty jeho hlavní životní náplní. Role, která neměla v obou případech prvotně vědeckou ambici, role zúčastněného, respektive silně angažovaného pozorovatele, však přinášela pozoruhodné vhledy do chování aktérů. Většina studentů Zdeňka Pince tak slyšela, že nemají doma na Vyšehradě krkavce, ale krkavec Boris má je a oni se mu v jeho očích jen starají o majetek. Znájí také cikánské pojetí pravdy jako *čačipen*. Pravda je doslova to, co je milé říci, a tak se studenti při výzkumech nediví, když jim informátoři říkají to, co jim na očích vidí.

Idea univerzity. Úvodní přednášky a letní školy IZV měly povahu iniciačních rituálů. Zdeněk Pinc na nich mluvil zejména o tom, že dosud nás učili, jaký svět je, kdežto nyní se budeme muset naučit žít

v alternativách: „Ve výchově je to tak, že až řekneme do maturity člověk nemá být vychováván příliš alternativně, má někam patřit, má být součástí nějaké tradice, má mít předky. Později si člověk naopak potřebuje uvědomit, že existují i jiné způsoby.“ Řečeno s Hegelem: „Vzdělanost je přítomná tam, kde se jeden snaží porozumět myšlenkám druhého, ačkoliv je nesdílí.“ Zdeněk Pinc ilustroval tuto situaci – jak jinak než – osobním zážitkem s dnes již pomalu legendárními sousedy. Pincovi i Šimáčkovi žili v jednom příbramské domě, kde bylo zvykem mezi jednotlivými rodinami recipročně vyměňovat to, co hospodyně v sobotu napekly. Šimáčkovi však byli rodina, která byla v očích Pinců trochu podivná. Patřila do kategorie „Oni“: chovali se zvláště, divně to u nich vonělo, byli podezřelí. Jako malý kluk měl tedy Zdeněk zásadu, že od Šimáčků by nic nesnědl. Jednou ale zhltl pokrm ležící na stole a teprve potom mu maminka škodolibě sdělila, že to bylo od Šimáčků. Udělal tak zkušenost, že i od Šimáčků se dá jíst.

Domnívám se, že nás chtěl přesvědčit o tom, že *scholé* (volný čas), který je nám pobýváním na univerzitě dán, možnost setrvávat v teoretickém životě, je tu od toho, abychom dokázali chápat svobodu. Abychom se naučili utvářet si vlastní úsudek a nejen sdíleli obecná mínění, a to navzdory tomu, že žijeme, jak říká Gadamer, ve společnosti, jejíž uspořádání podporuje a odměňuje především schopnost zabydlet se a zařít ve světě plném strojů. V případě Zdenka Pince zde navíc silně zaznívá role učitele, jak ji chápe Hannah Arendtová, totiž jako úkol pozvat mladé lidi k převzetí odpovědnosti za svět.

Pro sborník k šedesátinám Zdenka Pince našel Václav Cílek koncept své

přednášky z prvních roků IZV. Rád bych z něj ocitoval tři útržky: „Specifikem IZV by mohla být výchova osobností. Velcí učitelé sdělují kromě své disciplíny také sebe. Sdělují sebe, protože to je jediný způsob, jak se studenti mohou stát sami sebou. ... Zdeněk Kratochvíl interpretuje výrok ‚poznej sám sebe‘ jako ‚uskutečni, kdo jsi‘. ... Student je tu ovšem od toho, aby se ptal, ukazoval svoji nevzdělanost, a když se něco dozví, aby tomu moc nevěřil“ (*K věcem samým*, s. 15). Takové snad IZV bylo a od roku 2000 je snad taková i Fakulta humanitních studií.

Navzdory názvu, který jsem „nedostal z hlavy“ a nevymyslel lepší, Zdeněk Pinc medvědy spíše nežere. Tisíce jeho žáků však z jeho přednášek o medvědech leccos vědí. Minimálně to, že medvěd ví, kde je med. Proto je to med-věd. Nebo ne?

Ondřej Skripnik

Biennale2013

Návštěva loňského benátského Biennale výtvarného umění šestičlennou studentskou výpravou z Fakulty humanitních studií UK, vedenou učiteli A. Svobodou a J. Vančátem, měla za úkol reflektovat pro kreativní modul trendy, které Biennale jako jedna z nejvýznamnějších světových přehlídek nabídne. Přinesla však neočekávané překvapení – ze společných diskusí o progresivních uměleckých trendech, které by mohlo Biennale odhalit, se naopak ukázalo, že takové rysy poslednímu Biennale nejenže chybějí, ale že celá akce je naopak v podstatné míře zatížena manýristickými rysy děl, která se ukazují jako regresivní a přežilá.

Oproti posledním Biennale, z nichž na jednom tvořil výrazný rys například genderový přístup a na dalším byla věnována pozornost neevropským kulturám, respektive jejich kontaktům s naší (euroamerickou) představou o umění, se tato přehlídka jevila jako výrazně eklektická, neschopná opustit trendy, které dlouholetým užíváním ztratily náboj uměleckého jazyka (protikladně k pojetí, že umění je jazyk, který se proměňuje s každým novým dílem) a staly se omšelým komunikačním kanálem, který je obecně srozumitelný při sdělování banalit, zejména mediálních a reklamních. Název Tvoření světů přitom celkovou slabost jen podtrhoval.

Vyjevuje se tak stále zřetelněji, že podobně jako například zaznamenala progresivní vzestup secese, aby pak v regresi vyklidila pole konstruktivismu, můžeme být nyní svědky sestupných účinků výtvarných směrů a trendů, které povstaly s dadaismem (objektové umění, instalace, performance, umění akce), doprovázených jistým zpochybněním procesu, v němž vznikly a v němž se rozvíjely. Pochybnosti vyvstávají v této souvislosti například o roli umělce jako výhradně delegované autority k tvorbě, o možnostech galerií jako místa umožňujícího liberalizaci hodnot (ztrácejí tuto funkci pod tlakem trhu), o schopnostech diváků reflektovat konsensuálně výsledky tvorby a o náhradě této dříve proponované nadosobní reflexe individualizovanými interaktivními postojí. Všechny tyto úvahy pak vedly studenty k tomu, aby se přece jenom pokoušeli hledat zatím víceméně nerozvinuté, avšak jistým způsobem perspektivní rysy uměleckých děl, které by mohly získat významnou roli po této odcházející garnituře hodnot. Někteří z nich hovoří dokonce

o potřebě celistvého nového paradigmatu.

Výsledkem této diskuse bylo zorganizování platformy Biennale2013 pro kritiku a analýzu současných trendů výtvarného a vizuálního umění a pro cílenou podporu těch jeho proudů a tendencí, které jeho účastníci považují na základě svých analýz za relevantní k současným problémům individuální i sociální existence. Platforma je spojena se společnou odbornou činností žáků i učitelů, podpořena nově vypsáním seminářem Analýza vizuálních médií a výzkumem v rámci fakultního výzkumného záměru. Projekt nemá mít pouze teoretickou povahu, ale v duchu dále proklamovaných tendencí podněcuje a uvádí i vlastní tvorbu svých členů. Můžeme ho z této stránky považovat za projekt, který má kromě teoretického rozměru i umělecký obsah a jako takový může být kandidátem na umístění na některém z příštích přehlídek Biennale, optimálně roku 2013.

Na základě vstupní analýzy vycházejí první témata, jimž chce platforma věnovat svoji teoretickou, organizační i samotnou uměleckou, tvůrčí pozornost: (1.) Personální sebekonstrukce, vizuální gramotnost – „skončilo století umění, začíná století pedagogiky“; (2.) Interakce, síť W2, která svými integrujícími účinky dává povstat podstatným vizuálním tvůrčím činům, přitom její členové nemusí být ani umělci; (3.) Struktura obrazového vyjádření ve smyslu víceúrovňové struktury (druhá a vyšší artikulace); (4.) Obrazové vyjadřovací prostředky k sledování proměn kvalit a proměn struktur a jejich interaktivních účinků; (5.) Sémantické umění v obrazovém vyjádření – jeho sociální stránka a jeho vztah k primární realitě. Odkazy k širšímu zdůvodnění

uvedených témat a k další činnosti platformy jsou k dispozici na Facebooku – skupina Biennale2013 a na <http://casopis.edu-art.cz/kategorie.asp?idk=136>.

Jaroslav Vančát

Nový grantový systém Grantové agentury ČR

V souvislosti s rozsáhlými změnami řízení a financování české vědy, které připravuje a provádí vládní Rada pro výzkum, vývoj a inovace, dochází k přesunu zdrojů z institucionálního financování na projektové a současně ke snížení počtu poskytovatelů, což soustřeďuje podporu základního výzkumu do kompetence Grantové agentury ČR a podporu aplikovaného výzkumu do nově založené Technologické agentury ČR. Přestože fungování GA ČR bylo vždy v centru pozornosti humanitních a sociálních vědců (i když zdaleka nejen jich), v současnosti je tomu tak tím spíše, zvláště když došlo k výrazné proměně grantového systému, o níž uvažovalo již minulé předsednictvo, kterou nicméně v krátkém čase realizovalo předsednictvo zvolené na podzim 2008, vedené prof. Petrem Matějů. Dalekosáhllost a hloubka změn, k nimž došlo, stejně jako jejich rychlost přitom vyvolávaly obavy a celou řadu fám. Na následujících řádcích se proto pokusím provést jejich stručnou rekapitulaci.

Činím tak z pozice více než zúčastněného pozorovatele: na jaře 2009 jsem byl zvolen členem hodnotícího panelu pro historické vědy a národopis (P405) a členové tohoto panelu mě následně zvolili jeho předsedou. Stejně jako všichni ostatní

předsedové a místopředsedové panelů jsem se tím zároveň stal členem vyššího hodnotícího orgánu, oborové komise pro společenské a humanitní vědy (OK4), jejíž členové mě potom zvolili místopředsedou oborové komise. S ostatními předsedy a místopředsedy všech pěti oborových komisí (kromě OK 4 jde o vědy o neživé přírodě, lékařské a biologické vědy, zemědělské a environmentální vědy a technické vědy) se pak příležitostně účastním zasedání rozšířeného předsednictva GA ČR. Účast na velké části procesu hodnocení grantových přihlášek a grantů mi přitom umožňuje podat praktické informace „zevnitř“ systému, aniž bych se musel uchýlovat k „právníké“ dikci oficiálních dokumentů GA ČR. Věřím přitom, že tyto informace jsou pro celou akademickou obec, a především pro aktuální i budoucí navrhovatele a řešitele projektů, zcela zásadní. Angažmá v orgánech Grantové agentury mě na druhou stranu nezabavuje kritického pohledu na její činnost. Stejně jako většina ostatních členů hodnotících grémíí jsem si sice byl vědom nedostatků starého grantového systému, k novému systému jsem ale přistupoval s nedůvěrou, nebude-li v důsledku stejný, či dokonce horší. První rok jeho fungování nicméně ukázal pravý opak, stejně jako velkou vůli předsednictva GA ČR rychle a účinně řešit problémy, které s sebou aplikace nového systému přes všechnu snahu zákonitě přinesla.

Projděme nyní cestu, již se ubírá každý návrh projektu, přičemž upozorním na nejdůležitější změny oproti starému systému a na nejčastější problémy, které se v jednotlivých fázích vyskytují.

Navrhovatelé podávají projekty ve třech kategoriích, posuzovaných oddě-

leně: nejčastěji jde o standardní projekty, dále o projekty postdoktorské a konečně bilaterální. Posledně uvedených je nejméně, protože jde o mezinárodní projekty podávané spolu se zahraničním žadatelem dvěma grantovým agenturám a tato spolupráce zatím funguje pouze mezi GA ČR a Deutsche Forschung Gemeinschaft a National Science Council of Taiwan (od roku 2010 také National Research Foundation of Korea); podmínkou financování bilaterálních projektů je to, že je musí přijmout obě národní grantové agentury. V případě postdoktorských projektů jde o projekty jediného pracovníka, postdoktoranda, v rámci etablovaného pracoviště – tyto projekty proto nemohou podávat fyzické osoby ani týmy (obojí je u ostatních typů možné). Poměrně častým důvodem vyřazení postdoktorských projektů ze soutěže je to, že navrhovatel před rozhodnutím předsednictva GA ČR o financování příslušného projektu nezískal doktorské vzdělání nebo to kanceláři agentury nedoložil.

Přijetí návrhů projektů do soutěže je stejně jako dříve v kompetenci komise složené ze zaměstnanců GA ČR, která provádí vyřazování na základě formálních nedostatků – chybějících podpisů navrhovatele a statutárního orgánu, nesouladu mezi písemným originálem a verzí zadanou v internetové aplikaci, rozporu finanční stránky projektu s podmínkami grantového systému apod. Jenom ty návrhy, které projdou tímto formálním sítím, jsou pak posuzovány odbornými komisi (panely). Panely zároveň (nově) pokračují ve vyřazování návrhů ze soutěže z formálních důvodů souvisejících s jejich odborností. Důvody jsou tři: byli-li GA ČR podán projekt aplikovaného

výzkumu (do kompetence agentury spadá pouze financování základního výzkumu), nespadá-li projekt do vědních disciplín příslušného hodnotícího panelu (v rámci nového systému není možné projekt v průběhu hodnocení „předat“ jinému panelu; naproti tomu u projektů, které navrhovatel označil jako mezioborové, je vyžadován odborný posudek z druhého panelu) a byl-li projekt podán v jiném jazyce než v angličtině, pokud k tomu nejsou důvody (kvůli zahraničnímu posuzování bylo stanoveno, že „základním jazykem“ návrhů projektů je angličtina; výjimky – tedy podání projektu v češtině – připadají v úvahu jen tehdy, kdy je předmět projektu vázán výlučně na českou jazykovou oblast – jde např. o studium některých specifických českých lingvistických či literárních jevů, nikoli třeba o výzkum českých dějin, protože ten je široce etablován i na mezinárodním poli; celkový počet takovýchto případů je proto velice nízký). Všechny tři důvody vyřazení návrhů projektů přitom jsou dosti časté a současně závislé na odborném posouzení, proto vyřazení z těchto důvodů spadá do kompetence hodnotícího panelu, a nikoli „úřednické“ komise. V rámci panelu nad každým takovým návrhem probíhá diskuse ukončená hlasováním všech členů.

Hodnotících panelů pro společenské a humanitní vědy je celkem deset (nejvíc ze všech oborových komisí), od filosofie, teologie a religionistiky (P401) až po dějiny 19. a 20. století (P410; od roku 2010 nově: moderní dějiny a etnologie). Jejich oborové rozhranění a velikost jsou přitom stanoveny tak, aby každý panel obhospodařoval alespoň relativně uzavřenou a od ostatních oborů odlišnou skupinu věd a současně aby všechny

panely posuzovaly přibližně stejně velké množství návrhů – jejich počet i tak varíuje mezi asi sedmdesáti návrhy u nejmenších panelů a více než dvojnásobkem u těch největších. Panely v novém systému nahradily podoborové komise, právě v jejich fungování ovšem došlo k největším změnám, počínaje již zmiňovaným vyřazováním návrhů z formálních důvodů. Každý panel přitom tvoří odborníci nominovaní svými pracovišti (v novém systému také fyzickými osobami), z nichž byli členové panelu vybráni předsednictvem GA ČR na základě stejných kritérií, jaká jsou uplatňována při posuzování návrhů projektů, tedy především na základě vlastní publikační činnosti kandidátů. Zároveň platí, že předsedové a místopředsedové panelů nesmějí po dobu svého působení v těchto orgánech podávat grantové přihlášky do „svých“ panelů, a je pravděpodobné, že toto omezení bude rozšířeno i na všechny ostatní členy panelů. Stejně tak je kvůli střetu zájmu vyloučeno, aby člen panelu posuzoval návrh projektu z pracoviště, na kterém působí, nebo projekt sobě blízkého navrhovatele.

Druhým stupněm je posuzování návrhů projektů v rámci panelu. Dva členové panelu – zpravodajové – vypracovávají na každý projekt posudek (prvního zpravodaje jmenuje předseda s místopředsedou panelu, druhý je vybrán náhodně) a další dva (náhodně vybraní) oponenti provádějí jeho celkové hodnocení; do zasedání panelu se přitom tyto čtyři hodnotitelé neznají a nejsou známi ani vedení příslušného panelu. Důvodem je, aby posudky byly skutečně nezávislé a objektivní. Hodnotí se přitom nejen odborná kvalita vlastního návrhu (což bylo spolu s finanční náročností klíčové

kritérium starého systému), ale také jeho význam v kontextu světové vědy a konečně dosavadní výsledky odborné práce navrhovatele (samozřejmě s výjimkou postdoktorských projektů podávaných začínajícími badateli). Ve většině přírodovědných oborů a v některých oborech společenskovedních (ekonomie, psychologie, sociologie) to znamená uplatňování mezinárodně uznávaných scientometrických kritérií: je prakticky vyloučeno, aby prošel návrh projektu, který podává badatel nepublikující v impaktovaných časopisech nebo s nízkým h-indexem (index je mírou citovanosti daného badatele). Naopak v oborech zařazených do tzv. národního rámce excelence (ostatní společenské a humanitní vědy) je určující množství a kvalita dosavadních knižních děl navrhovatele a jeho studií v domácích odborných časopisech.

Teprve po ukončení tohoto kola hodnocení jsou jména zpravodajů a oponentů v rámci panelu zveřejněna a současně mají všichni členové panelu povinnost seznámit se se všemi návrhy projektů a jejich posudky. Na zasedání panelu pak probíhá rozprava nad každým projektem, jejíž úkolem je v této fázi vyřadit minimálně třicet procent nejméně kvalitních návrhů. Kvalita navrhovaných projektů a zřejmě i přisnost jednotlivých panelů se ovšem lišila, proto zatímco některé panely zůstaly blízko třicetiprocentní hranici, jiné zamítly i dvojnásobek. Tyto projekty pak již nejsou posílány zahraničním posuzovatelům, aby nedošlo k jejich zahlcení zjevně nekvalitními návrhy projektů.

Většina návrhů projektů naopak postupuje do třetího stupně posuzovacího řízení, je posuzována jedním nebo více nezávislými zahraničními oponenty vybranými

panelem. Zahraniční posudky sice měly být součástí hodnocení i v minulosti, dost často však absentovaly nebo šlo jen o „blízké zahraničí“, především Slovensko, kde nešlo vyloučit osobní vazby mezi navrhovateli projektů a jejich posuzovateli. V rámci nového systému proto Slovensko není považováno za zahraničí a naprostá většina posuzovaných návrhů míří do západní Evropy či Severní Ameriky, protože jedině tak lze očekávat skutečně kvalitní zhodnocení v kontextu světové vědy. To je také důvodem, proč jsou návrhy projektů přijímány v angličtině. Pouze malé množství projektů vázaných na českou jazykovou oblast je posuzováno domácími odborníky, v tom případě však panel věnuje obzvláštní pozornost jejich výběru, aby nedocházelo ke střetu zájmů.

Na základě posudků členů panelu (druhý stupeň) a posudků ze zahraničí (třetí stupeň) panel rozhoduje o vyřazení dalších alespoň třiceti procent nejméně kvalitních návrhů a určuje pořadí zbývajících návrhů. Opět je tedy nutné, aby se před zasedáním panelu všichni jeho členové seznámili se všemi návrhy projektů a jejich posudky, nad každým návrhem je pak vedena rozprava. Výsledkem práce panelu je pořadí návrhů projektů v rámci daných disciplín podle jejich kvality, které je kolektivním dílem všech členů hodnotícího panelu a na němž se v každé fázi podílelo několik nezávislých (i vzájemně) odborníků. Práce členů panelů je tudíž mnohem náročnější než práce členů dřívějších podoborových komisí, kdy každý projekt spravoval jediný zpravodaj, který v řadě případů fakticky určoval, zda projde, nebo nikoli (zpravodaj také vybíral externí posuzovatele). Tuto závislost nový systém prakticky vyloučil, čímž je

eliminován střet zájmů a další osobní faktory, které ovlivňovaly proces hodnocení.

Pořadí nejlepších návrhů, které panel považuje za hodné financování (může jít o zhruba patnáct až padesát procent všech došlých návrhů), je postoupeno příslušné oborové komisi. Úkolem oborové komise je sestavit obdobné pořadí v rámci všech oborů (v našem případě společenských a humanitních věd). Její členové – předsedové a místopředsedové panelů – se proto musí opět seznámit se všemi návrhy i s celým dosavadním hodnotícím procesem, protože pořadí projektů v rámci oborové komise není určováno mechanicky, nýbrž na základě kvality návrhů projektů po rozpravě nad každým jednotlivým návrhem. Ani v této fázi nejsou nicméně zohledňovány finanční nároky projektů (s výjimkou toho, jsou-li vzhledem k projektu oprávněné, což ostatně řeší již posuzovatelé a panely); ani oborová komise (natož panely) tedy neví, jaký objem prostředků jí bude přidělen. Důvodem je, aby nedocházelo k systematickému znevýhodňování kvalitních, avšak drahých projektů, které bylo v minulosti časté zejména v případě OK4: kvalitní projekty byly častěji zamítány, pokud byly finančně náročné, zatímco procházelo velké množství laciných, avšak ne vždy kvalitních projektů, takže systém vypadal „opticky lépe“ – bylo uspokojeno větší procento žádostí. Definitivní rozhodování o ne/financování jednotlivých návrhů projektů, při kterém se samozřejmě uplatňují i ekonomická hlediska, je součástí teprve posledního stupně hodnocení, rozhodování rozšířeného předsednictva.

Zatímco dříve tento krok činilo samo předsednictvo GA ČR (a bylo předem určeno, jaký objem prostředků připad-

ne jednotlivým oborovým komisím), nový systém k rozhodování přizval také předsedy a místopředsedy jednotlivých oborových komisí. Je totiž třeba rozhodnout, které komise předložily víc kvalitních návrhů (a získají tak více prostředků z celkového rozpočtu GA ČR) a které si v daném kole naopak finančně pohorší. Výsledkem je samozřejmě také celkové pořadí návrhů projektů, které určuje projekty, jež budou financovány, a ty, na které se nedostane. Zatímco celková úspěšnost návrhů projektů byla přes dvacet procent, v některých oborech šlo jen asi o deset procent a v jiných prošel třeba až trojnásobek nej kvalitnějších projektů. V žádném případě tedy nejde o mechanické rozhodování podle předem daných kvót (ať už oborových, komisionálních nebo jakýchkoli jiných), nýbrž o celkové zhodnocení kvality jednotlivých projektů, z nichž samozřejmě mohou být financovány jenom ty nejlepší.

Ke dvěma významným změnám došlo také v případě hodnocení řešených projektů (toto hodnocení nadále provádí zpravodaj v rámci panelu, panel jako celek a vyšší orgány – oborová komise a předsednictvo GA ČR). Probíhající projekty jsou hodnoceny přísněji – podle výše uvedených kritérií –, zejména v případě, že jde o delší než tříleté projekty, protože Grantová agentura si nemůže dovolit financování projektů, které nepřinesou očekávané výsledky. Bude tedy častěji docházet k vyřazování projektů v průběhu jejich řešení, pokud řešitel neprokáže, že výzkumné úkoly skutečně plní.

Druhou změnou je prodloužení termínu hodnocení ukončených projektů: toto hodnocení dosud probíhalo bezprostředně po ukončení projektu, nový

systém naproti tomu umožňuje, aby řešitel požádal o jeho odklad až o dva roky po ukončení projektu. Důvodem je, že hlavní publikační výstupy většinou nemohou být vydány v okamžiku ukončení práce – v tomto okamžiku by měly být dokončeny, nicméně knižní vydání zabere nějaký čas a stejně je tomu i v případě „čekací fronty“ na vydání článků v prestižních časopisech. Zároveň je zřejmé, že hodnotitelé se nemohou spokojit s pouhým příslibem publikace (často se stávalo, že deklarované výstupy nikdy nebyly vydány), jejíž kvalita může být posouzena také teprve po oficiálním vydání. Odklad hodnocení je proto podmínkou jeho kvality a současně odstraňuje tlak na řešitele, aby v průběhu práce na projektu publikovali nehotové či nedostatečně kvalitní výstupy.

Celkově lze říci, že nový grantový systém výrazně zkvalitňuje a profesionalizuje celý proces hodnocení (návrhů) projektů, eliminuje z něj subjektivní a mimovědecká hlediska i systémové chyby. Druhou stranou mince je silné zatížení členů panelů a oborových komisí, kteří tuto náročnou činnost nebudou ochotni dlouhodobě provádět na úkor vlastní vědecké práce (systém jim to ani neumožňuje, funkční období je dvouleté s možností maximálně jednoho znovuzvolení) – zde je otázka, najde-li se dostatek vědců, kteří budou ochotni do hodnotících komisí vstupovat a současně budou dostatečně odborně zdatní a budou mít nezbytný širší rozhled. To ukáže teprve čas, v tuto chvíli je možné konstatovat, že změna grantového systému přinesla jeho jednoznačné zlepšení.

Tato změna přinesla nicméně i problémy, zejména v případě vzájemného

rozhraničení některých panelů a v případě disciplín, které nemají vlastní hodnotící panel. Typickým příkladem je sociální antropologie, která sice mohla vstupovat do panelu sociologického (P404), historiko-národopisného (P405), dějin 19. a 20. století (P410) nebo i jinak, vlastní hodnotící komisi však nemá (důvodem je velmi malý počet návrhů antropologických projektů). Podobně historie je takto rozdělena na výzkum starších dějin (P405) a dějiny 19. a 20. století (P410), přičemž starší dějiny jsou poněkud neorganicky spojeny s archeologií, stejně jako jsou spojeny třeba lingvistické a literární vědy (P406) či právní vědy s politologií (P408). To vše je dědictvím starého systému, který vycházel z předpokladu, že v každé podoborové komisi je alespoň jeden odborník na danou oblast, který se logicky stal zpravodajem daného (návrhu) projektu. Nový grantový systém však vyžaduje něco jiného: širší odbornost všech členů panelu a zároveň jejich schopnost kolektivního rozhodování.

V jednom případě se tyto problémy podařilo vyřešit již při zavedení nového systému: v případě ekonomie došlo k rozdělení dříve jediné podoborové komise do dvou panelů (teoretická ekonomie a podnikové vědy, P402 a P403), jinde vyvstaly až v jeho průběhu. Obzvlášť velké potíže se objevily při hodnocení historických, archeologických a etnografických projektů v rámci panelu pro historii a národopis (P405) a podařilo se je vyřešit jenom díky extrémní ochotě a pracovnímu nasazení všech panelistů. Dlouhodobě jde nicméně o neudržitelný stav, který neodpovídá ani zahraničním vzorům: v naprosté většině zahraničních grantových agentur má archeologie a vědy o pravěku

a starověku vlastní hodnotící komisi, případně spojenou s antropologií, a současně zde funguje pouze jedna odborná komise historická. Návrh na obdobnou reorganizaci vzešel z panelu P405, nicméně byl rozhodně vetován hodnotícím panelem pro dějiny 19. a 20. století (P410), který si přál udržet vlastní samostatnost.

Předsednictvo Grantové agentury, které zároveň nemůže dále zmnožovat počet hodnotících panelů v OK4, proto jen obtížně hledalo alespoň dočasné kompromisní řešení. Po vzájemných jednáních vedení obou historických panelů s vedením GA ČR bylo rozhodnuto, že v roce 2010 bude panel P405 spravovat pouze starší dějiny (do roku 1780) a archeologii a vědy o pravěku a starověku a panel P410 novější dějiny (od roku 1780) a etnologické vědy včetně sociální antropologie; současně dojde k nezbytné personální obměně části členů obou panelů. Funkčnost tohoto kompromisního řešení – stejně jako dalších dílčích změn ve vymezení panelů – prokáže průběh následujícího kola grantové soutěže, po kterém bude provedeno zhodnocení, případně další úpravy. Přijetí takového řešení přitom ukazuje flexibilitu stávajícího grantového systému a ochotu předsednictva Grantové agentury k rychlému a účinnému řešení jeho nedostatků.

Lze doufat, že nový grantový systém bude dobře fungovat i nadále, přinejmenším tak dlouho, jako fungoval ten předchozí. Navrhovatelům a řešitelům projektů financovaných Grantovou agenturou ČR pak přeji hodně úspěchů, které jsou konec konců úspěchy české vědy jako celku.

Zdeněk R. Nešpor

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, anebo používat velikost písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písmo 10 pt. a řádkování 1. stránky musí být číslovány, neužívá se žádné formátování.

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

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

Redakce si vyhrazuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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