FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ UNIVERZITY KARLOVY

16, 2014, 3

Lidé města
Urban People

Filip Herza — Ne/normativní femininita, mateřství a sexualita: případ sester B. (1878–1922)

Richard Nikischer — Alternatívne prístupy k štúdiu územných identít obyvateľstva

Martina Kollinerová — Súil eile – jiný úhel pohledu na svět

Dana Moree — Být perfektní, nebo dospělí?

Petr Šešín — Proč bohemák napadá bohemáka?

Martin C. Putna — Ch. R. Zinzendorf: Písně Jednoho pravdivého Milovníka Muk Ježíšových

Lidé města / Urban People
jsou recenzovaným odborným časopisem věnovaným antropologickým vědám s důrazem na problematiku města a příbuzným společenskovědním a humanitním disciplínám. Vychází třikrát ročně, z toho dvakrát v českém jazyce (v květnu a v prosinci) a jednou v anglickém jazyce (v září).

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

VYDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy
Adresa redakce/Address: U kříže 8, 158 00 Praha 5
Internetové stránky: http://www.lidemesta.cz
Časopis vychází s podporou vzdělávací společnosti UniPrep.

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

ČESKÉ VYDÁNÍ
Šéfredaktor: **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOU AV ČR Praha) zdenek.nespor@soc.cas.cz
Redakční rada:
Dalibor Antalík (FF UK Praha), **Ladislav Benyovszky** (FHS UK Praha),
Petr Janeček (FF UK Praha), **Jaroslav Miller** (FF UP Olomouc),
Mirjam Moravcová (FHS UK Praha), **Olga Nešporová** (VÚPSV Praha),
Martin C. Putna (FHS UK Praha), **Dan Ryšavý** (FF UP Olomouc),
Franz Schindler (Justus-Liebig-Universität Gießen)

ENGLISH EDITION
Editor-in-chief: **Hedvika Novotná** (Charles University Prague, Czech Republic) hedvika.no@seznam.cz
Editorial board:
Alexandra Bitušíková (Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica, Slovakia), **Wilma A. Iggers** (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Zuzana Jurková** (Charles University Prague, Czech Republic), **Grażyna Ewa Karpińska** (University of Lodz, Poland), **Luďa Klusáková** (Charles University Prague, Czech Republic), **Daniel Luther** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), **Jana Machačová** (Museum Silesiane Opava, Czech Republic), **Jiří Malíř** (Masaryk University Brno, Czech Republic), **Nina Pavelčíková** (University of Ostrava, Czech Republic), **Adelaida Reyes** (New Jersey City University, USA), **Peter Salner** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), **Blanka Soukupová** (Charles University Prague, Czech Republic), **Andrzej Stawarz** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa, Poland), **Róża Godula-Węcławowicz** (Polish Academy of Sciences Wroclaw/Krakov, Poland).

Výkonný redaktor/Managing editor: **Jan Kašpar** jan.kaspar@fhs.cuni.cz
Asistentka redakce/Secretary: **Adela Piatková** adela.piatkova@fhs.cuni.cz
Jazykové korektury/Czech language editor: **Martina Vavřinková**
Obálka/Cover design: **Aleš Svoboda**
Sazba/Text design: **Robert Konopásek**
Tisk/Printed by: **ERMAT Praha**, s.r.o.

ISSN 1212-8112

OBSAH

STATI

359 Ne/normativní femininita, mateřství a sexualita: případ sester B. (1878–1922)
Filip Herza

381 Alternatívne prístupy k štúdiu územných identít obyvateľstva. Miera lokálneho povedomia na základe analýzy užívateľských profilov na sociálnej sieti
Richard Nikischer

407 Súil eile – jiný úhel pohledu na svět. Revitalizace jazyka v Irsku
Martina Kollinerová

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

439 Být perfektní, nebo dospělí? Dnešní studenti ve světle divadla utlačovaných
Dana Moree

STUDENTI PÍŠÍ

463 Proč bohemák napadá bohemáka? Etnografická studie radikální scény Bohemians 1905
Petr Šešín

MATERIÁLY

479 Ch. R. Zinzendorf: Písně Jednoho pravdivého Milovníka Muk Ježíšových
Martin C. Putna

RECENZE

521 Peter Auer: Jazyková interakce
Marek Halbich

525 Marek Skovajsa: Struktury významu.
Kultura a jednání v současné sociální teorii
Nicolas Maslowski

527 Ian Hacking: Sociálna konštrukcia – ale čoho?
Čo je a čo nie je sociálnou konštrukciou
Jan Brabec

530 Šárka Havlíčková Kysová: Hastábhinaja.
Gesta rukou v tradičním divadelním umění Indie
Lubomír Ondračka

537 Piotr Oszczanowski: Pomnik chrześcijańskiego rycerza.
Nagrobek Melchiora von Redern we Frýdlancie
Blanka Altová

541 Jana Nosková – Jana Čermáková (eds.): „Měla jsem moc krásné dětství." Vzpomínky německých obyvatel Brna na dětství a mládí ve 20. až 40. letech 20. století
Andrej Sulitka

543 G. P. Muraško – A. I. Filimonová (eds.): Stát a církev v SSSR a zemích východní Evropy v období politických krizí druhé poloviny XX. století
Květa Jechová

544 Václav Kaška: Neukáznění a neangažovaní. Disciplinace členů Komunistické strany Československa v letech 1948–1952
Zdeněk R. Nešpor

ZPRÁVA

547 Výzkumné pracoviště v oblasti sociologie mobility a psychologie dopravy
Karel Schmeidler

551 Recenzenti statí v roce 2014

NE/NORMATIVNÍ FEMININITA, MATEŘSTVÍ A SEXUALITA: PŘÍPAD SESTER B. (1878–1922)*

Filip Herza
Fakulta humanitních studií UK Praha

Non/normative Femininity, Maternity and Sexuality: The Case of Sisters B. (1878–1922)

Abstract: ***The aim of this paper is a critical interpretation of the career of sisters Josefa and Růžena Blažek (1878–1922), who became famous as the "conjoined twins" Blažek in the American and European mass entertainment industry at the turn of the 19th and 20th centuries. Dr˝tawing from contemporary critical disability studies discourse, the analysis is aimed at the construction of the "different" body of Blažek sisters in various representations, such as newspaper accounts and photography. Throughout the essay, the process of ascribing meanings to the bodies of Blazek sisters is observed, focusing on the ways in which the "different" body could be used as metaphor figuring in the debates about the "collective body" of the Czech nation. Using the intersectional approach, the essay interrogates the interplay between the imaginations of a "different" body and the notions of "white", non/normative femininity, maternity and sexuality at the time. The paper demonstrates the interconnectedness of certain notions of normative class-specific femininity and family life with the notion of a harmonious national community, showing the discursive context of this connection in the nationalist bio-political discourses. Finally, the double-figure of the Blažek sisters is presented as a "narrative prosthesis" pleading for national unity in the troubling context of the early 20th century national politics.***

Keywords: ***body; history; representation; gender; nationalism***

* Vznik studie byl podpořen z grantu SVV „Představy o ‚kolektivním těle' a utváření moderních identit v českých zemích (cca 1750–1950)", č. 267704/2013. Projekt je realizován na Katedře obecné antropologie Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Když se 18. dubna 1910 v *Národních listech* objevila stručná zpráva oznamující „radostnou událost" v domácnosti sester Josefy a Růženy Blažkových, byl to pouze první signál předznamenávající mohutnou vlnu mediálního zájmu, která v dubnu 1910 zaplavila stránky českých a moravských novin a která ze sester Blažkových na chvíli učinila jedny z nejsledovanějších matek své doby. Nebývalý rozruch, který tato událost vyvolala, by bylo jistě možné vysvětlit všeobecnou proslulostí obou hlavních protagonistek. Růžena a Josefa vystupovaly již od svých dvou let jako „srostlá dvojčata", jejichž „dvojaké" tělo bylo nejrůznějšími odborníky, novináři, a především promotéry jejich vystoupení shodně popisováno jako pozoruhodný „div přírody"[1] či jako výjimečná „abnormalita".[2] Přesto pouze zdánlivě evidentní „jinakost"[3] sester Blažkových nemůže objasnit jejich mimořádnou dobovou popularitu. Domnívám se, že těla (tělo) sester Blažkových získávala svůj význam a s ním i široce sociálně sdílenou srozumitelnost až v kontextu různých dobových diskursů vztahujících se k tělu a tělesnosti a že tento význam nebyl nikdy zcela stabilní a jednoznačný.

Sledování procesů zvýznamňování těla sester Blažkových, kterému se budu věnovat na následujících stranách, nutně přináší radikální změnu perspektivy v pohledu na to, co se považuje za „přirozené" a „normální". Jak ukazují badatelé vycházející z kritických studií postižení (*disability studies*), to, co je v daném historickém kontextu považováno za „normální", či naopak „abnormální", je vždy výsledkem složitého vyjednávání a přímo se vztahuje k mocenskému uspořádání společnosti. Teoretický přístup *disability studies* předpokládá, že tělesná „jinakost" není nějakou objektivně danou, biologicky definovanou „daností", ale společenským konstruktem, který vzniká v konkrétních společenských souvislostech, podléhá historické změně a je zapojen do mocenských her, utvářejících vztahy mezi různými jedinci a společenskými skupinami (Snyder – Mitchell 2006; Waldschmidt – Schneider 2007; Kolářová – Storchová 2011; Kolářová 2012). Přijetí této perspektivy pochopitelně znamená významné přeformulování potenciálních výzkumných otázek. Na následujících stranách se proto neptám po „povaze" tělesné „jinakosti" sester Blažkových. „Jinakost" naopak sleduji jako specifický režim reprezentace, jako historicky proměnlivou produkci „abnormálního", které je konzumováno a domestikováno v kontextu

[1] „Srostlá česká dvojčata v Praze." *Národní politika* 5. 11. 1892, s. 4.

[2] „Česká dvojčata v Londýně." *Národní listy* 16. 11. 1904, s. 2.

[3] Termín „jinakost", který v této práci variuji s termíny „odlišnost" a „abnormalita", je jedním z možných překladů konceptu *disability*, používaného v současných *disability studies*. K zavedení tohoto pojmu do českého prostředí a politice jeho překladu viz Kolářová – Storchová 2011; Kolářová 2012: 41–63.

dobových diskursů o individuálních i kolektivních tělech. Jak se pokusím ukázat, symbolický potenciál „dvojakého těla" sester Blažkových umožňoval jeho využití jako „narativní protézy" (Mitchell – Snyder 2000: 49), kompenzující v kontextu sociálních a politických proměn přelomu 19. a 20. století rozklad imaginárního těla českého národa.

Přehlídky „abnormit" a systém tělesné „ne/způsobilosti"

Život a kariéra sester Blažkových (1878–1922) spadá do období vrcholící popularity komerčních přehlídek tělesné „jinakosti", nazývaných v českém prostředí jako vystoupení „lidských kuriozit", „abnormit" či „specialit".[4] Tyto stylizované přehlídky „jinakosti", které navazovaly na starší tradici lidových jarmarků a pouličních přehlídek 18. a první poloviny 19. století, nabízely masovému publiku podívanou na nejrůznější druhy somatické, etnické či rasové „jinakosti". Mezi nejoblíbenější „kuriozity", vystupující od osmdesátých let 19. století ve varieté a zábavních síních, patřili jedinci popírající svým vzhledem či schopnostmi zavedené představy o „normálním" lidském těle. Často se tak na přehlídkách objevovaly například takzvané „vousaté dámy", zpochybňující bipolární vnímání mužského a ženského genderu, nebo „liliputáni", narušující zdánlivě samozřejmou hranici mezi dítětem a dospělým. Již od počátku 19. století pak byla součástí těchto přehlídek také vystoupení „srostlých dvojčat", jako byly právě sestry Josefa a Růžena Blažkovy. „Zlatý věk" *freakshow*, který někteří badatelé ohraničují letopočty 1840–1940 (Garland-Thomson 1996: 11), ukončil nástup jiných druhů masové zábavy (především filmu), ale také postupující medikalizace společnosti a patologizace postižení, která v zásadě vyvrcholila fyzickou eliminací řady bývalých „abnormit" v koncentračních táborech druhé světové války (Kérchy – Zittlau 2012: 10). Přesto postavy lidských „kuriozit" z evropské kultury nikdy zcela nezmizely, což potvrzuje i živý zájem, který je *freakshow* věnován v současné popkultuře.[5]

Od osmdesátých let 20. století se pak zájem o dějiny *freakshow* objevil rovněž v akademické sféře, a sice v souvislostech rostoucího zájmu o tělo a tělesnost, zkoumaných v kontextu nejrůznějších ideologií, spojených v západní kultuře s nástupem klasické moderny (Bogdan 1988; Garland-Thomson 1996, 1997;

[4] V angloamerickém prostředí se nejčastěji používají dobové termíny *freakshow* či *sideshow*.

[5] Odkázat lze na řadu webových stránek s tematikou *freakshow*, viz např.: http://www.thehumanmarvels.com/ [cit. 2014–08–12].

Shildrick 2002; Tromp 2008; Durbach 2011; Kérchy – Zittlau 2012). Za základ mnohých z těchto bádání posloužily Foucaultovy koncepty biopolitky a anatomopolitiky, dvou radikálně nových mocenských dynamik, zaměřených na zdraví, „kvalitu" a pracovní výkon jednotlivců i celých populací, které se v evropském prostředí začaly realizovat v 18. století prostřednictvím politik osvícensko-absolutistických monarchií (Foucault 1997). Právě prostřednictvím deskripce a kontroly společnosti, prováděných pomocí nově rozvíjených metod statistiky, se podle Lennarda Davise na přelomu 18. a 19. století objevila představa tělesné normality a průměrného „normálního" jedince, který se později prosadil jako společenský ideál (Davis 2012). Koncept „normálního" v sobě spojoval jak jisté estetické představy o normativní kráse, tak představu těla jako výkonného stroje, zapojeného do produkce právě se etablující kapitalistické ekonomiky. Společně s konceptem normálního „způsobilého" těla a jedince se v průběhu 19. století objevil také jeho protějšek, tělo „defektní", „nezpůsobilé", které mělo být státním aparátem pokud možno co nejrychleji identifikováno, odděleno od „zdravé" populace a eliminováno, či případně rehabilitováno, aby tak dále neohrožovalo zdraví a „čistotu" kolektivního těla společnosti. Koncept tělesné normy se tak objevil spolu s politikou prosazující cílené „zkvalitňování" lidské populace prostřednictvím dohledu nad její reprodukcí. Tato politika, která se postupně v různých podobách prosadila ve většině evropských zemí, později získala název eugenika, případně „sociální" a později také „rasová hygiena" (Davis 2012).

Jak ukázala feministická teoretička Rosemary Garland-Thomsonová, přehlídky „lidských kuriozit" je třeba zkoumat právě v kontextu takto šířeji vymezeného systému tělesné ne/způsobilosti (*dis/ability system*), který v sobě spojuje jak kulturní reprezentace individuálních a kolektivních těl, založené na představě tělesné ne/způsobilosti, tak různé způsoby utváření individuálních i kolektivních identit a sociální praxe zacházení s „nezpůsobilými" v rámci různých společenských institucí (Garland-Thomson 2012: 362–363). *Freakshow* se v rámci tohoto systému stávají specifickým kulturním „rituálem", který podle Garland-Thomsonové umožňoval vytvářet a udržovat mocensky asymetrické uspořádání společnosti, založené na dichotomii normálního a abnormálního. Konfrontace publika se stylizovanou a jasně vymezenou odlišností měla „zneviditelňovat" těla diváků, učinit je bezpříznakovými, „normálními" a zbavit tak diváka obav z křehkosti a zranitelnosti jeho vlastního těla. Dynamika „zírání" na „odlišné", mohla zároveň sloužit k projekci potlačovaných obav a tužeb na postavy „těch druhých" (Garland-Thomson 1997: 61). Významu „jiného" jako nutného protějšku konstituujícího v západní myšlenkové tradici normativní subjekt si všímá také Margrit

Shildricková (Shildrick 2002). Obě nicméně zdůrazňují, že „monstrum" nikdy není jednoznačné, uniká z kategorie „jinakosti" a může tak rovněž zpochybňovat zavedený symbolický řád a normativní identity. Jak poznamenala Nadja Durbachová, *freakshow* byla především místem živé diskuse o lidském těle, ženství, mužství, jejich hranicích, ale i možnostech jejich přepisování (Durbach 2011: 28).

Podobně ambivalentní roli pak „abnormální" těla lidských „kuriozit" hrála také v diskursu moderních věd o člověku, které se v zásadě rozvíjely souběžně s masovým zábavním průmyslem. Vztah odborníků k populárním přehlídkám „kuriozit" byl přitom značně komplikovaný. Lékaři, antropologové a přírodovědci definovali své disciplíny v opozici vůči populární kultuře vystavování „kuriozit", přesto však byli s touto kulturou v zásadě spojeni – ať už tak, že využívali modely prezentace přejaté z komerční a populární kultury, jako například model panoptika nebo skleněné vitríny, původně konstruované pro první obchodní domy (Zimmerman 2011: 172), nebo tak že z prostředí *freakshow* získávali objekty pro svůj výzkum. Mezi populární kulturou a odborníky se tak časem vyvinula jistá forma vzájemně výhodné spolupráce. Odborníci potvrzovali svými dobrozdáními „autenticitu" vystavených „kuriozit" a zaštiťovali tak přehlídky svou autoritou, za což jim byl umožněn přístup ke „kuriozitám" jako objektům jejich výzkumu (Lange 2003). Instituce *freakshow*, která umožňovala širokou, potencionálně subversivní debatu o lidském těle a tělesnosti, tak zároveň představovala prostor, ve kterém bylo možno vyjednávat autoritu expertních diskursů o „jinakosti", což se potvrzuje i ve zde diskutovaném případu sester Blažkových.

Kritická analýza dobových reprezentací Josefy a Růženy Blažkových, které se věnuji na následujících stranách, se opírá o dosavadní výzkum k dějinám *freakshow* a konceptuálně je zakotvena v diskursu *disability studies*. Tělesnou jinakost nechápu jako objektivní somatický „fakt", ale jako historicky proměnlivý konstrukt, vpisovaný do těl konkrétních jedinců (Kolářová – Storchová 2011). Sleduji tak, jak se v různých dobových reprezentacích – především v dobovém tisku – vyjednává „odlišnost" sester Blažkových a s jakými významy se tato „odlišnost" propojuje. Jako mimořádně produktivní se v tomto směru jeví intersekcionální přístup, často diskutovaný v současných *gender* a *disability studies* (Raab 2007, 2010; Storchová 2011). Tento teoretický přístup umožňuje sledovat, jak se tělesná „jinakost" jako určitá diferenční kategorie protíná s jinými identitními diskursy, rozlišujícími jedince podle genderu, sexuality, rasy nebo sociální třídy. Konkrétně v případě sester Blažkových lze na základě tohoto přístupu sledovat, jak se imaginace o tělesné ab/normalitě propojují s představami o třídně specifické normativní feminitě, sexualitě a mateřství.

Vztažení tohoto multivalentního konstruktu k širším debatám o kolektivním těle společnosti pak umožňuje koncept „narativní protézy“, který do *disability studies* uvedli David T. Mitchell a Sharon L. Snyderová. Protetická funkce „abnormálního“ podle nich spočívá v jeho potenciálu „podpírat“ různé, vnitřně nestabilní kulturní narativy, kompenzovat jejich nedostatečnosti a propůjčovat jim materialitu (Mitchell – Snyder, 2000: 49). Postava sester Blažkových, utvářená protínáním různých diferenčních os, tedy může být s pomocí konceptu narativní protézy interpretována jako symbolický prostředek využívaný k vyjednávání koheze národního těla, přičemž intersekcionální analýza ukazuje vzájemnou souvislost imaginací tohoto kolektivního těla s určitým genderovým a třídním řádem.

Kariéra profesionálních „abnormalit“

Josefa a Růžena Blažkovy se narodily v lednu roku 1878 do rodiny chalupníka Františka Blažka ze Skrejchova, nedaleko jihočeského městyse Milevska. Tisk na tuto událost reagoval s velkým zájmem, ostatně zprávy o narození „srostlých dvojčat“ se na stránkách dobového denního tisku objevovaly vcelku pravidelně. Narození sester Blažkových se přitom dočkalo řady interpretací, odkazujících k předmoderním výkladům „zrůdností“, případně tzv. „monstrózních porodů“. Podle nich mohlo být narození „zrůdného“ dítěte božím trestem za hřích matky či celé komunity, případně znamením ohlašujícím blížící se konec světa (Shildrick 2002; Matějková 2011). *Národní listy* ještě v roce 1892 píší, že „narození dvojité této bytosti nebylo provázeno žádnými zvláštními okolnostmi. Když však se objevilo, jaká zvláštní dvojčátka uzřela tu světlo světa, tu ulekla se jich stará babička tou měrou, že po několikadenním ochuravění zemřela.“[6] Ačkoliv je takováto interpretace (takovýto relikt magického myšlení) v dobovém tisku věcí spíše ojedinělou, často se i později objevovaly zmínky o údajné pověrčivosti venkovanů, kteří ještě ve 20. století „vidí ve zrůdnostech něco nadpřirozeného“.[7] Nakolik tato obviňování z pověrčivosti odrážela skutečnost života na venkově, a nakolik se zde spíše jednalo o stereotypní obraz „zaostalého“ venkova, který měl legitimizovat jeho ovládání a „civilizování“ z mocenského centra, je otázkou. Každopádně v době, kdy Josefa a Růžena Blažkovy vstoupily do prostředí přehlídek „lidských kuriozit“ – stalo se tak nejpozději v květnu 1878, kdy byly

[6] „Hříčka přírody.“ *Národní listy* 30. 9. 1892, s. 3.
[7] *Národní listy* 24. 4. 1910, s. 10.

vystavovány v Praze v domě U Turků[8] –, byly již nejčastěji označovány jako „hříčky přírody“ či později, zcela v duchu exaltované cirkusové rétoriky, jako „největší divy přírody ve 20. století“.[9]

Veřejné vystavování sester organizovala zpočátku zřejmě samotná rodina Blažkových.[10] A ač mělo později na kariéru sester vliv několik různých manažerů, rodina si nad profesním životem svých dcer zřejmě dlouhou dobu uchovávala kontrolu a plynul jí z něj také jistý finanční příjem.[11] Z pozdějšího období jsou v tisku jmenováni manažeři S. A. Parravacini, Ludvík Forbé, a především berlínský impresário Ike Rosa. Prameny umožňující zjistit bližší podrobnosti o spolupráci Blažkových s jejich manažery bohužel nemáme k dispozici. Ojedinělou výjimku, která dává nahlédnout do fungování promotérství „lidských kuriozit“, tak tvoří kauza nezaplacené provize ve výši 10 800 rakouských korun, kterou měly být sestry Blažkovy dlužny Haně Steinové, vdově po sekretáři karlínského divadla, který jim měl zprostředkovat angažmá v Berlíně a později ve vídeňském zábavním podniku Ronacher.[12] Zdá se tak, že se na kariéře sester Blažkových podílela celá řada agentů a zprostředkovatelů, různým způsobem vázaných na velké zábavní scény v Evropě a USA.

Badatelsky mnohem dostupnější je podoba vystoupení sester Blažkových. Tu je možné alespoň přibližně rekonstruovat s pomocí celé řady různých propagačních tiskovin a dalších dochovaných materiálů, včetně trojrozměrných předmětů, jako jsou šaty a kostýmy uchovávané v milevském městském muzeu. Právě kostýmy využívané během jejich vystoupení dávají tušit, že choreografie vystoupení spočívala především v performativní demonstraci „jinakosti“ a „exotičnosti“ „dvojakého“ těla. Sestry se na pódiích a fotografiích objevovaly v jednotných, povětšině velmi zdobných měšťanských šatech či exotizujících divadelních kostýmech, které zdůrazňovaly jejich vzájemnou podobnost a mazaly byť sebemenší individuální odlišnosti. Elastické punčochy připomínající úbory cirkusových artistů, které se objevují také na jedné z dobových pohlednic sester Blažkových, pak divákovi umožňovaly takřka ničím neomezené „zírání“ na partie, kde

8 „Hříčka přírody,“ *Národní listy* 30. 9. 1892, s. 3.

9 Reklamní slogan Cirkusu Henry, Ostrava 1902.

10 „Výnosné zaměstnání.“ *České noviny* 7. 9. 1880, s. 3.

11 Tomu by napovídaly údaje z citovaného článku „Výnosné zaměstnání“. Otec Blažek měl podle této zprávy uzavřít dohodu s impresáriem S. A. Parravacinim, který měl zorganizovat zahraniční cestu sester do Anglie, Skotska Irska, Francie a Belgie. Honoráře byly stanoveny na 40 zlatých denně v prvních třech měsících a 50 zlatých v měsících následujících. Cestovní náklady, včetně cestovného rodičů, měly být rovněž hrazeny impresáriem. K tomu měla otci připadnout provize ve výši 1000 zlatých (ibid., s. 3).

12 „Srostlé sestry Blažkovy žalovány o provizi.“ *Národní politika* 3. 4. 1913, s. 2.

docházelo ke „srůstu“ obou těl.[13] „Odhalení“ přitom umožňovalo nejen sexuální zpředmětňování „odlišného“. Pravděpodobně mělo také prokazovat autenticitu vystaveného těla a zamezit tak potencionálním podezřením z podvodu. Symbolika „dvojakosti“ pak dominovala rovněž samotnému vystoupení sester, které podle dochovaných popisů sestávalo z komponovaného programu, jehož součástí byl zpěv národních i jiných písní[14] a dueta pro dvoje housle.[15] Demonstrovaná „souhra“ Josefy a Růženy ve hře na hudební nástroje měla zřejmě jednak dokazovat samostatnost jejich oddělených osobností, a na druhou stranu zdůrazňovat kohezi a harmonii v jejich kolektivním soužití. Domnívám se, že toto napětí mezi zdůrazňováním individuálních rozdílností a narativem o harmonické jednotě a kohezi „dvojakého“ těla tvořil jednu z klíčových dynamik utvářejících reprezentace sester Blažkových. Jak se pokusím ukázat v následujících kapitolách, tato dynamika umožňovala jak produktivní zapojení „abnormálního“ těla do širších společenských diskuzí o hodnotě svobody autonomního subjektu, tak jeho využití v narativech o nutnosti udržení soudržnosti kolektivního společenského těla.

Konfuzní identita a individuální autonomie

Jednou z vůbec nejdiskutovanějších otázek obklopujících na přelomu 19. a 20. století tělo sester Blažkových bylo dilema, zda se jedná o jednu celistvou bytost, nebo zda jde o dvě osobnosti sídlící v jednom jediném těle. „Sestry Blažkovy nelze pokládati za dvě osoby, ani zase za dívku jedinou, a tento podivný poměr uvádí v úžas všecky lékaře i přírodozpytce, kteří souhlasně prohlašují, že se tak neobyčejná spojitost dvou lidí živoucích doposud nevyskytla“,[16] píše začátkem devadesátých let 19. století reportér *Národní politiky* a věrně tak reprodukuje exaltovaný jazyk a rétoriku charakteristické pro samotné přehlídky „kuriozit“. Opakující se dohady o konfuzní identitě sester Blažkových dávají přitom nahlédnout, co mělo podle různých autorů přelomu 19. a 20. století definovat autonomního jedince. *Národní politika* z dubna 1910 například uvažovala o souladu fyzické i mentální autonomie. Zmiňována byla oddělená trávicí ústrojí, rozdílný puls, rozdílné fyzické pochody (zatímco jedna ze sester spí, druhá zůstává vzhůru), a na druhé straně také samostatný intelekt a schopnost hovořit (jedna

13 Milevské muzeum, F1409, Pohlednice z pozůstalosti sester Blažkových.

14 „Velký koncertní večer.“ *Národní politika* 28. 4. 1900, s. 7.

15 Plakát *Rosa und Josefa Blazek, Die zusammengewachsenen Schwestern Instrumentalistinen*, Milevské muzeum.

16 *Národní politika* 5. 11. 1892, s. 3.

může rozmlouvat s druhou, v jednu chvíli může každá z nich mluvit jiným jazykem). Důležitou charakteristikou autonomního jedince bylo ovšem v tomto výčtu také soukromé vlastnictví majetku. Skutečnost, že sestry „vedou svůj majetek odděleně", měla podle autora dokazovat, že se skutečně jedná o dvě nezávislé osobnosti,[17] což mimo jiné dokládá, jak byla dobová představa „normálního" nezávislého individua pevně spjatá s určitým socioekonomickým uspořádáním společnosti, konkrétně s konceptem soukromého vlastnictví.

Dalším důležitým argumentem, který měl rozptýlit nejasnosti v debatách o povaze tohoto „dvojakého" těla, měly být podle řady novinářů výrazné rozdílnosti v povaze Josefy a Růženy. Zatímco Růžena měla být „čilého temperamentu", „radostná" a „plná vášně" a měla *de facto* řídit osobní i profesní život celé dvojice, Josefa byla popisována spíše jako pasivní.[18] Motiv dvou zcela odlišných osobností žijících v jednom těle byl přitom patrně intertextovou záležitostí, spojující více různých kauz tzv. „siamských dvojčat". V roce 1927 například vyšla v českém překladu povídka Edmund a Emil, popisující konfliktní soužití „srostlých dvojčat", z nichž jedno je prostopášníkem libujícím si v alkoholu a lehkých dívkách a druhé je naopak slušným studentem, který se ze všech sil brání svodům svého bratra.[19] Celý příběh končí (pochopitelně) tragicky, obdobně jako téměř identický příběh z roku 1930, jehož autorem je český publicista Benjamin Fragner, píšící pod pseudonymem Benjamin Klička (1930).

Vztah dvou zcela protikladných osobností žijících v jednom těle, jak se s ním setkáváme v reprezentacích „srostlých dvojčat", podle mého mínění věrně odráží dobové napětí mezi ideologií liberálního individualismu, postulující hodnotu nezávislosti a soběstačnosti jedince na druhých, a ideologií kolektivismu, vztahující se k jednotnému kolektivnímu tělu, v tomto kontextu ke kolektivnímu tělu národa. Jak lze usoudit z různých případů, včetně sester Blažkových, postava „siamských dvojčat" mohla sloužit jako „narativní protéza" obhajující obě dvě pozice, vždy v závislosti na povaze vzájemného vztahu oněch dvou „partnerů" obývajících jedno jediné tělo. Pokud byl vztah konfliktní (jako v případě Edmunda a Emila nebo hlavních hrdinů románu Benjamina Kličky), rozluka byla nevyhnutelná. V případě sester Blažkových se s takto vyhrocenou situací nesetkáváme, přesto i zde se argumentuje pro osamostatnění jedince, a tudíž za naplnění maxim liberálního individualismu. Děje se tak prostřednictvím

[17] *Národní politika* 21. 4.1910, s. 7–8.
[18] *Národní politika* 20. 4.1910, s. 6.
[19] *Národní listy* 19. 9. 1927, s. 3.

sentimentální rétoriky zdůrazňující „tragický osud“ „srostlých sester“ a pomocí metafory „otroctví“, když je jedna ze sester popisována jako podřízená sestře druhé. Jak se psalo v *Národních listech*, „čím déle o věci přemýšlíme, tím více poznáváme, že příroda zachovala se k nim velmi krutě ... Můžeme mít někoho sebe radši, můžeme mít rád bratra a sestru, ale přece jsou okamžiky, kdy toužíme být jen a jen sami ... Doživotně jsou k sobě upoutány ... Jedna je otrokyní druhé, ale také paní druhé.“[20] Josefa Blažková se měla údajně k tomuto nerovnému vztahu vyjádřit následovně: „Jsem obyčejně oběť, děla Josefa, usmívajíc se.“[21]

„Tragika“ osudu sester Blažkových tedy měla spočívat ve vzájemné „spoutanosti“, omezující oba jedince v každodenních činnostech i ve vzájemném vztahu. Jak se ale ještě ukáže dále, „dvojakost“ jim bránila také v tom, aby mohly dostát očekáváním kladeným na ně jako na ženy. Zásadní byl, zdá se, v tomto ohledu problém navazování intimních vztahů k „druhému pohlaví“. Tuto problematiku zmiňovaly například v březnu 1896 noviny *Moravská orlice*. „A nyní dejme tomu, že by byly vychovány v tradicích obyčejných našich dívek, a že by jedna nebo druhá se chtěla vdát. Co potom? Pak ovšem jedinou pomocí nůž ... rozpoutat to pouto, kterým příroda je ve chvilkovém svém podřímnutí spojila.“[22] Problematice normativní femininity a sexuality se budu podrobněji věnovat v následující kapitole. Zde bych chtěl zdůraznit často se opakující „narativ separace/oddělení“, čili jisté „normalizace“ abnormálního těla, která jej měla „napravit“ tak, aby vyhovovalo požadavkům liberálního individualismu.

Spekulace o tom, zda se Josefa a Růžena Blažkovy nechají oddělit a zda by tato operace vůbec byla proveditelná, se objevovaly takřka od začátku až do konce jejich kariéry.[23] Narativ separace se přitom v případě sester Blažkových zdaleka neobjevil poprvé. Jak ukázala Allison Pingreeová, tento motiv figuroval v případě takřka všech slavných „siamských dvojčat“ a často byl opakovaně využíván s cílem upoutat pozornost veřejnosti (Pingree 1996: 99). Příznačné je, že většina zpráv o operativním oddělování „srostlých“ dvojčat uvažovala především o technické proveditelnosti zákroku a téměř nikdy se nezabývala otázkou, zda by si oddělení přáli samotní „pacienti“. Hodnota osobní svobody a nezávislosti byla považována za zcela samozřejmou a jejího prosazení mělo být docíleno s pomocí normalizující moci chirurgie.

[20] „Týdenní táčky.“ *Národní listy* 24. 4. 1910, s. 3

[21] *Národní listy* 16. 11. 1904, s. 2–3.

[22] „Feuilleton.“ *Moravská orlice* 8. 3. 1896, s. 1.

[23] Podobné spekulace se objevovaly ještě i krátce před úmrtním sester v roce 1922, viz „Sestry Blažkovy.“ *Národní politika* 4. 2. 1922, s. 1–2.

Femininita, sexualita a národní kolektiv

Jestliže jsem v předchozím výkladu zdůraznil symbolický potenciál „dvojakého" těla v debatách o autonomii jednotlivce a nutnosti jejího prosazování, nyní se soustředím na narativy využívající „kuriózní" tělo sester Blažkových k vyjednávání koheze a překonávání vnitřních diferencí imaginárního těla českého národa. Představy o národním kolektivu, procházející v kontextu politické a sociální diferenciace společnosti konce 19. století dynamickou proměnou, byly přitom zároveň představami o určitém genderovém řádu, spojeném s nejrůznějšími normativy v oblasti sexuality, forem lidského soužití a reprodukce lidské populace. V následujícím výkladu proto budu sledovat proměny ve vyjednávání femininity sester Blažkových, které je různými způsoby situují ve vztahu ke kolektivnímu tělu českého národa. Pro přehlednost lze v tomto ohledu rozlišit tři výrazné zlomy, resp. tři období reprezentace Josefy a Růženy Blažkových. Období jejich dětství, dospívání a počátků kariéry, které ukončuje narození Růženina syna Františka v dubnu 1910, a konečně období jejich pozdní kariéry, které trávily z větší části ve Spojených státech.

Období do roku 1910 dominuje napětí mezi obrazy a narativy zdůrazňujícími „odlišnost" a „výjimečnost" sester a jejich reprezentací jakožto „obyčejných", normativních žen. Binarita jedinečnosti a obyčejnosti je přitom v mnoha případech asociována s opozicí civiliny a domova. Klíčovou úlohu hraje v tomto ohledu lokalita Kvěchovského mlýna nedaleko Sepekova v jižních Čechách, kde sestry často trávily dovolenou v čase mezi svými zahraničními cestami.[24] Zde, v idylickém „zátiší mlýna Kvěchovského",[25] se z „pozoruhodné abnormity" stávají „obyčejné" ženy, pevně zakotvené ve femininní sféře domácnosti a rodiny. Jejich „abnormální" tělesnost jim přitom není překážkou, ba v řadě případů naopak výhodou při ochotném plnění „ženských povinností". Jak psaly *Plzeňské listy* v roce 1898: „V domácnosti zastanou matku při vaření, při čemž jedna třeba ještě chová mladší sestřičku ... V kruhu rodinném jsou velmi veselé, takže kdo je blíže sezná, nikdy by neřekl, že jim spolužití jest obtížným."[26] Sestrám je v tomto kontextu rovněž připisována emocionalita a sociální kompetence utvářející jejich pevné vazby s jednotlivými členy rodiny i širší (lokální) komunity. V konkrétní podobě se měly tyto kompetence projevovat v dokonalosti, s jakou dokázaly

[24] Kvěchovský mlýn patřil jejich sestře Anně Blažkové, provdané Chocholové, a pobývali zde také jejich rodiče.

[25] „Srostlé družičky." *Plzeňské listy* 24. 5. 1902, s. 3.

[26] „Skrejchovská srostlá dvojčata." *Plzeňské listy* 28. 5. 1898, s. 4.

obstát v roli správné hostitelky. Jak uvedly *Národní listy* v dubnu 1901: „Přijde li v létě host, kdy není paní doma, rychle vběhnou do sklepa pro láhev piva a zákusek a sednouc na širokou, pro ně připravenou židli, baví jej velmi živě.“[27]

Jestliže se v tomto případě „odlišné“ stává do určité míry „stejným“ prostřednictvím performance genderových normativů, děje se tak právě prostřednictvím určitého specifického typu femininity, která je poměrně přesně místně i sociálně (třídně) lokalizována. Jedná se zcela zřejmě o femininitu měšťanskou, která je lokalizována v idylicky pojatém prostředí etnicky homogenního českého venkova. Zdá se tedy, že trvalý zájem o soukromí sester Blažkových byl živen právě symbolickým potenciálem, který měl život těchto *českých* „srostlých dvojčat“ pro představu národní kolektivity jakožto kolektivity založené v určitých třídních, genderových, etnických a lokálních souřadnicích.

Erotizace a perverzní sexualita

Zásadní zlom, který po určitou dobu destabilizuje domestikaci sester Blažkových prostřednictvím nacionálního diskursu, přichází v dubnu 1910. Narození syna Františka, za jehož matku byla porodníky prohlášena Růžena Blažková, zavdal podnět k vzrušené debatě, v níž se prolínají nejrůznější představy o ne/normální tělesnosti, femininitě, ženské sexualitě a dobové morálce. Základní charakteristikou řady časopiseckých článků z tohoto období je výrazná objektivizace „odlišného“ těla jako objektu sexuální touhy.

Erotizace „dvojakého“ těla sester Blažkových se sice objevovala již v dřívějším období, v období po narození syna Františka však dosáhla mimořádné intenzity. Na problematice sexuálního zpředmětňování sester Blažkových lze přitom poukázat na některé efekty prolínání genderu, tělesnosti a rasy. Jestliže byly ženy v patriarchální společnosti vždy do určité míry objektem mužského pohledu, terčem „zírání“ (*gaze*), které z nich činilo objekty sexuální touhy, protnutí tělesné „jinakosti“ a femininity umožňovalo ještě intenzivnější proniknutí do intimity pozorovaných. Jinými slovy, o „nenormálních“ ženských tělech bylo možno vypovídat daleko otevřeněji než o ženských tělech „normálních“. Výraznou proměnnou však v tomto ohledu hrála také rasa. Reprezentace příslušníků mimoevropských etnik jako pasivních objektů touhy, případně jako nebezpečných sexuálních „zvrhlíků“ měla v západní kultuře dlouhou tradici, zakotvenou v dobových rasových teoriích a v dynamice koloniálních mocenských vztahů. Několik zdařilých studií

[27] „Skrejchovská srostlá dvojčata.“ *Národní listy* 21. 4. 1901, s. 3.

z poslední doby přitom ukázalo, že protnutí rasové jinakosti s jinakostí tělesnou, které bylo v kultuře *freakshow* velmi obvyklé, mohlo tento erotismus ještě podtrhovat (Sterling 2001; Durbach 2008; Samuels 2011). Příklad sester Blažkových naopak ukazuje, že erotizace „bílého" subjektu narážela na jisté hranice. Oproti „etnickým" kuriozitám, jejichž nahota mohla být bez větších komplikací veřejně prezentována na fotografiích a dalších vyobrazeních, nabývala vizuální erotizace „bílého" ženského těla daleko subtilnějších forem. V zásadě lze sledovat dvě strategie umožňující „odhalení" „abnormálního" – „bílého" – ženského těla.

První z nich představuje například inscenovaná fotografie z pražského ateliéru Moritze Adlera,[28] která se ve své době dočkala řady reprodukcí. Smyslnou erotizaci „odlišného" těla sester Blažkových – odhalená ramena, průsvitné šaty odhalující intimní partie – zde umožňovalo jejich přestrojení za orientální princezny. Odhalení „bílého těla tedy bylo umožněno pouze za předpokladu, že se objevilo v přestrojení za tělo „barevné", situované ve smyslném, exotickém orientu. Druhý způsob představují reprezentace „jinakosti" v diskursech dobové antropologie a medicíny, které – často po komplikovaném vyjednávání s „objekty výzkumu" – umožňovaly „odhalení" za jiných okolností nedostupných těl. O sestrách Blažkových bylo takto publikováno hned několik odborných prací,[29] z nichž stojí za zmínku především *Zpráva o srostlých sestrách Blažkových* Josefa Znojemského, publikovaná v červnu 1910 v *Rozpravách České akademie císaře Františka Josefa* (Znojemský 1910). Zpráva vznikla přímo na klinice doktora Otakara Kukuly, kde sestry v dubnu téhož roku porodily syna Františka. Dlouhý pobyt sester na klinice a nerovný mocenský vztah lékař – pacient umožnily přítomným lékařům[30] provedení náročných anatomických a „anthropologických" měření, jejichž provádění mohlo být, jak naznačují poznatky současných historiků vědy, nejen velmi zdlouhavé, ale v případě invazivních metod také

[28] Kabinetní fotografie z doby kolem roku 1895 vznikla v ateliéru Moritze Adlera (1849–1920?), významného pražského fotografa, který se prosadil především místopisnou fotografií – podílel se např. na publikaci *Letem Českým světem* (1896–98). Dostupné z http://www.scheufler.cz/cs-CZ/fotohistorie/fotografove,a,adler-moritz-moric-max,1.html [cit. 2014–08–14].

[29] R. Henneberg a H. Stelzner, *Ueber das psychische und somatische Verhalten der Pygopagen Rosa und Josefa (der ‚böhmischen Schwestern'*), Berliner Klinische Wochenschrifft 40, Berlin 1903, s. 35. Henneberg a Stelzner odkazují na starší studie: Playfair, W. S., *Conjoined Twins Rosalie and Josefa Blazek*, Trans. Obst. Soc. of London 1880; Marchand, *Die Böhmische Schwestern Rosalia und Josefa Blazek*, Breslau ärtzliche Zeitschrifft 20/1881; Baudoin, *Les Soeurs Rosa et Josepha Blazek*, Semaine Medicale, Paris 1891.

[30] Zpráva byla kolektivním dílem, jehož jednotlivé části zpracovávali odborníci na danou problematiku. Část týkající se porodu tak zpracovával sám Josef Znojemský, antropologická měření provedl Jindřich Matiegka a psychologické vyšetření prováděl psychiatr Antonín Haveroch.

velmi bolestivé (Zimmerman 2011: 163–164). Pojednání se přitom z velké části soustředilo na detailní popis genitálií „pacientek“ (Znojemský 1910: 12–14). V oddíle nazvaném „Duševní stav sester Blažkových – stránka citová“ pak byly sestry nuceny vypovídat o svém intimním životě, sexuálních zkušenostech a okolnostech početí dítěte (ibid.: 15–16). Celou zprávu doprovázely detailní fotografie genitálií a 4 fotografie obnažených sester v nejrůznějších pozicích. Fotografie přitom sice vykazují značnou míru odosobňujícího zpředmětnění, některé postoje aktérek ovšem evokují také užití konvencí dobové pornografie. Řada současných autorů (např. Sterling 2001; Samuels 2011) interpretuje tuto produkci medicínských reprezentací „odhalené“ jinakosti s odkazem na Foucaultovo pojetí vědy jako vzájemně provázané produkce vědění, moci a slasti (Foucault 1997). Zdá se, že případ *Zprávy o srostlých sestrách* potvrzuje blízkost vědeckého „vše pronikajícího“ pohledu a dobové pornografie. Vyobrazení a narativy produkované v „odborných“ diskursech navíc záhy migrovaly také do jiných kulturních kontextů, především do dobové popkultury.

Na oběh a prolínání různých „odhalujících“ reprezentací „dvojakého“ těla, ale také na „vykořisťující“ povahu vědeckého zkoumání sester Blažkových upozornil již jeden z dobových pozorovatelů, novinář Egon Erwin Kisch. Ten ve svém humorně laděném eseji kritizoval nejen impresária a novináře, ale právě také významné vědce a odborníky, kteří mohli „díky svým mocenským stykům ... sebrat smetanu z Růženina porodu a z mléčného nalévání v prsou Josefininých“ (Kisch 1998: 5). Jeho deklarovaná sympatie k sestrám Blažkovým a sentiment, s jakým popisuje jejich „tragický“ osud, přitom představují pouze jinou strategii rétorické apropriace a exploatace „jinakosti“. Kischova reportáž, která popisuje sérii jeho setkání s Josefou a Růženou, navíc pokračuje v tradici exotizace a erotizace sester, které jsou provokativně popisovány jako objekt sexuální touhy samotného autora. Narativ popisující vztah E. E. Kische k Růženě Blažkové, kterou měl údajně poznat na narozeninovém večírku sester, je přitom v neustálém vnitřním napětí, neboť se dotýká samotných hranic dobové normativní sexuality. Na jednu stranu se tak čtenář dozvídá, že „nebesky blankytná pohádková položena Růžena má nahoru zdvižený nosíček, do něhož prší ... Kadeře má tmavorusé, zorničky se jí třpytí jako světlá zeleň vesnického rybníku.“[31] Zároveň ale: „Je to zvláštní pocit, blížit se k dívce, jejíž situační plán s půdorysem a nárysem má člověk v kapse.“[32]

[31] Ibid., s. 9.
[32] Ibid., s. 10.

Erotizace „abnormálního“, poukazující k znepokojivé transgresivní sexualitě, se v průběhu roku 1910 stává klíčovou dynamikou v psaní o sestrách Blažkových. Tato debata se soustředila především kolem otázky po skutečném otci právě narozeného dítěte, jehož identitu sestry po dlouhou dobu tajily. Deklarovaná „abnormální dispozice“ sester Blažkových přitom veřejným spekulacím o jejich partnerovi dodávala jasně mravní rozměr. Zdá se, že jako mimořádně znepokojivá působila již samotná představa, že by sestry vstoupily do intimního vztahu. Jejich „zrůdnost“ jakoby nepřipouštěla, že by o ně nějaký „normální“ jedinec mohl vůbec projevit zájem. V úvahu tak podle novinářů připadaly pouze dvě možnosti. Buď by tak někdo činil ze zcela zištných důvodů – v tomto duchu byl často obviňován jejich impresário Ike Rosa, který si měl od intimního vztahu se sestrami slibovat pokračování úspěšné spolupráce, případně s nimi mohl chtít zplodit „zrůdné“ dítě, které by pak mohl využívat ve svém podnikání[33] – nebo by se muselo jednat o nějakého mravně degenerovaného, perverzního jedince. Jak uvedl reportér *Zábavných listů*, „Hlavou se mu sice mísilo nejisté podezření, ale hned je potlačil, jakmile se podíval na obličej obou sester a připomněl si celou jejich situaci, která vylučuje naprosto, že by normální a zdravý člověk s nimi zapředl milostný poměr … krása nebyla přítomna, když se narodily … a k tomu ještě jich zrůdnost.“[34]

Jako perverzní a „nepřirozený“ byl ovšem popisován rovněž samotný akt, při kterém mělo dojít k početí malého Františka. Součástí dobového pojetí normativní sexuality totiž bylo přesvědčení, že intimní styk se má odehrávat (pouze a jedině) mezi mužem a ženou a že se má odehrávat výhradně v soukromí. Jak si lze snadno představit, poslednímu kritériu nebylo možno v případě sester Blažkových nikdy zcela vyhovět, neboť intimita byla vždy narušována přítomností druhé ze sester. Jak navíc doboví pozorovatelé nikdy neopomněli zdůraznit, v takovém případě nemohlo být nikdy vyloučeno, že by mohlo dojít k „cizoložství“.[35]

Nejistotu a mravní pohoršlivost, které doprovázely spekulace o sexualitě „nestandardního“ těla, dále komplikovala skutečnost, že se v tomto případě jednalo specificky o ženy. Porovnáme-li kauzu sester Blažkových s jinými případy tzv. „siamských dvojčat“, ukáže se, že veřejnost byla mírně vstřícnější, co se týče partnerských vztahů „mužských“ dvojčat, naopak ale velmi striktní v případě žen. Svou úlohu zde zřejmě sehrály rozdílné představy o mužské a ženské

[33] V tomto duchu se vyjadřoval např. autor článku „Srostlá dvojčata Blažkovy ve světle pravdy.“ *Zábavné listy* 30. 4. 1910, s. 281–282.

[34] „Nádor s ušima.“ *Zábavné listy* 30. 4. 1910, s. 295–296.

[35] „Lékařství – Ku porodu sester Blažkových.“ *Národní listy* 24. 4. 1910, s. 10.

sexualitě. Zatímco mužům byla připisována sexualita, která nutně vyžadovala uspokojení – byť by měla být uspokojována navzdory dobovým normám, ženám byla erotická touha v zásadě zcela odepřena (Gold 2010: 19–20). Skutečně, zatímco mužská „siamská dvojčata" v průběhu 19. století běžně uzavírala sňatky, žádná ze slavných ženských dvojčat do sňatku nikdy nevstoupila. Jak poznamenává Allison Pingree, zásadní problém sňatku s ženskými „siamskými dvojčaty" spočíval především v hrozbě narušení mužské autority. V případě, že by se obě ze „srostlých" sester vdaly, ani jeden z jejich manželů by neměl plnou kontrolu nad sexualitou své ženy. Každá z nich by se totiž – byť jen jednou za čas – mohla ocitnout v intimní situaci s cizím mužem a s vlastní sestrou, což bylo s ohledem na dobovou morálku a představy o vztazích mezi pohlavími naprosto nepřípustné (Pingree 1996: 182). Když se tedy v dubnu 1910 stávají sestry Blažkovy matkami, naplňují tak sice jedno z klíčových kritérií definujících v daném kulturním kontextu „normální" femininitu, na stranu druhou je jejich mateřství krajně problematickým, neboť je důsledkem sexuality překračující dobové normy. V ohromném množství zpráv, které se objevovaly v denním tisku v průběhu dubna a května 1910, lze sice na jednu stranu pozorovat snahy „normalizovat" celou situaci poukazováním na skutečnost, že v okamžiku početí mohla jedna ze sester spát, většinou však byla tato možnost vyloučena a o sestrách se hovořilo především jako o „provinilcích", kteří do poslední chvíle utajovali pravý stav věcí.

V podání *Zábavných novin*, týdeníku zaměřeného především na mužské publikum, bylo téma sexuální transgrese rozváděno ještě důsledněji. Sestry zde byly dokonce podány jako nemravné, perverzní osobnosti. Nejenže „Josefa nenamítala ničeho proti milostným výlevům své sestry", ale sama napomáhala utajovat pravé okolnosti početí dítěte. Zmiňováno bylo také jejich údajně promiskuitní chování, jehož následkem nemohou sestry přesně určit, kdo by mohl být otcem jejich dítěte. „Nejprve řekly, že to byl impresario, pak ale připustily možnost, že by to snad mohl být ten, co strká kulisy – a snad by se jich našlo ještě více, kdyby jim nenapadlo počítat devět měsíců zpět."[36] Jak je vidno, „zrůdnost" sester Blažkových tedy podle některých autorů nespočívala jen v jejich „odlišném" těle, ale i v jejich chování a charakteru, který narušoval dobové sexuální normativy. Jak naznačují pasáže ze *Zábavných novin*, zdá se, že jako nemravná byla popisována již samotná skutečnost, že sestry pociťují sexuální touhu, která byla v rámci dobových imaginací genderu připisována pouze mužům. Právě v tomto smyslu

[36] „Srostlá dvojčata sestry Blažkovy ve světle pravdy." *Zábavné listy* 30. 4. 1910, s. 281–283.

lze pak hovořit o vzájemném prolínání diskursů tělesné „jinakosti“ a genderu, které umožňovalo kvalifikovat určité prohřešky proti normativní femininitě jako „zrůdné“.

Mateřství a kolektivní tělo národa

Jestliže se v období jara a léta roku 1910 projevuje nejintenzivnější exotizace sester Blažkových, vyvolaná debatou o jejich transgresivní sexualitě, v následujícím období se opět otevírají možnosti symbolického splynutí „abnormálního“ těla s „normální“ společností, které vrcholí využitím „odlišného“ jako narativní protézy, argumentující za homogenitu kolektivního těla národa.

Klíčovým se v tomto ohledu jeví koncept buržoazní rodiny jakožto základní jednotky „národního těla“. Přestože rodina Blažkových představovala vzhledem k dobovým normám „nepřirozené“ uspořádání – někteří novináři hovořili o rodinném „trojlístku“, navíc „kontaminovaném“ podezřením ze sexuální perverze, příkladná pečlivost, s jakou se sestry ujaly role matek, postupně eliminovala potenciální kritiky. Podstatnou úlohu přitom hrála skutečnost, že obě dvě „části“ „dvojakého“ těla mohly být různě genderovány a opětně tak vytvořit iluzi koherentního heterosexuálního spojení, zakotveného v normativním genderovém řádu rodiny. Skutečně, zatímco Růženě Blažkové byly často připisovány maskulinní vlastnosti (aktivita, temperament, rozhodnost), Josefa byla nejčastěji popisována jako „povahou spíše pasivní, závislá na Růženě, které se vždy ráda v myšlenkách a náhledech podrobila“.[37] Sestry tak utvářely harmonický celek patriarchálního svazku, který mohl být dokonce prezentován jako vzor pro jiná manželství. Blažkovy takto figurují například v článku s názvem „Historka o manželství“, kde je jejich partnerství dáváno za vzor právě soužití manželskému: „Manželství jest nejušlechtilejším květem sociálního cítění. Být ženat, znamená přizpůsobit se celou svojí bytostí k člověku jinému, znamená, že dvě individuality musí na se uvyknout, v jeden tón splynout, aby vzešla harmonie úplná … Takoví šťastní manželé jsou duševně na se tak odkázáni, od sebe tak odvislí, jako byla tělesně srostlá siamská dvojčata, jako jsou sestry Blažkovy. Potká-li Josefu něco nepříjemného, trpí tím i Růžena a tak i duše ženy trpí zádumčivostí muže a naopak.“[38]

Takováto normativní rodina se pak v dobových narativech stává základem kolektivního těla společnosti prostřednictvím své úlohy v reprodukci národa. Jak

[37] „Srostlá dvojčata Blažkova ze Skrejchova.“ *Národní politika* 20. 4. 1910, s. 6.
[38] „Historka o manželství.“ *Národní listy* 15. 8. 1912, s. 7.

ukázala Tara Zahra, plození a výchova potomků se v kontextu nacionálních diskursů v českých zemích přelomu 19. a 20. století staly záležitostí veřejného zájmu a národní politiky (Zahra 2008). Spolu s rostoucím významem nacionalistických biopolitik rostl také disciplinační tlak na ženy-matky, které byly reprezentovány jako klíčové články v procesu reprodukce národa. Sestry Blažkovy se i v tomto kontextu stávají následováníhodným vzorem. Nejenže „dovedou dáti život zdravému, silnému hošíku“,[39] ale dokáží se rovněž náležitě zhostit role vlastenecky uvědomělé matky-vychovatelky.

Živý zájem publika o mateřství sester a život jejich potomka dokazuje množství dobových pohlednic. Některé z nich zachycují celou rodinu, jiné zobrazují pouze Františka Blažka v různých etapách jeho dětství, od kojeneckého věku až po dospívání. František je přitom na fotografiích reprezentován jako materiálně dobře zaopatřené dítě z měšťanské rodiny, obklopené drahými hračkami a domácími mazlíčky, později v moderním námořnickém oblečku, vojenské uniformě[40] či dobře padnoucím obleku.[41] Jiná vyobrazení a narace o výchově v rodině Blažkových zdůrazňovaly vzornou (měšťanskou) výchovu „v ryze českém stylu“,[42] jejíž nedílnou součástí byla například také výuka Františka ve hře na klavír.[43] Jako nejpodstatnější se pak v kontextu nacionalistických politik dítěte jeví vzájemná podmíněnost fyzických i afektuálních vazeb, které měly v naracích o sestrách Blažkových udržovat jednotu rodiny a které tuto rodinu zároveň vázaly ke kolektivnímu tělu českého národa. Podobně jako si měl František uchovávat silné citové pouto vůči své domovině – „toužil prý neustále po zlaté, stověžaté matičce Praze, kde spatřil světlo světa“,[44] měl být silně vázán také na Růženu a Josefu. Obě vazby byly nejpůsobivěji reprezentovány v nekrologu sester Blažkových. Růžena zde prostřednictvím novinářů pronáší jakési „poslání“ zdůrazňující mimořádnou hodnotu celistvosti rodiny. „Nesmím být odňata svému malému Frantíkovi,“ šeptala slabě hladíc mu hlavu, když ji měl skloněnou na pokrývce a plakal ... A nesmím také opustit Josefu ... Dokud jsme pohromadě, jde všechno dobře, ale rozděleni, ach...“[45]

[39] „Lékařství – Ku porodu sester Blažkových.“ *Národní listy* 24. 4. 1910, s. 10.

[40] Milevské muzeum, F3117, F3235, F1408, Pohlednice z pozůstalosti sester Blažkových.

[41] http://www.blesk.cz/clanek/zpravy-udalosti/173400/srostle-sestry-blazkovy-kdo-byl-otcem-jejich-ditete.html [cit. 2013–11–27].

[42] „Sestry Blažkovy.“ *Národní politika* 1. 4. 1922, s. 1 (nekrolog).

[43] http://www.tyden.cz/rubriky/media/stolety-kuryr/srostla-dvojcata-se-soudi-s-drahami-staci-jim-jeden-listek_191388.html#.UpYjtNJOui4 [cit. 2013–11–27].

[44] „Sestry Blažkovy.“ *Národní politika* 1. 4. 1922, s. 1 (nekrolog).

[45] *Národní politika* 26. 4. 1922, s. 1–2.

Závěrečné „krédo“ Růženy Blažkové přitom zaznívá ještě v explicitněji nacionálních souvislostech. Hned několikrát se v průběhu roku 1910 objevila provolání využívající sester Blažkových jako metafory i aktivního „agenta“ ve vyjednávání jednoty národního kolektivu. K narození syna Františka například *Národní listy* gratulovaly následovně: „Přejeme tedy sestrám Blažkovým, aby svým pevným spojením jako až doposud dokumentovaly svoje heslo: Nechť členové národa českého tak pevně k sobě jsou, jako nás pevně Bůh k sobě připojil“.[46] Samotným sestrám pak bylo přisuzováno angažované heslo: „Kéž celý český národ drží tak pohromadě jako my dvě.“[47]

Harmonická provázanost a koherence přisuzovaná „abnormálnímu“ tělu se již v těchto narativech nevztahuje k národnímu kolektivu zprostředkovaně, prostřednictvím instituce rodiny, ale přímo. Splynutí dvou těl zde umožňuje artikulovat nutnost sklenutí různých partikulárních zájmů v jednotném celku národa. Nalézání kompromisů v zájmu soudržnosti národní komunity bylo přitom vzhledem k politické a sociální situaci přelomu 19. a 20. století aktuálním tématem, především liberálněburžoazní politiky. Spolu s dotvořením sociální struktury české společnosti v devadesátých letech 19. století se postupně objevují nové sociální a politické skupiny narušující představu jednotného národního hnutí, jak byla do té doby produkována a instrumentalizována měšťanskými liberálními stranami (Urban 2003: 257). Vznik dělnického hnutí a sociální demokracie (1893) dal v průběhu devadesátých let vyniknout diferenciaci sociální, zatímco agrární hnutí (1899) zdůraznilo opozici měst a venkova. Politická diferenciace české společnosti pak byla významně završena volbami do říšské rady v roce 1907, které se poprvé konaly podle zásady rovného hlasovacího práva (omezeného ovšem pouze na muže). V nich se prosadily především novější strany, zastupující partikulární zájmy různých sociálních skupin (dělnictvo, venkov, klerikální strany) na úkor tradičních buržoazních stran (Národní strana svobodomyslná – mladočeši) argumentujících konceptem národní jednoty. Není tak náhodou, že se ideologické využití „dvojakého“ těla sester Blažkových jakožto sjednocující metafory národa objevuje právě v tomto období a že se tak děje na stránkách hlavního liberálněburžoazního deníku, *Národních listů*.

[46] „Lékařství – Ku porodu sester Blažkových.“ *Národní listy* 24. 4. 1910, s. 10.
[47] „Zápisník Švába Malostranského.“ *Pražský ilustrovaný kurýr* 20. 4. 1910, s. 2.

Závěr

Josefa a Růžena Blažkovy zemřely koncem března 1922 ve svém americkém domově v Chicagu. Jejich profesní kariéra tak sice skončila, popularitu si ovšem udržují dodnes – ať už jako jedny ze slavných rodaček jihočeského Milevska, nebo v celé řadě populárně-naučných článků v českých médiích a na internetu. Můj kritický příspěvek k debatám o kariéře sester Blažkových zdůraznil nejednoznačnost a symbolický potenciál, se kterým mohla jejich „abnormální" postava vstupovat do nejrůznějších dobových diskursů. Jako zásadní dynamiku určující reprezentace sester Blažkových jsem určil napětí mezi požadavkem individuální autonomie a imperativem kolektivní soudržnosti. Tato dynamika utvářela jak narativ o nutnosti separace, tak apel k udržení koheze a harmonické koexistence. Jak jsem se pokusil ukázat, souhra genderových, třídních a rasových charakteristik umožňovala symbolické fungování „dvojakého" těla jako „narativní protézy", která legitimizovala genderový řád a instituci měšťanské rodiny. Prostřednictvím instituce rodiny, ale také přímo, v podobě apelu k jednotě a soudržnosti, se pak „dvojaké tělo" Blažkových stalo metaforou kolektivního těla českého národa, které se na přelomu 19. a 20. století nacházelo v sociálním a politickém rozkladu.

Filip Herza je interním doktorandem na Katedře obecné antropologie Fakulty humanitních studií UK v Praze. Ve svém výzkumu se zabývá reprezentacemi tělesné „jinakosti", genderu a rasy v populární kultuře přelomu 19. a 20. století ve střední Evropě. V současné době pracuje na disertačním projektu o pražských přehlídkách „lidských kuriozit". Jeho studie o pražské tradici přehlídek tzv. „liliputánů" se v roce 2012 objevila v mezinárodní kolektivní monografii *Exploring the Cultural History of Continental European Freak Shows and „Enfreakment"* (Newcastle upon Tyne 2012). Kontakt: filipherza@gmail.com.

Použitá literatura a prameny

Bogdan, Robert. 1988. *Freak Show. Presenting Human Oddities for Amusement and Profit*. Chicago: University of Chicago Press.

Bösl, Elsbeth – Klein, Anne – Waldschmidt, Anne. 2010. *Disability History. Konstruktion von Behinderung in der Geschichte: Eine Einführung.* Bielefeld: Transcript.

Davis, Lennard J. 2012. „Konstrukty normality. Gaussova křivka, román a vynález ‚postiženého těla' v 19. století." Pp. 71–103 in Kateřina Kolářová (ed.): *Jinakost, postižení, kritika*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Durbach, Nadja. 2008. „The Missing Link and The Hairy Belle, Krao and the Victorian Discourses of Evolution, Imperialism, and Primitive Sexuality.“ Pp. 134–153 in Marlene Tromp: *Victorian Freaks. The Social Context of Freakery in Britain*. Columbus: Ohio State University.

Durbach, Nadja. 2010. *Spectacle of Deformity, Freakshow and Modern British Culture*. London: University of California Press.

Foucault, Michel. 1997. *Dějiny sexuality I. Vůle k vědění*. Praha: Herrmann a synové.

Garland-Thomson, Rosemarie (ed.). 1996. *Freakery. Culture Spectacles of the Extraordinary Body*. New York: New York UP.

Garland-Thomson, Rosemarie. 1997. *Extraordinary Bodies. Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. New York: Columbia UP.

Garland-Thomson, Rosemarie. 2012. „Začlenění kritické analýzy ne/způsobilosti jako cesta k proměně feministické teorie.“ Pp. 356–405 in Kateřina Kolářová (ed.): *Jinakost, postižení, kritika*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Gold, Sarah E. 2010. „Millie-Christine McKoy and the American Freak Show. Race, Gender and Freedom in the Postbellum Era, 1851–1912.“ *Berkley Undergraduate Journal* 23, 2010, 1: 1–43.

Henneberg, R. – Stelzner, Helenefried. 1903. „Ueber das psychische und somatische Verhalten der Pygopagen Rosa und Josefa (der „böhmischen Schwestern“).“ *Berliner Klinische Wochenschrifft* 40, 1903, 35: 798–829.

Herza, Filip. 2012. *Liliputáni. Reprezentace tělesné „odlišnosti“ v tradici pražských přehlídek „lidských kuriozit“*. Rkp. nepublikované diplomní práce, obhájené na FHS UK Praha.

Kérchy, Anna – Zittlau, Andrea (eds.). 2012. *Making Monstrosity. Exploring the Cultural History of Continental European Freak Shows*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Kisch, Egon Erwin. 1998. *Srostlé sestry.* Praha: Akropolis.

Klička, Benjamin. 1930. *Bobrové*. Praha: Sfinx (B. Janda).

Kolářová, Kateřina – Storchová, Lucie. 2011. „‘Tělesná jinakost‘ jako kategorie historické analýzy (editorial).“ *Dějiny – teorie – kritika* 7, 2011, 2: 184–185.

Kolářová, Kateřina. 2012. *Jinakost – Postižení – Kritika. Společenské konstrukty nezpůsobilosti a hendikepu*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Lange, Britta. 2003. „‘Ächtes und Unaechtes.‘ Zur Ökonomie des Abnormalen als Täuschung.“ Pp. 214–234 in Petra Lutz – Thomas Macho – Gisela Staupe – Heike Zirden (eds.): *Der [im-]perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung*. Berlin: Böhlau.

Matějková, Hana. 2011. „‘Svět k stonání táhne.‘ Reflexe monstrózních porodů v raně novověkých jazykově českých naučných a homiletických pramenech a pramenech lidové provenience.“ *Dějiny –teorie – kritika* 7, 2011, 2: 203–218.

Novotný, Antonín. 2001. *Karlínské divadlo Varieté*. Praha: Bystrov a synové.

Pingree, Allison. 1996. „America‘s United Siamese Brothers. Chang and Eng and Ninteenth-century Ideologies of Democracy and Domesticity.“ Pp. 92–114 in Jeffrey J. Cohen (ed.): *Monster Theory. Reading Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pingree, Allison. 1996. „The ‚Exceptions that Prove the Rule.' Daisy and Violet Hilton, the ‚New Woman', and the Bonds of Marriage." Pp. 173–184 in Rosemarie Garland-Thomson (ed.): *Freakery. Culture Spectacles of the Extraordinary Body*. New York: New York UP.

Raab, Heike. 2010. „Shifting the Paradigm: Behinderung, Heteronormativität und Queerness." Pp. 73–94 in Jutta Jacob – Swantje Köbsel – Eske Wollrad (eds.): *Gendering Disability, Intersektionale Aspekte von Behinderung und Geschlecht*. Bielefeld: Transcript.

Raab, Heike, 2012. *Intersektionalität und Behinderung – Perspektiven der Disability Studies*. Dostupné z http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/schluesseltexte/raab/ [cit. 2013–11–30].

Samuels, Ellen. 2011. „Examining Millie and Christine McKoy. Where Enslavement and Enfreakment Meet." *Signs* 37, 2011, 1: 53–81.

Shildrick, Margrit. 2002. *Embodying the Monster. Encounters with the Vulnerable Self*. London: Sage.

Snyder, Sharon L. – Mitchell, David T. 2006. *Cultural Locations of Disability*. Chicago: University of Chicago Press.

Sterling, Anne F. 2001. „Gender, Race and Nation. The Comparative Anatomy of ‚Hottentot' Women in Europe, 1815–1817." Pp. 343–365 in Muriel Biederman – Ingrid Bartsch (eds.): *The Gender and Science Reader*. London: Routledge.

Storchová, Lucie. 2011. „Z našich neúplných těl vytryskovala chuť k práci. Gender, normalita a produktivita v autobiografickém psaní prvorepublikových ‚bezrukých zázraků'." *Dějiny – teorie – kritika* 7, 2011, 2: 238–260.

Tromp, Marlene (ed.). 2008. *Victorian Freaks. The Social Context of Freakery in Britain*. Columbus: Ohio State University.

Urban, Oto. 2003. *Kapitalismus a česká společnost*. Praha: Lidové noviny.

Waldschmidt, Anne – Schneider, Werner (eds.). 2007. *Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*. Bielefeld: Transcript.

Wu, Cynthia. 2008. „The Siamese Twins in Late-Nineteenth-Century Narratives of Conflict and Reconciliation." *American Literature* 80, 2008, 1: 29–55.

Zahra, Tara. 2008. *Kidnapped Souls. National Indifference and the Battle for Children in the Bohemian Lands*. 1900–1948. Ithaca – London: Cornell UP.

Zimmerman, Andrew. 2010. *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*. Chicago: University of Chicago Press.

Znojemský, Josef. 1910. „Zpráva o srostlých sestrách Blažkových." *Rozpravy České akademie císaře Františka Josefa pro vědy slovesnost a umění*, třída II Mathematicko-přírodnická, 19, 1910, 42: 1–26.

ALTERNATÍVNE PRÍSTUPY K ŠTÚDIU ÚZEMNÝCH IDENTÍT OBYVATEĽSTVA

Miera lokálneho povedomia na základe analýzy užívateľských profilov na sociálnej sieti*

Richard Nikischer
Přírodovědecká fakulta UK Praha

Alternative Approaches to the Study of Territorial Identities of Inhabitants. The Degree of Local Consciousness Based upon the Analysis of the Profiles of Social Network Users

Abstract: ***Local consciousness represents the attachment of inhabitants to the smallest regional units (municipality, city district, neighbourhood, etc.); the concept of local consciousness thus falls under the broader concept of regional consciousness. From the viewpoint of social constructivism, regional consciousness is simultaneously both a source for regions and an output of regions; therefore, its scrutiny is an important component of the research on regional identities. Social network websites are an important channel of communication used by many individuals for the presentation of their personal identities, including their local identities. In this paper, the author analyses the degree of the local consciousness of the inhabitants of municipalities in Northern Slovakia, and does so on the basis of a conceptual analysis of the profiles of social network websites users. Based on the results of the analysis, the author explores the spatial disparities in the local consciousness of the inhabitants of Northern Slovakia, which is defined as the territory of the Zilina and Presov Regions. The article is therefore a demonstration of the utilisation of an alternative method of territorial consciousness research.***

* Článok vznikol v rámci projektu ISSP 2013 – Národní identita III (LG12023), ktorý podporilo Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy, s podporou grantu GA UK „Regionální identita v slovensko-polském pohraničí“ (č. 587712) a grantu GA ČR „Formování územních identit v oblastech s intenzivně přeměněnou krajinou: příklad severozápadních Čech“ (č. P404/12/1112).

Keywords: ***local consciousness, identification, regional identity, social networking website, Northern Slovakia***

Pokiaľ chápeme regióny ako dynamické sociálne konštrukcie, predstavuje výskum regionálneho povedomia nenahraditeľnú súčasť štúdia regiónov, najmä pokiaľ naše vedecké úsilie zameriavame na skúmanie procesu vývoja daných jednotiek sociálnej organizácie priestoru v čase. Ak vnímame povedomie ako synonymum vedomia, potom historické korene jeho štúdia siahajú až do éry Sokrata a ďalších aténskych gigantov, v stredovekých dielach bolo vedomie vyjadrením „duše" jednotlivca (Lewis – MacGregor 2010: 153). Výraz povedomie však na rozdiel od vedomia obsahuje konotácie na kolektívne uvedomenie, na zdieľané vedomie príslušnosti k danému sociálnemu útvaru, priestoru. Ak je vedomie „dušou" persóny, povedomie je dušou sociálnych skupín, národy nevynímajúc. Rovnako je existencia určitej miery regionálneho povedomia nevyhnutným predpokladom pre zachovanie dlhodobej stability regiónu akejkoľvek mierky. Pokiaľ diskutujeme o vzťahu obyvateľov k regiónom menšej územnej výmery, akými sú napr. mesto, vidiecka obec, mestská štvrť či mikroregión, spravidla nahrádzame pojem regionálna identita (povedomie) obyvateľstva výrazom „lokálne povedomie".[1] Používanie tohto výrazu je však iba vecou vkusu, resp. špecifikácie geografickej mierky. Lokálna, subnárodná, štátna, európska identita obyvateľstva – všetky tieto výrazy označujú identifikáciu ľudí s danými jednotkami sociálnej organizácie priestoru, regiónmi, hoci ide o regióny rôznej mierkovej úrovne.

Idea regionálneho povedomia (*regional consciousness*) nie je v sociálnych vedách ničím novým, objavuje sa už v článku F. Morgana (Morgan 1939: 68) či E. Gilberta (Gilbert 1960: 158, 167168, 173) a zvýšená pozornosť jej bola venovaná v nemeckej geografii v osemdesiatych rokoch minulého storočia (Paasi 2003: 478). V súčasnosti je koncept regionálneho povedomia v obľube najmä medzi sociálno-konštruktivistickými akademikmi, ktorí vnímajú jednotlivé regióny ako sociálne konštrukcie. Z perspektívy sociálneho konštruktivizmu vznikajú regióny postupnou inštitucionalizáciou regionálneho povedomia obyvateľov (tzv. vznik regiónu „zdola"). V opačnom prípade (vznik regiónu „zhora") je najprv ustanovená identita regiónu, ktorá následne slúži ako platforma pre formovanie príslušného regionálneho povedomia (Del Biaggio 2010: 140142;

[1] Výraz „lokálne", resp. „miestne povedomie" nemožno klásť do súvisu s konceptom lokality či miesta.

Nikischer 2013c: 9). Dobre známym príkladom zo súčasnosti môže byť Európska únia. Regionálne povedomie je teda zároveň zdrojom aj produktom regiónov. Pri snahe o jeho exaktnú definíciu možno súhlasiť s A. Paasim (Paasi 2003: 478), že regionálne povedomie predstavuje mnohomierkovú identifikáciu ľudí s tými inštitucionálnymi praktikami, diskurzom a symbolikou, ktoré sú vyjadrením „štruktúr očakávaní", inštitucionalizovanými ako súčasť procesu, ktorý nazývame „región".[2] Slovné spojenie mnohomierková identifikácia vyjadruje dôležitú skutočnosť, že regionálne povedomie jednotlivca je zložitým komplexom vzťahov človeka k jrôznym regiónom, od tých najmenších (napr. obec, mestská štvrť ad.) až po územne rozsiahle supranárodné ekonomické regióny, akými sú Európa, Karibik či juhovýchodná Ázia. Regionálne povedomie jednotlivca je dané predovšetkým jeho životnou dráhou (cestou; srov. Mészáros 1997) a osobnou biografiou a je súčasťou širšie vymedzenej priestorovej identity človeka (Paasi 2002: 140). Tá predstavuje vzťah jednotlivca ku geografickému priestoru všeobecne (nie iba k regionálnym jednotkám), a to bez ohľadu na organizáciu tohto priestoru v spoločenskej praxi (Nikischer 2013c: 7).

Spoločenská relevancia výskumu lokálneho povedomia obyvateľstva (či regionálneho povedomia všeobecne) spočíva v jeho vzájomnom dialektickom vzťahu s identitou daného sídla (Bourgeois – Bourgeois 2005: 1128; Del Biaggio 2010: 139). Pokiaľ sa obyvatelia nestotožňujú, neidentifikujú s aktuálnou identitou svojej obce, je pravdepodobné, že časom dôjde k jej transformácii či úplnému zániku. Medzi prejavy lokálneho povedomia tak okrem iného (miera participácie obyvateľstva na veciach verejných, starostlivosť o životné prostredie atď.) patria aj významné procesy ako zlučovanie a osamostatňovanie obcí, zmeny názvov obcí, zmeny obecnej symboliky, zmeny územných obvodov a pod.

Cieľom štúdie je prezentácia alternatívnej metódy výskumu miery lokálneho povedomia, ktorá je založená na práci s tzv. „big data", konkrétne na práci

[2] Koncept štruktúr očakávaní bol vyvinutý v prostredí lingvistiky a kultúrnych štúdií a označuje spôsoby, ktorými ľudia organizujú svoje poznanie okolitého sveta používaného pri interpretácii novonadobudnutých informácií a skúseností a tiež pri riadení svojho správania v bežných situáciách. Tieto štruktúry sú založené na skúsenosti jednotlivca (žijúceho v danej kultúre) so svetom. Predstavujú časopriestorovo špecifickú, geograficky ohraničenú, inštitucionálne zakorenenú schému percepcie, koncepcie a akcie, vlastnú pre určité kultúrne prostredie (Paasi 1986: 122). O štruktúrach „očakávaní" hovoríme preto, že aktéri, ktorí daným spôsobom organizujú svoje správanie, rovnako očakávajú určité vzorce správania od ostatných aktérov. Z hľadiska výskumu regionálneho povedomia a identít regiónov je podstatné, že existujú časopriestorové rozdiely v týchto spôsoboch organizácie a očakávaniach. V bežnej praxi zvyknú byť štruktúry očakávaní, formované v mysliach ľudí kultúrou, v ktorej žijú, označované ako rôzne kultúrne rámce a schémy (Kramsch 1998: 26). Abdelal et al. (2009: 2425) ich nazývajú kognitívnymi modelmi.

s informáciami obsiahnutými na webových sociálnych sieťach. K použitiu ďalej prezentovanej metódy ma viedla absencia výskumných metód, ktoré by umožňovali skúmať (a následne porovnávať) mieru lokálneho povedomia v rámci veľkého počtu základných súborov zároveň (v našom prípade je súbor reprezentovaný obyvateľmi danej obce). Analýzy založené na „big data" sú vo všeobecnosti charakteristické špecifickými metodickými nedostatkami, ktoré však možno postupným rozvíjaním a zdokonaľovaním používaných postupov odstraňovať. Preto ani prezentovanú štúdiu netreba chápať ako dokonalý príklad analýzy lokálnych identít obyvateľstva, ale skôr ako jeden z ďalších krokov smerom k zmysluplnému využívaniu nových zdrojov informácií pri výskume územného (teritoriálneho) povedomia.

V článku vychádzam zo základnej premisy, že jednotlivec, ktorý sa v rámci komunikácie identifikuje so svojou obcou, má vyššie lokálne povedomie než ten, ktorý sa s ňou neidentifikuje. Aby dával uvedený predpoklad zmysel, je nutné analyzovať komunikáciu, pri ktorej je proklamácia príslušnosti k danej obci nevynútená a spontánna. Túto podmienku spĺňa komunikácia na sociálnej sieti, v rámci ktorej majú jednotliví užívatelia siete vytvorené svoje personálne profily definujúce ich osobnú identitu, v ktorých môžu uvádzať svoju príslušnosť k rôznym sociálnym skupinám (môžu sa s nimi identifikovať a zároveň nemusia). Na prelome rokov 2012/13 som realizoval konceptuálnu analýzu užívateľských profilov na najväčšej webovej sociálnej sieti – Facebooku, pričom ma zaujímalo, v akom rozsahu v nich obyvateľstvo jednotlivých obcí vyjadruje svoju lokálnu identitu. Záujmové územie predstavovalo severné Slovensko, vyčlenené ako územie Žilinského a Prešovského kraja.

Nasledujúca časť štúdie predstavuje stručný vstup do problematiky regionálneho, respektíve lokálneho povedomia. V ďalšej časti je objasnená metodika použitá pri analýze miery lokálneho povedomia obyvateľov severného Slovenska, diskutované sú jej prednosti i nedostatky. V poslednej kapitole pristupujem k rozboru získaných údajov a k hodnoteniu miery lokálneho povedomia obyvateľov severoslovenských obcí, pričom sa primárne zameriavam na jej priestorovú diferenciáciu.

Regionálne povedomie a jeho lokálna mierka

Regionálne povedomie (regionálna identita obyvateľov) je podľa Paasiho jednou z dvoch základných dimenzií regionálnej identity (Paasi 1986: 132). Tou druhou je identita regiónu, ktorá predstavuje také prírodné a kultúrne prvky

regiónu (vrátane charakteristík regionálnej spoločnosti), na základe ktorých je tento v spoločenskej praxi odlišovaný od ostatných regiónov (Paasi 2002: 140; Nikischer 2013c: 7). Regionálna identita obyvateľov je výsostne kolektívnou identitou, čo možno doložiť aj vzájomným prekrývaním Paasiho konceptu regionálneho povedomia s obsahom, ktorý v rámci kolektívnych identít zadefinovali Abdelal et al. (2009: 19) – konštitutívne normy, spoločenské účely, negatívna identifikácia a kognitívne modely.

Konštitutívne normy predstavujú formálne a neformálne pravidlá, ktoré definujú členstvo v spoločenskej skupine. V rámci regionálnej identity je primárnou konštitutívnou normou obývanie spoločného územia (z pohľadu tejto štúdie územia obce), resp. relatívna priestorová blízkosť jednotlivcov.[3] Spoločenské účely odkazujú na spoločné ciele členov skupiny. Strategickým cieľom regionálnej spoločnosti je rozvoj jej regiónu, ktorý má zvyčajne vplyv aj na následné zvýšenie životnej úrovne (vrátane reálnych príjmov) jednotlivcov. Spoločnosti, ktoré sa výraznejšie identifikujú so spoločnými hodnotami, napr. s regiónom, sú zvyčajne vitálnejšie (Tyler – Blader 2000: 14, 143168), keďže kolektívne povedomie slúži ako generátor spoločenskej činnosti a má často mobilizačné účinky (Raagmaa 2002: 55, 60; Hunt – Benford 2004: 433434, 449451; Della Porta – Diani 2006: 9193). Lokálne povedomie je tak súčasťou sociálneho kapitálu každej obce a dôležitým faktorom ovplyvňujúcim endogénny potenciál jej rozvoja (Maříková – Herová 2003: 842; Casula 2005: 335).

Ďalším znakom kolektívnych identít je podľa Abdelala a kolektívu negatívna identifikácia – každá identita môže byť definovaná tým, čím nie je, teda prostredníctvom „tých druhých" identít (Abdelal et al. 2009: 19, 2324). Alebo ako hovoria Della Porta a Diani (2006: 94), z podstaty každej kolektívnej identity vyplýva existencia protagonistov, antagonistov a obecenstva (neutrálnych aktérov). Rozdelenie na „nás" a „tých druhých" je v centre záujmu výskumu sociálnych identít, regionálne identity nevynímajúc. Toto rozdelenie je v prípade regionálnych identít často charakterizované formálnou hranicou medzi jednotlivými

[3] A. Paasi uviedol v roku 1986 do širšieho povedomia svoju teóriu inštitucionalizácie regiónov, ktorá predstavuje proces vzniku regiónov chápaných ako sociálne konštrukcie. Proces inštitucionalizácie regiónov je charakterizovaný štyrmi fázami – nadobúdanie územného tvaru regiónu, nadobúdanie symbolického tvaru regiónu, formovanie inštitúcií regiónu, zakotvenie regiónu v priestorových štruktúrach a vedomí obyvateľov (Paasi 2002: 140, 2009: 134136; Heřmanová – Chromý a kol. 2009: 115). Konštitutívne normy sú utvárané počas všetkých štyroch fáz inštitucionalizácie – pravidlom pre definíciu členstva v regionálnej spoločnosti je obývanie spoločného územia, identifikácia so spoločnými symbolmi, zapojenie do spoločného inštitucionálneho rámca a zdieľanie spoločného reg. povedomia (nie je však pravidlom, že členstvo v reg. spoločnosti musí byť definované všetkými menovanými podmienkami).

regiónmi (napr. hranicou medzi obcami), no v rámci skutočného regionálneho povedomia jednotlivca nemusia tieto hranice zohrávať významnejšiu úlohu. Kognitívne modely predstavujú spôsoby vnímania sveta a jeho interpretácie – ontológiu a epistemológiu charakteristickú pre jednotlivé spoločenstvá (Abdelal et al. 2009: 2427), podobne vidí Paasi (1986: 122) tzv. štruktúry očakávaní.

Koncept identity býva často kritizovaný pre svoju nejednoznačnosť a ambivalentnosť (napr. Niethammer 2000; Bendle 2002; Malešević 2003, 2006), ktorú možno badať aj v Paasiho (1986) koncepte regionálnej identity. Niektorí autori navrhujú upustiť od konceptu identity a nahradiť ho niekoľkými čiastkovými konceptmi, prípadne z neho aspoň vyňať kolektívne povedomie. Asi najúdernejšiu kritiku konceptu identity poslednej doby spustili Brubaker a Cooper (Jenkins 2008: 814; Dawson 2009: 176), ktorí odporúčajú nahradiť výraz identita pojmami ako identifikácia, kategorizácia, sebaponímanie, spoločenská pozícia, spoločnosť (resp. „rovnakosť" v zmysle spoločných zdieľaných atribútov), prepojenosť a skupinové povedomie (Brubaker – Cooper 2000: 1421). Problematiky regionálneho povedomia sa dotýkajú najmä posledné tri kategórie. Spoločnosť predstavuje zdieľanie určitých spoločných atribútov (ako prebývanie v spoločnej územnej jednotke, napr. obci) a prepojenosť zase vzájomné relácie spájajúce ľudí (siete, ktoré na úrovni obce reprezentujú predovšetkým príbuzenské a susedské vzťahy či iné vzťahy vyplývajúce z každodennej interakcie aktérov). Skupinové povedomie vzniká spolupôsobením spoločnosti a prepojenosti a predstavuje pocit spolupatričnosti k jedinečnej, vyhranenej skupine (Brubaker – Cooper 2000: 20). Regionálne povedomie je potom skupinovým povedomím založeným na spoločnosti obývaného územia, v rámci ktorého funguje určitý stupeň prepojenosti jednotlivcov (vzťahy ekonomické, príbuzenské, migračné, právne a pod.).

Ako už bolo naznačené v úvode štúdie, regionálne povedomie každého z nás je charakteristické svojou multi-mierkovosťou a zložitou povahou (rovnako Paasi 2003: 478), spravidla sa identifikujeme s niekoľkými regiónmi rôznych geografických úrovní, s regiónmi rôznych typov (súčasne sa môžeme identifikovať napr. s mestskou/obecnou časťou, obcou, prímestským regiónom, okresom, kultúrnym regiónom, krajom, štátom, Európou atď.), rovnako sa však často identifikujeme s viacerými regiónmi jednej geografickej úrovne, jedného typu (i keď zvyčajne s každým v inej miere). Takýto zložitý charakter regionálneho povedomia je typický napr. pre migrantov (a priestorovo výrazne mobilných ľudí všeobecne) a pre ľudí, ktorých príbuzní žijú, resp. žili v iných regiónoch, než teraz žijú oni sami (Nikischer 2014: 84). I keď je prezentovaná štúdia zameraná

na identifikáciu ľudí s obcami, v ktorých žijú, je samozrejmé, že mnohí z nich majú vzťah aj k iným obciam rôzne spätým s ich osobnou biografiou. Zložitá povaha regionálneho povedomia jednotlivcov býva vo svetovej literatúre často uchopená i pomocou anglického výrazu *multiple regional identities*.

Regionálne povedomie daného človeka je produktom priestorovej socializácie, na ktorej sa výrazným spôsobom podieľajú formálne regionálne inštitúcie, predovšetkým edukačné a mediálne (Paasi 1986: 133134, 2001: 18). Nástrojom priestorovej socializácie jednotlivcov a reprodukcie regionálnej identity je aj tak zvaná pedagogika priestoru (Newman – Paasi 1998: 196; Palmeiro Pinheiro 2009: 81). Tá sa v podmienkach národných štátov sústredí predovšetkým na reprodukciu štátnych či národných identít (Koh 2007: 179, 192). Niektoré školské zariadenia na Slovensku (predovšetkým základného vzdelávania) však kladú pomerne vysoký dôraz aj na regionálnu výchovu,[4] ktorej sa začína venovať čoraz väčšia pozornosť (Krížová 2012). Pre niektoré regionálne a lokálne médiá je pedagogika priestoru zameraná na ich domovský región hlavným elementom ich produkcie. V oblastiach so silnou tradíciou takejto pedagogiky priestoru možno predpokladať vyššiu mieru regionálneho povedomia. V regiónoch s vyššou mierou regionálneho povedomia zase možno logicky očakávať, že regionálne inštitúcie budú klásť vyšší dôraz na regionálne zameranú pedagogiku priestoru.[5]

Pokiaľ diskutujeme o regionálnej identite obyvateľov teritórií, môžeme hovoriť aj o takzvanom teritoriálnom povedomí. Každé teritórium je zároveň regiónom, ale nie každý región je teritóriom (Paasi 2009: 124). Teritóriom je totiž geografický priestor, ktorý je organizovaný, riadený, prípadne kontrolovaný určitou sociálnou skupinou, individualitou či inštitúciou, teritóriom sú teda tie regióny, v ktorých je inštitucionalizovaný prvok moci (Delaney 2005: 16; Gregory et al. 2009: 746). Z pohľadu politických vied je teritórium reprezentované predovšetkým geografickým priestorom, nad ktorým má štát výhradnú jurisdikciu, v etológii zase predstavuje priestor, nad ktorým má určitý organizmus dominanciu a kontrolu (Gregory et al. 2009: 746; Shah 2012: 58). Pokiaľ hovoríme o regiónoch, môžeme za teritóriá považovať tie, v ktorých je realizovaný určitý stupeň teritoriálnej administrácie, tj. územnej správy, riadenia (pre bližšiu definíciu územnej správy pozri Wilde 2008: 21). Teritoriálne povedomie teda zahŕňa

[4] Vo vzťahu k subštátnym regiónom.

[5] Pred časom som mal možnosť byť účastný na regionálnej výchove na základnej škole v Liptovskom Jáne, kde som pripravoval pre žiakov študijné materiály o tejto obci. Môj výskum ukázal, že obyvatelia Liptovského Jána majú v porovnaní s obyvateľmi ostatných obcí na Liptove vysoké lokálne povedomie, čo by mohlo byť čiastočne spôsobené dobre zvládnutou regionálnou výchovou obyvateľstva.

aj identifikáciu obyvateľstva so správnym aparátom (a inštitucionálnym tvarom regiónu všeobecne), ktorého výkonnosť má spravidla na mieru povedomia vplyv. Aj v prípade obcí možno očakávať vyššiu mieru lokálneho povedomia tam, kde existuje spokojnosť obyvateľov s činnosťou miestnej územnej samosprávy a s jej reflexiou cieľov a hodnôt lokálnej spoločnosti.

Miera lokálneho povedomia na základe analýzy užívateľských profilov na sociálnej sieti – metodická poznámka

Mieru lokálneho povedomia obyvateľov severného Slovenska som skúmal na základe obsahovej analýzy profilov jednotlivých užívateľov sociálnej siete (Facebook). Použil som konceptuálnu analýzu, sledovaná bola frekvencia výskytu konkrétnych slov, resp. slovných spojení v súbore, ktorý bol reprezentovaný množinou všetkých osobných profilov vytvorených na sociálnej sieti.[6] Slovami, resp. slovnými spojeniami, ktorých frekvenciu výskytu som sledoval, boli názvy obcí severného Slovenska, nachádzajúce sa v kolonke „žije v" osobných profilov užívateľov sociálnej siete.[7] Záujmové územie severného Slovenska bolo vymedzené ako územie Žilinského samosprávneho kraja a Prešovského samosprávneho kraja (ďalej len ŽSK a PSK), v rámci ktorého sa nachádza 980 obcí (315 v ŽSK a 665 v PSK, pokiaľ nerátame bývalý vojenský obvod Javorina, zrušený v roku 2011).[8] Z dôvodu časovej náročnosti analýzy a tiež kvôli technickým parametrom webovej sociálnej siete bola sledovaná miera lokálneho povedomia v obciach s menej než 6 tisíc obyvateľmi (celkom 948 obcí, 299 v ŽSK a 649 v PSK). Samotná analýza profilov bola realizovaná v období 5.–14. decembra 2012 (ŽSK) a 14. decembra 2012 – 10. januára 2013 (PSK),

[6] Asi najstručnejšou definíciou obsahovej analýzy je, že sa jedná o kvantitatívnu metódu výskumu charakteristík správ rôzneho druhu, ktoré sú súčasťou medziľudskej komunikácie (Neuendorf – Skalski 2009: 203). V rámci predkladanej štúdie som analyzoval komunikáciu na sociálnej sieti, pričom som sa zaujímal o charakter jednotlivých osobných profilov. Ako konštatujú Neuendorf a Skalski (2009: 204), obsahová analýza nebola v minulosti používaná na výskum identít príliš často (napr. Laitin 1998; Dragojević 2008; Juan 2010; Simon – Huigen – Groote 2010). Jej výhodou však je, napr. na rozdiel od dotazovania, odstup výskumníka od subjektu, ktorý je nositeľom identity, vďaka čomu je eliminovaný „efekt morčaťa".

[7] Na základe frekvencie výskytu názvov regiónov v textoch skúmali regionálnu identitu aj Simon, Huigen a Groote (2010).

[8] Severné Slovensko som zvolil za záujmové územie z dôvodu môjho predošlého odborného zamerania na túto oblasť (napr. Nikischer – Madziková 2011; Nikischer 2012, 2013a), navyše je sever Slovenska rozmanitý z hľadiska veľkostnej štruktúry obcí a predstavuje oblasť zahŕňajúcu viacero kultúrno-historických (tradičných) regiónov na relatívne vysokom stupni inštitucionalizácie.

zber údajov za prvú a poslednú obec tak delil časový úsek približne jedného kalendárneho mesiaca, vplyv času zberu údajov za konkrétne obce na konečný ukazovateľ miery lokálneho povedomia ich obyvateľstva preto možno považovať za minimálny.

Ako každá metóda, pomocou ktorej získavame údaje a informácie, aj obsahová analýza Ako každá metóda, pomocou ktorej získavame údaje a informácie, aj obsahová analýza osobných profilov má z pohľadu výskumu lokálneho povedomia svoje výhody i nedostatky. Najvýraznejším argumentom, ktorý hovorí v prospech jej použitia (a ktorý z môjho pohľadu prevyšuje všetky ostatné „proti") je skutočnosť, že neexistuje žiadny iný spôsob, ako skúmať mieru lokálnej identity vo väčšom počte obcí zároveň. Iste, mieru lokálneho povedomia možno hodnotiť na základe sledovania určitých indikátorov, akými sú napr. podiel rodákov na celkovom počte obyvateľov obce alebo volebná účasť vo voľbách do obecných zastupiteľstiev. Môžeme sledovať starostlivosť o životné prostredie v obci, účasť na miestnych športových podujatiach, existenciu rôznych obecných spolkov a podobne, vždy sa však bude jednať (na rozdiel od priamej identifikácie s obcou v osobnom profile, ktorý reprezentuje osobnú identitu užívateľa[9]) iba o domnelé prejavy lokálneho povedomia, resp. jeho určitej hladiny. Odhliadnúc od pozorovania určitých prejavov lokálnej identity obyvateľstva v rámci jeho aktivít, môžeme mieru povedomia skúmať aj pomocou dotazovania, kedy sa jednotlivcov na ich vzťah k danej územnej jednotke priamo pýtame. Pri realizácii extenzívnych dotazníkových prieskumov však nebudeme nikdy schopní zahrnúť do nášho výskumu väčšie množstvo obcí (museli by sme skúmať aspoň kvázi-reprezentatívnu vzorku za každú obec, čo by bolo z hľadiska finančnej a časovej náročnosti výskumu ťažko realizovateľné), intenzívne hĺbkové rozhovory sú zas, na rozdiel od výskumu lokálneho povedomia jednotlivca, na výskum miery lokálneho povedomia obyvateľstva určitého územia nevhodné.

Prezentovaná metóda má pochopiteľne i niekoľko slabín. Za prvé, zraku výskumníka sú prístupné iba tie informácie, ktoré užívateľ sociálnej siete zdieľa so všetkými ostatnými užívateľmi ako verejné. Nie je teda možné identifikovať všetkých užívateľov, ktorí proklamujú svoju lokálnu identitu. Keď však berieme do úvahy súbor všetkých užívateľov sociálnej siete za konkrétnu obec, je pravdepodobné, že pomer tých, čo verejne zdieľajú/nezdieľajú svoj profil, bude

[9] Aj Donathová a Boydová (2004: 73) zdôrazňujú, že verejná manifestácia vzťahov a prepojení (napr. prepojenia osobnej identity jednotlivca s identitou obce) na webových sociálnych sieťach je jasným potvrdením konkrétnej identity.

v jednotlivých obciach podobný.[10] Čiastočne by však mohli byť výsledky výskumu skleslené v prípade existencie výraznejších rozdielov vo vekovej štruktúre užívateľov internetu medzi jednotlivými obcami, O'Brienová a Torresová (2012: 80) napríklad demonštrovali, že staršie generácie verejne uvádzajú (zdieľajú) na Facebooku svoju rodnú obec v nižšej miere než mladšie (v priemere ju verejne zdieľa asi 70,6 % všetkých užívateľov Facebooku, medzi užívateľmi do 21 rokov zhruba 73 % a medzi užívateľmi nad 30 rokov asi 61 % osôb). Staršie osoby majú preukázateľne vyšší sklon k ochrane osobných údajov (podobne McAndrew – Jeong 2012: 2360), avšak na druhej strane sú často limitované svojimi slabšími internetovými zručnosťami a neraz si na Facebooku nastaviť ochranu súkromných údajov svojpomocne nedokážu, aj preto nie sú medzigeneračné rozdiely vo verejnom zdieľaní údajov až také priepastné.

Ďalší problém súvisí s tým, že užívateľ konta do kolonky „žije v" svoju príslušnosť k obci nevypisuje, ale priraďuje do tejto kolonky obec spomedzi tých obcí, ktoré majú takisto vytvorený svoj profil na Facebooku. Keď nemá konkrétna obec na sieti vytvorený svoj profil (musí to byť profil v kategórii „miesto"), nemôže užívateľ v hlavičke svojho osobného profilu vyjadriť svoju príslušnosť k nej. Preto bola miera lokálneho povedomia obyvateľstva zisťovaná iba v obciach, ktoré disponujú vlastným profilom, kde je obec uvádzaná pod svojím oficiálnym názvom (požiadavku nespĺňalo 61 prevažne menších obcí).[11] Výnimočná nebýva ani situácia, keď majú dve obce s rovnakým alebo veľmi podobným názvom vytvorený na Facebooku iba jeden profil. Potom nie je možné v rámci analýzy rozlíšiť, s ktorou obcou sa konkrétny užívateľ identifikuje. Tieto obce (celkom 28 obcí) neboli do analýzy lokálneho povedomia zahrnuté.[12] Miera lokálneho povedomia tak bola nakoniec analyzovaná v 859 obciach (čo predstavuje 87,7 % všetkých obcí v záujmovom území).

[10] Výsledky výskumu ukázali, že v priemere verejne manifestuje svoju lokálnu identitu na sociálnej sieti asi 10 % obyvateľov obce ovládajúcich prácu s internetom, čo je pomerne veľká časť základného súboru, tj. všetkých obyvateľov obce. Túto vzorku však ani napriek jej pomerne veľkému rozsahu nemôžeme považovať za úplne reprezentatívnu. Keďže medzi používateľov Facebooku patria najmä osoby do 35 rokov (Website Studio Technologies 2013), predstavujú výsledky analýzy predovšetkým mieru lokálneho povedomia mladších obyvateľov jednotlivých obcí.

[11] Nakoľko bolo cieľom výskumu zistiť mieru identifikácie obyvateľov so svojimi obcami, do úvahy nebolo brané, pokiaľ sa užívateľ soc. siete identifikoval s obecnou časťou, ktorá mala vytvorený profil (napr. ak sa obyvateľ obce Maršová-Rašov identifikoval s Rašovom). Drobné odchýlky v názvoch profilov obcí (napr. chýbajúca diakritika, Myslina – Myślina, Brezovica – Brezovica nad Torysou a pod.) či nesprávne uvedenie krajskej príslušnosti obce boli tolerované. Pokiaľ došlo k ojedinelému prípadu, že jedna obec mala vytvorených viac profilov, do úvahy boli brané všetky z nich.

[12] Špecifickým prípadom je profil obce Havaj, ktorú si mnohí zahraniční užívatelia zamieňajú za americký štát Hawaii a identifikujú sa s ňou.

V neposlednom rade bolo potrebné z analýzy vylúčiť veľké množstvo užívateľských profilov, ktoré nespĺňali podmienku „ľudského" profilu (profily, ktoré patrili firmám, záujmovým kolektívom, zvieratám či neživým veciam) a nebolo možné vnímať proklamáciu lokálnej príslušnosti v nich ako prejav lokálneho povedomia, v týchto prípadoch boli profily skôr snahou o reklamu či popularizáciu. Rodinný profil bol braný do úvahy ako profil jednotlivca, keďže manifestácia lokálnej identity v ňom je vždy dielom iba jednej osoby, profilov tohto typu však bolo minimum. Do analýzy tiež neboli zaradené nepočetné profily užívateľov, ktorí na základe obsahu profilu nepochybne neprebývali v slovenských obciach, s ktorými sa identifikovali (títo užívatelia nepoužívali slovenský jazyk, latinku, mali cudzokrajné mená, ich fyziognómia nevykazovala europoidné črty, pracovali, príp. študovali v ďalekom zahraničí, nemali žiadnych priateľov so slovenskými menami, resp. priateľov, ktorí by mali niečo spoločné so Slovenskom a pod.).

Absolútny počet užívateľov sociálnej siete, ktorí sa identifikovali s danou obcou, bol neskôr daný do pomeru k počtu obyvateľov obce, ktorí podľa SODB 2011 ovládajú prácu s internetom.[13] Každej obci tak bol priradený ukazovateľ miery lokálneho povedomia (ďalej aj ako URP), určený percentuálnym podielom obyvateľov obce, ktorí manifestovali svoju lokálnu identitu vo svojom osobnom profile, na obyvateľoch obce ovládajúcich prácu s internetom.

Pri takto skonštruovanom ukazovateli však vyvstáva otázka, nakoľko je naprieč jednotlivými obcami podobný pomer medzi obyvateľmi ovládajúcimi prácu s internetom a disponujúcimi profilom na Facebooku a obyvateľmi, ktorí síce prácu s internetom ovládajú, ale užívateľským profilom nedisponujú. Aj keď možno predpokladať v jednotlivých obciach podobné hodnoty tohto pomeru (nakoľko je napr. rozličná veková a vzdelanostná štruktúra obyvateľstva jednotlivých obcí do istej miery zohľadnená už zapracovaním štatistiky internetovej gramotnosti), dozaista v ňom existujú medzilokálne rozdiely vyplývajúce z rozdielnej sociálnej skladby (štruktúry) tej časti populácie sledovaných obcí, ktorá ovláda prácu s internetom. Niektoré sociálne kategórie sú komunikatívnejšie než iné a majú vyššiu potrebu byť v kontakte s inými ľuďmi alebo vyhľadávať nových priateľov – a práve komunikácia, vyššia potreba byť v kontakte s okolitým svetom a túžba hľadať si nových známych sú primárnymi impulzmi, ktoré vedú ľudí k používaniu sociálnych sietí (Donath – Boyd 2004: 71, 77–78;

[13] Obyvatelia, ktorých internetovú gramotnosť sa v SODB 2011 nepodarilo zistiť, boli pomocou interpolácie proporcionálne rozdelení medzi tých, čo ovládajú/neovládajú prácu s internetom.

Sheldon 2008: 39, 50; Mansumitrchai – Park – Chiu 2012: 138). Štúdie Eszter Hargittaiovej (Hargittai 2008: 283285) či Dugganovej a Brennerovej (Duggan – Brenner 2013: 23, 8) ukazujú, že pohlavie, vek, socioekonomický status, etnicita, vzdelanie rodičov či mestský, resp. vidiecky pôvod užívateľa internetu môžu byť spojené s jeho sklonom k používaniu danej webovej sociálnej siete. Realizované štúdie často zdôrazňujú skutočnosť (čo možno čiastočne pripísať aj dobovému záujmu o gender), že spomedzi používateľov internetu podstatne častejšie využívajú sociálne siete ženy než muži, pretože sú viac interpersonálne orientované (Jackson et al. 2001: 368, 374; Hargittai – Shafer 2006: 436; Hargittai 2008: 285; McAndrew – Jeong 2012: 2359, 2364; Duggan – Brenner 2013: 2).[14] Tento fakt by vzhľadom na podobný pomer žien a mužov v jednotlivých obciach zrejme nemal mať vyšší vplyv na skreslenie výsledkov, aj keď pomer žien a mužov v rámci internetovo gramotnej časti populácie jednotlivých obcí ostáva otázny.

Viac môžu byť výsledky výskumu ovplyvnené rozdielnou vekovou štruktúrou používateľov internetu v jednotlivých obciach, mladší užívatelia internetu totiž používajú Facebook podstatne častejšie než tí vo vyšších vekových kategóriách (Hargittai 2008: 279; McAndrew – Jeong 2012: 2364; Duggan – Brenner 2013: 8). Dugganová a Brennerová (l.c.) zistili, že používatelia internetu vo veku 18–29 rokov využívajú Facebook takmer trojnásobne častejšie ako užívatelia internetu nad 65 rokov. A odhliadnúc od internetovej gramotnosti, až 78,7 % užívateľov Facebooku tvoria na Slovensku osoby mladšie než 35 rokov (Website Studio Technologies 2013). Z uvedeného (pri užívateľoch internetu vo vyššom veku je nižšia pravdepodobnosť, že budú mať vytvorený profil na Facebooku, a zároveň je nižšia pravdepodobnosť, že budú mať informácie o mieste svojho bydliska zverejnené pre všetkých užívateľov sociálnej siete) je zrejmé, že oblasti a obce s vyšším podielom internetovo gramotného obyvateľstva vo vyššom veku môžu byť použitím ukazovateľa URP „znevýhodnené“ a môžu vykazovať o niečo nižšiu mieru lokálneho povedomia. Identifikovať tieto obce, resp. oblasti však nie je na základe existujúcich štatistík možné, aj keď sa možno domnievať, že do istej miery kopírujú oblasti s vysokým podielom staršieho obyvateľstva na celkovej populácii. Z vyššie uvedených štatistík tiež vyplýva, že ďalej prezentované výsledky analýzy vyjadrujú predovšetkým mieru lokálneho povedomia mladších obyvateľov severného Slovenska.

[14] K 6. marcu 2013 tvorili na Slovensku 52 % používateľov Facebooku ženy a 48 % muži (Website Studio Technologies 2013).

Nakoniec treba poznamenať, že identifikácia s konkrétnou obcou na sociálnej sieti má charakter dichotomickej premennej (identifikácia s obcou – 1, „neidentifikácia" – 0). Podobný charakter majú všetky prepojenia na Facebooku, aj Zhao et al. (2012: 89) zdôrazňujú, že vzťahy na Facebooku majú binárny status, ktorý nič nevypovedá o ich kvalite, respektíve intenzite. Aj v rámci tejto štúdie je každý vzťah užívateľ – obec vyjadrený pomocou identifikácie na sociálnej sieti chápaný ako rovnocenný, pričom skutočná miera lokálneho povedomia jednotlivých užívateľov rovnaká určite nie je. Rovnaký vzťah nemajú k svojim obciam ani tí obyvatelia, ktorí sa s nimi na Facebooku neidentifikujú – nemožno sa domnievať, že všetci títo ľudia nemajú k svojej obci žiadny („nulový") vzťah.

Priestorová diferenciácia miery lokálneho povedomia na severnom Slovensku

Mieru lokálneho povedomia obyvateľov jednotlivých obcí severného Slovenska na základe analýzy profilov užívateľov sociálnej siete predstavujú obrázky 1 (ŽSK) a 2 (PSK). Na sociálnej sieti verejne vyjadruje svoju lokálnu identitu v priemere takmer 10 % obyvateľov obcí, u ktorých sa predpokladá internetová gramotnosť. Pri pohľade na krajskú úroveň dosahuje ukazovateľ miery lokálneho povedomia obyvateľov v oboch sledovaných krajoch takmer totožné hodnoty – priemerný URP za obce Žilinského kraja má hodnotu 9,69 %, za obce Prešovského kraja 9,66 %. Z mezoregionálneho pohľadu sa tak miera lokálneho povedomia v západnej a východnej časti severného Slovenska javí byť takmer rovnaká, čo súhlasí s výsledkami získanými analýzou dát pochádzajúcich z prieskumu ISSP 2003 „Národná identita II" (ISSP Research Group 2012).[15] Podľa nich je z celoštátneho pohľadu práve v Žilinskom a Prešovskom kraji najvyššia miera identifikácie obyvateľstva so svojou obcou. Aj podľa výsledkov prieskumu ISSP je pri porovnaní oboch krajov mierne vyššia miera povedomia v Žilinskom kraji[16] (Nikischer 2013b: 251). Vysoká miera lokálneho povedomia na severe Slovenska môže byť vysvetlená slovami Bitušíkovej (2002: 43), ktorá tvrdí, že pre

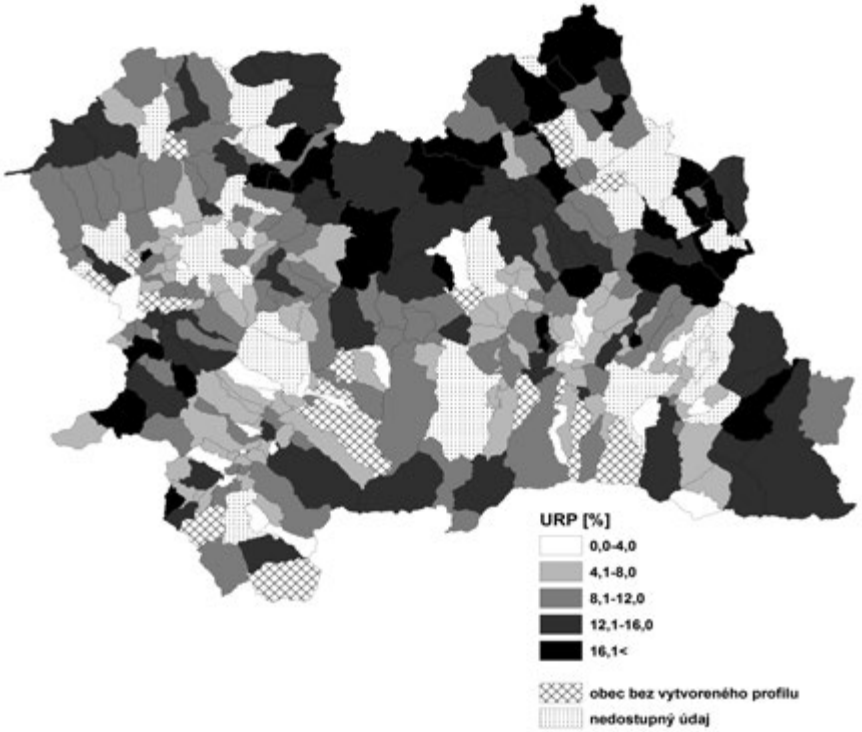
[15] V rámci prieskumu ISSP 2003 odpovedali respondenti na otázku v znení: „Ako blízky vzťah máte k vášmu mestu alebo obci?" Na výber mali päť možných odpovedí, mohli uviesť, že k svojej obci majú „veľmi blízky", „blízky", „nie veľmi blízky" alebo „vôbec žiadny" vzťah, rovnako mohli odpovedať „neviem".

[16] Veľmi blízky vzťah k svojej obci deklarovalo 52,0 % respondentov zo ŽSK, veľmi blízky alebo blízky vzťah vyjadrilo 92,5 % opýtaných. Podobný vzťah vyjadrilo 47,9 %, resp. 90,5 % respondentov z PSK (Nikischer 2013b: 251).

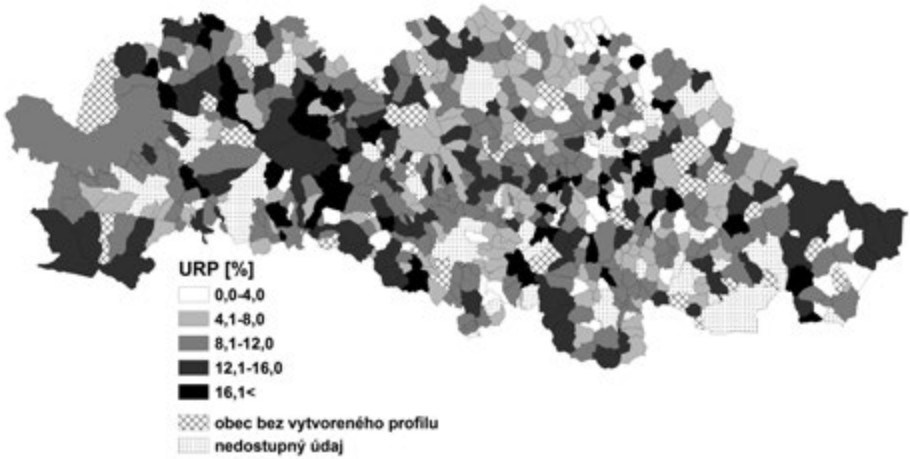
horské regióny, kde boli vždy životné podmienky tvrdšie ako v nižšie položených oblastiach, je charakteristická značná solidarita v rámci lokálnej spoločnosti, vzájomná výpomoc medzi susedmi a rodinami a nižšia sociálna diferenciácia. Inými slovami, horské regióny sú charakteristické silnými lokálnymi väzbami.

Z obrázkov 1 a 2 je zrejmé, že v niektorých užšie vymedzených oblastiach dosahuje URP vyššie hodnoty než v iných, pri pohľade na nižšiu regionálnu úroveň možno pozorovať pomerne výrazné medziregionálne disparity v miere lokálneho povedomia. Mieru povedomia za kultúrno-historické (tradičné) regióny (viď obr. 3) severného Slovenska popisuje tabuľka 1, mieru lokálneho povedomia za okresy severného Slovenska tabuľka 2. Najvyššia miera lokálneho povedomia bola zaznamenaná na Kysuciach a na Orave, v rámci PSK na Spiši, teda v regiónoch s vyšším zastúpením väčších obcí v sídelnej štruktúre. Výsledky analýzy ukázali, že v rámci severného Slovenska sa obyvatelia väčších obcí so svojou obcou identifikujú vo väčšej miere než obyvatelia tých menších – existuje priama úmera medzi hodnotou URP a veľkosťou obce. Tento fakt potvrdzuje tabuľka 3, ktorá dokladá aj skutočnosť, že závislosť miery lokálneho povedomia na veľkosti obce je výraznejšia v ŽSK. Avšak ako už bolo naznačené, obce s vyšším podielom internetovo gramotného obyvateľstva vo vyššom veku sú pri použití ukazovateľa URP z pohľadu výslednej miery lokálneho povedomia znevýhodnené. Možno predpokladať, že tento podiel je vyšší v obciach s vyšším podielom staršieho obyvateľstva, ktorý je vo všeobecnosti typický práve pre populačne menšie obce. I keď sa domnievam, že rozdiely vo vekovej štruktúre internetovo gramotných obyvateľov jednotlivých obcí nie sú vysoké, nepochybne existujú a spôsobujú určitú systematickú chybu vo výskume.

Pozn.: Zobrazené rozdelenie Slovenska na tradičné regióny bolo v štúdii použité ako podklad pre definovanie regionálnej príslušnosti jednotlivých obcí severného Slovenska (viď tab. 1). Treba ho však vnímať iba ako jednu z početných alternatív delenia územia Slovenska na tradičné regióny. Mnohé z týchto regiónov majú totiž značne variabilný územný tvar, i keď toto konštatovanie platí predovšetkým pre tradičné regióny mimo záujmového územia severného Slovenska (regióny ako Kysuce, Orava, Turiec, Liptov či Zamagurie patria medzi tradičné regióny s najvyvinutejším teritoriálnym tvarom). Navyše neexistuje ani exaktná definícia „tradičného regiónu“, pri heuristike dostupných zdrojov sa stretávame s rozličnými zoznamami tradičných regiónov Slovenska. Rozdelenie Slovenska na jednotlivé tradičné regióny je však vždy diskutabilné najmä v jeho juhozápadnej časti. Zdroj: Kolektív autorov (2005), Slimák (2007), vlastné úpravy.



Obrázok 1: **Miera lokálneho povedomia v obciach Žilinského samosprávneho kraja**



Obrázok 2: **Miera lokálneho povedomia v obciach Prešovského samosprávneho kraja**

Tradičný región	Priemerný URP obcí [%]	Št. odchýlka URP obcí od priemeru [%]	Priemerný počet obyvateľov sledovaných obcí	Priemerný počet internetovo gramotných obyvateľov v sledovaných obciach
Horné Považie	9,44	3,91	1477,0	921,9
Kysuce	12,03	3,29	2156,4	1249,3
Orava	12,68	4,18	1559,4	988,4
Liptov	8,51	4,33	790,4	482,6
Turiec	7,31	3,78	630,4	385,9
Spiš	10,95	3,84	1260,4	638,1
Zamagurie	10,24	5,45	484,8	289,9
Šariš	9,37	4,49	660,8	351,6
Horný Zemplín	9,41	4,81	543,8	278,5

Tabuľka 1: **Miera lokálneho povedomia v tradičných regiónoch severného Slovenska**

Obrázok 3: **Tradičné regióny Slovenska**

V kultúrne a geograficky príbuzných regiónoch (a vo väčšine prípadov aj s podobnou veľkostnou štruktúrou obcí) boli zistené aj podobné hodnoty URP (tab. 1). Na ich základe je možné vyčleniť štyri dvojice tradičných regiónov, ktorých obyvateľstvo vykazuje podobnú mieru lokálneho povedomia – Kysuce a Oravu, Liptov a Turiec, Spiš a Zamagurie, Šariš a Horný Zemplín. Severozápadné

periférne regióny s vysokým zastúpením väčších obcí v sídelnej štruktúre Kysuce a Orava vykazujú najvyššiu mieru lokálneho povedomia v rámci celého severného Slovenska. Obyvatelia kultúrno-historicky a geograficky blízkych regiónov Spiša a Zamaguria zas vykazujú najvyššiu mieru lokálneho povedomia v PSK. Hodnoty URP sú za oba sledované regióny podobné, a to aj napriek tomu, že priemerná veľkosť sledovaných obcí Zamaguria bola viac než dvakrát menšia než v prípade Spiša. Takmer rovnakú mieru lokálneho povedomia má obyvateľstvo regiónov severovýchodného Slovenska – Šariša a Horného Zemplína. Najnižšia miera povedomia bola zistená v kotlinových regiónoch Liptov a Turiec, v ktorých sídelnej štruktúre je podobne ako v prípade Šariša a Horného Zemplína veľké zastúpenie malých obcí. Hodnoty z tabuliek 1 a 3 ukazujú, že v menších obciach je vyššie lokálne povedomie na severovýchode Slovenska, zatiaľ čo v obciach nad tisíc obyvateľov je vyššie lokálne povedomie na severozápade. Pri pohľade na ešte menšie územné jednotky, okresy, z analýzy profilov vyplýva, že obyvatelia oravských okresov Námestovo a Tvrdošín manifestujú svoju lokálnu identitu takmer dvakrát častejšie než obyvatelia turčianskych okresov Martin a Turčianske Teplice.

Okres (kraj)	Priemerný URP obcí [%]	Okres (kraj)	Priemerný URP obcí [%]	Okres (kraj)	Priemerný URP obcí [%]
Bytča (ŽSK)	10,01	Turč. Teplice (ŽSK)	7,36	Prešov (PSK)	9,41
Čadca (ŽSK)	12,68	Tvrdošín (ŽSK)	13,97	Poprad (PSK)	9,58
Dolný Kubín (ŽSK)	10,67	Žilina (ŽSK)	9,34	Sabinov (PSK)	11,91
Kysucké N. Mesto (ŽSK)	11,08	Bardejov (PSK)	8,41	Svidník (PSK)	8,36
Lipt. Mikuláš (ŽSK)	7,95	Humenné (PSK)	9,57	Stará Ľubovňa (PSK)	11,18
Martin (ŽSK)	7,28	Kežmarok (PSK)	11,01	Stropkov (PSK)	8,99
Námestovo (ŽSK)	14,05	Levoča (PSK)	11,46	Snina (PSK)	9,47
Ružomberok (ŽSK)	9,70	Medzilaborce (PSK)	8,83	Vranov n. Topľou (PSK)	9,67

Tabuľka 2: **Miera lokálneho povedomia v okresoch severného Slovenska**

Žilinský kraj		Prešovský kraj		severné Slovensko spolu	
Veľkostná kategória obce [počet obyvateľov] (n obcí)	Priemerný URP obcí [%]	Veľkostná kategória obce [počet obyvateľov] (n obcí)	Priemerný URP obcí [%]	Veľkostná kategória obce [počet obyvateľov] (n obcí)	Priemerný URP obcí [%]
< 150 (23)	4,31	< 150 (111)	7,55	< 150 (134)	6,99
151–300 (32)	8,11	151–300 (97)	9,12	151–300 (129)	8,87
301–500 (33)	8,04	301–500 (118)	10,19	301–500 (151)	9,72
501–1000 (71)	9,75	501–1000 (134)	10,27	501–1000 (205)	10,09
1001–2500 (82)	11,05	1001–2500 (94)	10,62	1001–2500 (176)	10,82
2501 < (36)	12,87	2501 < (28)	11,51	2501 < (64)	12,28

Tabuľka 3: **Miera lokálneho povedomia v obciach severného Slovenska v závislosti od ich veľkostnej kategórie**

Výsledky prieskumu ISSP 2003 naznačujú, že na Slovensku sa v najväčšej miere so svojou obcou identifikujú obyvatelia obcí s dvoma až desiatimi tisíckami obyvateľov, pričom v obciach do dvetisíc obyvateľov je miera povedomia o čosi nižšia.[17] K podobným výsledkom som dospel aj na základe analýzy osobných profilov, v obciach do 2 tisíc obyvateľov dosahuje URP priemernú hodnotu 9,4 % a v prípade obcí od 2 do 6 tisíc obyvateľov až 12,1 %. Keď rozdelíme sledované obce na základe ich štatútu na vidiecke obce a mestá, URP dosahuje na vidieku priemernú hodnotu 9,6 % a v mestách 14,6 %. Treba však podotknúť, že medzi pozorovanými obcami bolo iba deväť menších miest, pričom viaceré z nich majú menší počet obyvateľov než niektoré najväčšie sledované vidiecke obce.[18] Práve v malých mestách by mohol štatút mesta pôsobiť ako faktor zvyšujúci mieru povedomia, tento predpoklad však nemožno z dôvodu malého počtu pozorovaní potvrdiť.

Pokiaľ ide o maximálne a minimálne hodnoty URP za jednotlivé obce, nebol zaznamenaný vyšší výskyt extrémnych hodnôt, čo dokladajú aj príbuzné hodnoty

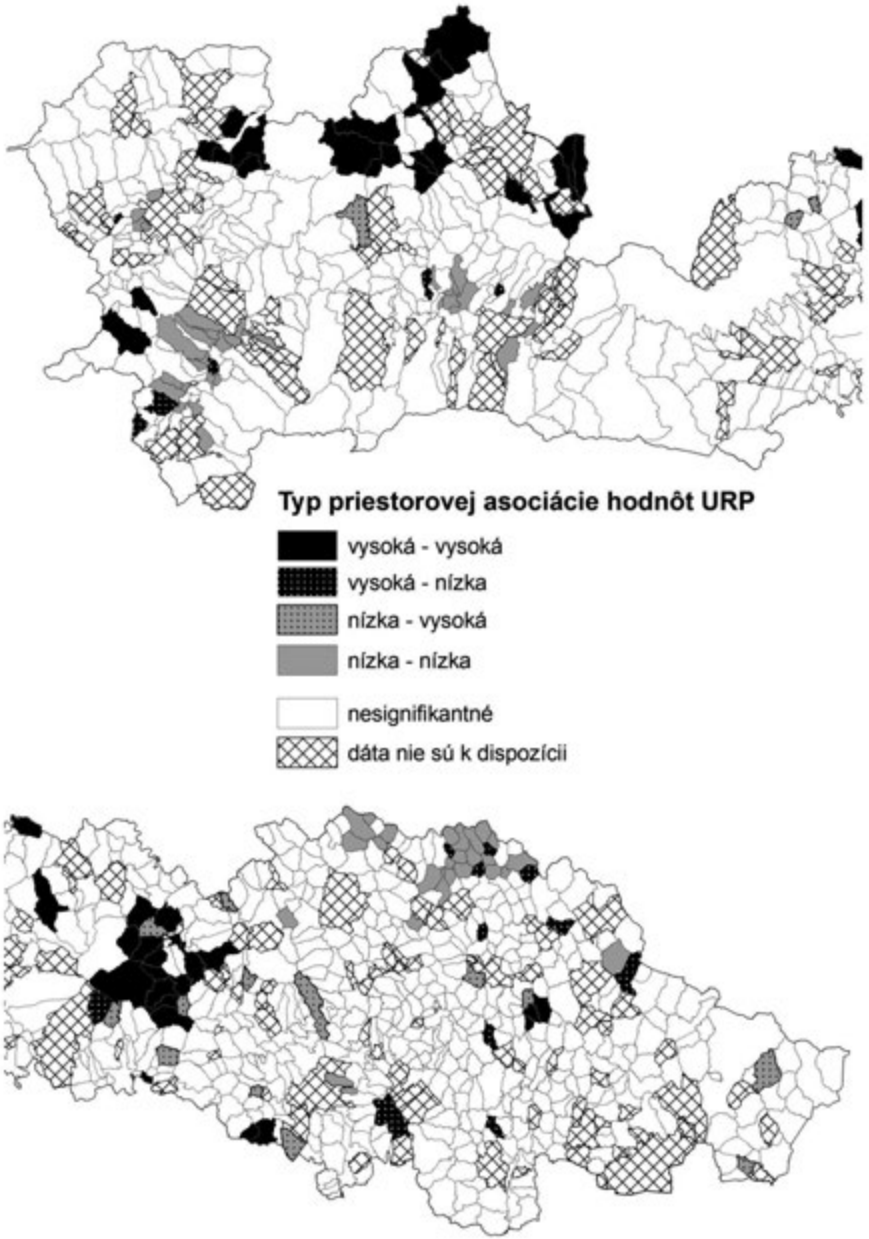
[17] Veľmi blízky vzťah k svojej obci uviedlo 51,1 % respondentov z obcí do dvetisíc obyvateľov, veľmi blízky alebo blízky vzťah deklarovalo 92,0 % opýtaných. Rovnaký vzťah k svojej obci vyjadrilo 52,2 %, resp. 92,8 % respondentov z obcí s 2 až 10 tisíc obyvateľmi (Nikischer 2013b: 252).

[18] Najväčšou obcou, v rámci ktorej bola analyzovaná miera lok. povedomia obyvateľov, bolo mesto Rajec (5 860 obyv.), najväčšou vidieckou obcou bola Oščadnica (5 628 obyv.). Sledovaná bola aj najmenšia slovenská obec Príkra s ôsmimi obyvateľmi (SODB 2011).

aritmetického priemeru URP obcí (9,7 %) a mediánu (9,4 % – napr. obec Klokočov, Vyšný Komárnik, Lomné, Beloveža). Pochopiteľne, v niektorých malých obciach, s ktorými sa na sociálnej sieti neidentifikovala žiadna osoba, dosahoval URP úroveň 0 %. V prípade malých obcí tiež postačovalo, aby sa na sociálnej sieti s nimi identifikovalo niekoľko málo jednotlivcov a URP v nich dosiahol pomerne vysoké hodnoty. Pri vyšších veľkostných kategóriách obcí boli hodnoty rozptylu URP nižšie. Vôbec najvyššia miera lokálneho povedomia bola zaznamenaná v obci Suchá Dolina v okrese Prešov – URP 25,5 %, hodnoty URP prekročili hranicu 20 % ešte v prípade ďalších 12 obcí (spomedzi nich mala nad 2 tisíc obyvateľov iba obec Sihelné). Vysoká miera lokálneho povedomia bola zaznamenaná v obciach slovensko-poľského pohraničia na Kysuciach a na Orave, na kysucko-oravskom pomedzí, vo východnej časti Spiša a Levočských vrchov spolu s priľahlou časťou okresu Sabinov a čiastočne aj v Rajeckej kotline. Nízka miera lokálneho povedomia bola naopak zistená v obciach ležiacich v Turčianskej, Liptovskej a Žilinskej kotline, v severnej časti Šariša či v obciach nachádzajúcich sa v blízkosti veľkých miest všeobecne (obr. 1, 2 a 4).

Priestorové zhluky obcí vykazujúcich vysokú alebo nízku mieru lokálneho povedomia, vytvorené na základe analýzy LISA, sú znázornené na obrázku 4, na ktorom možno tiež pozorovať výskyt extrémnych hodnôt v lokálnom kontexte.[19] Pri obciach s extrémnymi hodnotami URP vzhľadom k ostatným obciam v oblasti možno predpokladať existenciu extraordinárnych faktorov vplývajúcich na mieru lokálneho povedomia. Takýchto faktorov môže byť nespočetné množstvo, niektoré už boli spomenuté v teoretickej časti štúdie, ako napr. spokojnosť s výkonom miestnej samosprávy, adekvátna pedagogika priestoru, vhodne zvolený symbolický tvar obce a pod. Dopad posledného menovaného faktora na mieru lokálneho povedomia je značný, nízke hodnoty URP boli napríklad namerané v obciach, ktorých názov je zložený z miestnych častí (napr. Súľov-Hradná), takéto obce vo väčšine prípadov ani nemali vytvorený profil na sociálnej sieti (Maršová-Rašov, Belá-Dulice, Lietavská Svinná-Babkov a pod.), prípadne mali profil vytvorené iba samotné miestne časti. V podobných prípadoch sa obyvateľstvo často identifikuje skôr s miestnou časťou než so samotnou obcou.

[19] Analýza LISA (*local indicators of spatial association*) umožňuje zobrazenie oblastí s nadpriemernými a podpriemernými hodnotami URP a rovnako identifikáciu obcí, pri ktorých sa hodnota URP výrazne líši od hodnôt URP nameraných v okolí. Obce s nízkymi hodnotami URP, ktoré ležia v oblastiach s vysokými hodnotami URP, sú na obrázku 4 označené ako „nízka – vysoká"; obce s vysokými hodnotami URP ležiace v oblastiach s nízkymi hodnotami ukazovateľa nesú označenie „vysoká – nízka" (bližšie Spurná 2008). Analýza bola vypracovaná v programe ArcMap 9.3.



Obrázok 4: **Priestorová asociácia obcí severného Slovenska na základe miery lokálneho povedomia**

Na nízku mieru povedomia obyvateľov týchto obcí má vplyv aj skutočnosť, že väčšinou ide o nedávno vzniknuté obce, ktorých identita nebola doposiaľ pretavená do silnejšieho lokálneho povedomia. Opačný prípad predstavuje obec s dlhou históriou Granč-Petrovce, v ktorej bola zistená vysoká hodnota URP.

Vo všeobecnosti vykazovalo nízku mieru lokálneho povedomia obyvateľstvo obcí, ktoré sa nachádzajú v užšom zázemí väčších miest (Teriakovce, Divinka, Závažná Poruba, Bystrička, Ovčiarsko, Hôrky a pod.), pričom bol tento jav pozorovaný aj pri väčších obciach, kde sa predpokladali vyššie hodnoty URP (Višňové, Veľký Šariš, Ľubotice atď.). Sféra vplyvu sídelného centra vyššieho rádu sa tak podľa všetkého prejavuje aj v miere lokálneho povedomia, kde väčšie centrum pôsobí na svoje užšie zázemie ako „vysávač" tohto povedomia. Faktor „veľkého suseda" sa prejavuje aj v bežnom živote, keď jednotlivci manifestujú svoju lokálnu identitu prostredníctvom vyjadrenia príslušnosti k väčším centrám nachádzajúcim sa v relatívnej blízkosti obcí, z ktorých pochádzajú. Dalo by sa povedať, že identity menších sídelných centier sú vo sfére vplyvu identít centier väčších, čo má vplyv na formovanie lokálneho povedomia daného obyvateľstva.

Záverečné poznámky

Napriek tomu, že je obsahová analýza veľmi vhodnou metódou výskumu regionálnych identít, pretože umožňuje zachytiť jednak mieru regionálneho povedomia obyvateľstva a jednak i mieru inštitucionalizácie regiónov a charakter ich identít, jej potenciál v tejto oblasti zostáva naďalej vo veľkej miere nevyužitý. Webové sociálne siete sú dôležitým komunikačným kanálom, ktorý jednotlivci využívajú aj na prezentáciu svojej vlastnej identity, lokálnu identitu nevynímajúc. Na sociálnej sieti Facebook sa užívatelia identifikujú s konkrétnymi obcami, pričom doslova priradia danú obec k svojmu osobnému profilu, ktorý je akousi „výkladnou skriňou" ich osobnej identity. Okrem toho, že je identifikovanie sa užívateľa s danou obcou v profile priamym prejavom jeho lokálneho povedomia, je frekvencia výskytu názvov regiónov v osobných profiloch užívateľov a na sociálnej sieti všeobecne ukazovateľom miery zakotvenia konkrétnych regiónov vo vedomí obyvateľov, možno ju teda považovať aj za ukazovateľ miery inštitucionalizácie daného regiónu (obce).

V štúdii bola na základe obsahovej analýzy užívateľských profilov na sociálnej sieti posudzovaná miera lokálneho povedomia obyvateľov severného Slovenska so zreteľom na jej priestorovú diferenciáciu. Výsledky analýzy ukázali, že miera lokálneho povedomia je vo východnej a západnej časti severného Slovenska

takmer rovnaká, iba mierne vyššiu hodnotu má na západe (ŽSK). Spomedzi tradičných regiónov bola najvyššia miera lokálneho povedomia zaznamenaná na Orave, Kysuciach a na Spiši, najnižšia na Turci a na Liptove. Najväčšie priestorové zhluky obcí typických vysokou mierou lokálneho povedomia sú podľa analýzy v oravskej časti slovensko-poľského pohraničia a v západnej časti okresu Sabinov. Najvýraznejšie asociácie obcí s nízkym lokálnym povedomím sú v centre Liptovskej a Turčianskej kotliny a v severnej časti okresu Svidník. Zaujímavé je, že obyvateľstvo kultúrne a geograficky blízkych regiónov podľa zistených výsledkov vykazuje i podobnú mieru lokálneho povedomia, čo do istej miery svedčí i o validite prezentovaného výskumu.

Konštrukcia ukazovateľa miery lokálneho povedomia zavedeného v prezentovanej štúdii je determinovaná povahou dostupných štatistických údajov a príslušným sociokultúrnym kontextom. Nemožno ju považovať za optimálnu, a to najmä z dôvodu, že ukazovateľ nereflektuje prípadnú odlišnú vekovú štruktúru internetovo gramotných obyvateľov jednotlivých obcí (starší používatelia internetu sú totiž na sociálnych sieťach registrovaní v oveľa menšej miere než mladší). Aj keď rozdiely vo vekovej štruktúre zrejme nie sú výrazné, určite spôsobujú istú systematickú chybu vo výskume. Tá by mohla byť do budúcnosti čiastočne odstránená, pokiaľ by bol počet používateľov Facebooku identifikujúcich sa vo svojom užívateľskom profile s príslušnou obcou daný do pomeru k počtu obyvateľov tejto obce vo veku 35 rokov a menej (prípadne k ešte mladšej skupine obyvateľov obce, aj keď musíme mať na pamäti, že používatelia sociálnych sietí postupne starnú – veková štruktúra používateľov sa mení v čase, rovnako ako sa mení v priestore, naprieč jednotlivými regiónmi). U mladého obyvateľstva totiž možno v dnešnej dobe zároveň predpokladať veľmi vysokú, takmer 100% internetovú gramotnosť. Použitie takto definovaného ukazovateľa by však v prezentovanej štúdii nebolo vhodné, pretože súčasťou mnohých (najmä východoslovenských) obcí ležiacich v záujmovom území sú rozsiahle rómske osady, v ktorých je často agregovaná viac než polovica obyvateľov danej obce. Výraznú väčšinu „obecnej mládeže" v týchto prípadoch predstavujú mladí Rómovia (typickým príkladom je obec Jarovnice), ktorých internetová gramotnosť je blízka nule. Avšak pri analýzach miery povedomia v oblastiach, kde podobné sociokultúrne špecifiká neexistujú, možno použitie spomínaného alternatívneho ukazovateľa odporučiť.

Na záver treba dodať, že je žiaduce venovať väčšiu pozornosť ohromnému množstvu voľne prístupných informácií, ktoré sú ukryté na webových sociálnych sieťach, a to nielen v rámci výskumu identít, ale v sociálno-vednom výskume všeobecne.

Richard Nikischer je sociálny a regionálny geograf, doktorský študent geografie na Přírodovědeckej fakulte UK v Prahe a vedecký pracovník Sociologického ústavu AV ČR. Vo svojej vedeckej práci sa zaoberá predovšetkým vzťahom medzi spoločnosťou a geografickým priestorom. Je autorom viacerých odborných statí dotýkajúcich sa problematiky regionálneho povedomia a identity regiónov. Kontakt: richard.nikischer@soc.cas.cz.

Použitá literatúra

Abdelal, Rawi et al. 2009. „Identity as a Variable." Pp. 1732 in Rawi Abdelal et al. (eds.): *Measuring Identity. A Guide for Social Scientists*. New York: Cambridge UP.

Bendle, Mervyn F. 2002. „The Crisis of Identity in High Modernity." *British Journal of Sociology* 53, 2002, 1: 118.

Bitušíková, Alexandra. 2002. „An Anthropological Perspective on Identity and Regional Reform." *Regional & Federal Studies* 12, 2002, 2: 4164.

Bourgeois, Daniel – Bourgeois, Yves. 2005. „Territory, Institutions and National Identity. The Case of Acadians in Greater Moncton, Canada." *Urban Studies* 42, 2005, 7: 11231138.

Brubaker, Rogers – Cooper, Frederick. 2000. „Beyond Identity." *Theory and Society* 29, 2000, 1: 147.

Casula, Clementina. 2005. „Territorial Identities and Institutional Building. Strengths and Weaknesses of EU Policies for Territorial Cooperation in Southern Regions." *Journal of Southern Europe and the Balkans* 7, 2005, 3: 335349.

Dawson, Michael. 2009. „Black and Blue. Black Identity and Black Solidarity in an Era of Conservative Triumph." Pp. 175199 in Rawi Abdelal et al. (eds.): *Measuring Identity. A Guide for Social Scientists*. New York: Cambridge UP.

Del Biaggio, Cristina. 2010. „Theoretical Reflection on the Making of the Alpine Region. The Role of Transnational Networks of Local Actors on Regional Identity and Institutionalization." *Fennia* 188, 2010, 1: 137148.

Delaney, David. 2005. *Territory. A Short Introduction*. Oxford: Blackwell.

Della Porta, Donatella – Diani, Mario. 2006. *Social Movements. An Introduction*. Oxford: Blackwell.

Donath, Judith – Boyd, Danah. 2004. „Public Displays of Connection." *BT Technology Journal* 22, 2004, 4: 71–82.

Dragojević, Mila. 2008. „Contesting Ethnicity. Emerging Regional Identity in Vojvodina." *Studies in Ethnicity and Nationalism* 8, 2008, 2: 290316.

Duggan, Maeve – Brenner, Joanna. 2013. *The Demographics of Social Media Users — 2012*. Pew Research Centre Report. Dostupné z http://pewinternet.org/Reports/2013/Social-media-users.aspx [cit. 2014–03–19].

Facebook. Dostupné z https://www.facebook.com.

Gilbert, Edmund W. 1960. „The Idea of the Region. Herbertson Memorial Lecture." *Geography* 45, 1960, 3: 157–175.

Gregory, Derek et al. 2009. *The Dictionary of Human Geography*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Hargittai, Eszter. 2008. „Whose Space? Differences Among Users and Non-Users of Social Network Sites." *Journal of Computer-Mediated Communication* 13, 2008, 1: 276–297.
Hargittai, Eszter – Shafer, Steven. 2006. „Differences in Actual and Perceived Online Skills. The Role of Gender." *Social Science Quarterly* 87, 2006, 2: 432–448.
Heřmanová, Eva – Chromý, Pavel a kol. 2009. *Kulturní regiony a geografie kultury*. Praha: ASPI.
Hunt, Scott – Benford, Robert. 2004. „Collective Identity, Solidarity, and Commitment." Pp. 433457 in David Snow – Sarah Soule – Hanspeter Kriesi (eds.): *The Blackwell Companion to Social Movements*. Oxford: Blackwell.
ISSP Research Group. 2012. *International Social Survey Programme: National Identity II - ISSP 2003*. Dostupné z http://info1.gesis.org/dbksearch19/ sdesc2.asp?no=3910&tab=3&ll=10&notabs=&af=&nf=1&search=&search2=&db=E [cit. 2012–09–12].
Jackson, Linda A. et al. 2001. „Gender and the Internet. Women Communicating and Men Searching." *Sex Roles* 44, 2001, 5–6: 363–379.
Jenkins, Richard. 2008. *Social Identity*. New York: Routledge.
Juan, Wu. 2010. „A Content Analysis of the Cultural Content in the EFL Textbooks." *Canadian Social Science* 6, 2010, 5: 137–144.
Koh, Aaron. 2007. „Deparochializing Education. Globalization, Regionalization, and the Formation of an ASEAN Education Space." *Discourse* 28, 2007, 2: 179–195.
Kolektív autorov. 2005. *Regionalizácia cestovného ruchu v Slovenskej republike*. Bratislava: Ministerstvo hospodárstva SR.
Kramsch, Claire. 1998. *Language and Culture*. Oxford: Oxford UP.
Krížová, Jana. 2012. *História regionálnej výchovy*. Dostupné z http://www.regioskola.sk/historia-rv/ [cit. 2014–03–07].
Laitin, David D. 1998. *Identity in Formation. The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*. Ithaca: Cornell UP.
Lewis, Edwin R. – MacGregor, Ronald J. 2010. „A Natural Science Approach to Consciousness." *Journal of Integrative Neuroscience* 9, 2010, 2: 153–191.
Malešević, Siniša. 2003. „Researching Social and Ethnic Identity. A Sceptical View." *Journal of Language and Politics* 2, 2003, 2: 265–287.
Malešević, Siniša. 2006. *Identity as Ideology. Understanding Ethnicity and Nationalism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Mansumitrchai, Somkiat – Park, Choo-Hui – Chiu, Candy L. 2012. „Factors Underlying the Adoption of Social Network. A Study of Facebook Users in South Korea." *International Journal of Business and Management* 7, 2012, 24: 138–153.
Maříková, Pavlína – Herová, Irena. 2003. „Význam lokální a regionální identity na českém venkově." Pp. 842847 in *Sborník prací z mezinárodní vědecké konference Agrární perspektivy XII*. Praha: ČZU PEF.
McAndrew, Francis T. – Jeong, HyeSun. 2012. „Who Does What on Facebook? Age, Sex, and Relationship Status as Predictors of Facebook Use." *Computers in Human Behavior* 28, 2012, 6: 2359–2365.
Mészáros, Ondrej. 1997. „Cestovateľ a pútnik. Chronotop cesty v úvahe o identite." Pp. 2227 in Viera Bačová – Zuzana Kusá (eds.): *Identity v meniacej sa spoločnosti*. Košice: Spoločenskovedný ústav SAV.

Morgan, Frederick W. 1939. „Three Aspects of Regional consciousness." *Sociological Review* 31, 1939, 1: 68–88.

Neuendorf, Kimberly A. – Skalski, Paul D. 2009. „Quantitative Content Analysis and the Measurement of Collective Identity." Pp. 203236 in Rawi Abdelal et al. (eds.): *Measuring Identity. A Guide for Social Scientists*. New York: Cambridge UP.

Newman, David – Paasi, Anssi. 1998. „Fences and Neighbours in the Postmodern World. Boundary Narratives in Political Geography." *Progress in Human Geography* 22, 1998, 2: 186207.

Niethammer, Lutz. 2000. *Kollektive Identitäten. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch.

Nikischer, Richard – Madziková, Alena. 2011. „Regionálna identita obyvateľov Liptova." *Folia Geographica* 17, 2011: 294–306.

Nikischer, Richard. 2012. „Formovanie regionálneho povedomia a jeho úloha v regionálnom rozvoji so zreteľom na slovensko-poľský prihraničný región." *Geografické informácie* 16, 2012, 2: 61–76.

Nikischer, Richard. 2013a. „Regionálna identita v slovensko-poľskom pohraničí." Pp. 226–238 in Hana Svobodová (ed.): *Výroční konference České geografické společnosti: nové výzvy pro geografii. Sborník příspěvků*. Brno: PF MU.

Nikischer, Richard. 2013b. „Teritoriálna identita obyvateľov Česka a Slovenska." *Geografie* 118, 2013, 3: 243264.

Nikischer, Richard. 2013c. „Formovanie teritoriálnej identity Čechov a Slovákov." *Mladá veda* 2, 2013: 1023.

Nikischer, Richard. 2014. „Regionálne povedomie a identita regiónu ako premenné v rámci procesu inštitucionalizácie regiónu." *Studia Scientifica Facultatis Paedagogicae, Universitas Catholica Ružomberok* 13, 2013, 3: 8391.

O'Brien, Deirdre – Torres, Ann M. 2012. „Social Networking and Online Privacy. Facebook Users' Perceptions." *Irish Journal of Management* 31, 2012, 2: 63–97.

Paasi, Anssi. 1986. „The Institutionalization of Regions. A Theoretical Framework for Understanding the Emergence of Regions and the Constitution of Regional Identity." *Fennia* 164, 1986, 1: 105–146.

Paasi, Anssi. 2001. „Europe as a Social Process and Discourse. Considerations of Place, Boundaries and Identity." *European Urban and Regional Studies* 8, 2001, 1: 7–28.

Paasi, Anssi. 2002. „Bounded Spaces in the Mobile World. Deconstructing Regional Identity." *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 93, 2002, 2: 137–148.

Paasi, Anssi. 2003. „Region and Place. Regional Identity in Question." *Progress in Human Geography* 27, 2003, 4: 475–485.

Paasi, Anssi. 2009. „The Resurgence of the Region and Regional Identity. Theoretical Perspectives and Empirical Observations on Regional Dynamics in Europe." *Review of International Studies* 35, 2009, S1: 121–146.

Palmeiro Pinheiro, José L. 2009. „Transborder Cooperation and Identities in Galicia and Northern Portugal." *Geopolitics* 14, 2009, 1: 79–107.

Raagmaa, Garri. 2002. „Regional Identity in Regional Development and Planning." *European Planning Studies* 10, 2002, 1: 55–76.

Shah, Nisha. 2012. „The Territorial Trap of the Territorial Trap. Global Transformation and the Problem of the State's Two Territories." *International Political Sociology* 6, 2012, 1: 5776.

Sheldon, Pavica. 2008. „Student Favorite. Facebook and Motives for Its Use." *Southwestern Mass Communication Journal* 23, 2008, 2: 39–53.

Simon, Carola – Huigen, Paulus – Groote, Peter. 2010. „Analysing Regional Identities in the Netherlands." *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 101, 2010, 4: 409–421.

Slimák, Kristián. 2007. *Tourism Regions of Slovakia*. Dostupné z http://upload.wikimedia.org/ wikipedia/commons/f/f8/Tourism_regions_of_Slovakia_sk.png [cit. 2014–03–14].

Spurná, Pavlína. 2008. „Prostorová autokorelace – všudy řítomný jev při analýze prostorových dat?" *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 4: 767–787.

Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2011. *Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2011. Obyvateľstvo trvalo bývajúce v obciach SR podľa počítačových znalostí*. Bratislava: Štatistický úrad Slovenskej republiky. Dostupné z http://portal.statistics.sk/files/obce-pc-v2.pdf [cit. 2014–01–13].

Tyler, Tom R. – Blader, Steven L. 2000. *Cooperation in Groups. Procedural Justice, Social Identity, and Behavioral Engagement*. Philadelphia: Psychology Press.

Website Studio Technologies. 2013. *Online marketing. Facebook v číslach*. Dostupné z http://www.websitestudio.sk/online-marketing [cit. 2014–02–21].

Wilde, Ralph. 2008. *International Territorial Administration. How Trusteeship and the Civilizing Mission Never Went Away*. Oxford: Oxford UP.

Zhao, Xiaojian et al. 2012. „Relationship Strength Estimation for Online Social Networks with the Study on Facebook." *Neurocomputing* 95, 2012: 89–97.

SÚIL EILE – JINÝ ÚHEL POHLEDU NA SVĚT

Revitalizace jazyka v Irsku

Martina Kollinerová
Fakulta humanitních studií UK Praha

Súil Eile – The New World View. Language Revitalisation in Ireland

Abstract: ***According to Michael Krauss and other authors dealing with the current state of languages, the Irish language is one of the 90% of languages that are most probably going to irretrievably disappear during the next century. In 2009, Irish government has created and published the official Language Revitalisation Plan for the next 20 years. This plan does not precisely follow theoretical models of language revitalisation, such as is the model of Joshua Fishman, which describe the revitalisation process as a process consisting of successive steps, but is ready to apply more language revitalisation tools simultaneously. Field research in the area of Galway and Connemara Gaeltacht (English and Irish-speaking areas) aims to uncover the real state of the Irish language in the area where English and Irish speakers live together and what can be, according to the participants, done to revive the language. Most of them feel quite optimistic about the language, although several revitalisation efforts are criticised. Almost all of the research participants agree on the opinion that to preserve the language, it is absolutely necessary to support the Gaeltacht areas where Irish is spoken on a daily basis. Another form of support should be aimed at Gaelscoils, immersion primary and secondary schools, as well as to Irish language courses in English speaking schools. These courses, however, still seem to be based on obsolete methods, which is most probably the consequence of previous unsuccessful revitalisation efforts. The last part of the article is dedicated to a somewhat neglected method of revitalisation, to verbal art, and to storytelling in particular.***

Keywords: ***Irish language; language revitalisation; Gaeltacht; Gaelscoils; storytelling***

Jazyk představuje pro své mluvčí unikátní prostředek komunikace, ale i poznávání. Je proto nenahraditelným nástrojem, „brýlemi, které zprostředkovávají určitý specifický úhel pohledu na svět." Řada oblastí života společnosti je však dnes poznamenána sklonem k unifikaci a globalizaci. To se týká i sféry jazyka a etnicity, v nichž v současné době sílí procesy asimilace. Řada jazyků se tak ocitá ve velkém ohrožení, a pokud přestanou být předávány z generace na generaci jako mateřské, jsou téměř odsouzeny k zániku. Velmi destruktivně působí na mnohé menší jazyky současné globální užívání angličtiny, španělštiny a dalších jazyků, které slouží jako *lingua franca* dneška v oblastech, jako je obchod, veřejná správa, ale i vzdělávání.

U části ohrožených jazyků v současné době probíhá snaha o oživení, neboli revitalizaci, což je složitý proces, ve kterém se nutně odráží konkrétní situace revitalizovaného jazyka, jazykové ideologie i snaha navázat na konkrétní teoretické modely vytvořené autory, kteří takové procesy sledují. V následujícím článku bych ráda na základě pramenů a terénního výzkumu v oblasti Galway a connemarského *Gaeltachtu* popsala, jak v současné době probíhá revitalizace irského jazyka v Irsku, jakou podobu má konkrétní jazykový plán, zda bere v potaz teoretické modely, a v neposlední řadě, jak se k jazykovému plánování a jeho výsledkům staví sami Irové v této konkrétní lokalitě.

Revitalizace jazyka

Michael Krauss (1992) dělí jazyky do tří skupin: vymírající, ohrožené a ty, které jsou v bezpečí. Pojmem „vymírající" můžeme definovat ty jazyky, které se již děti neučí jako mateřské. Ty jsou podle Krausse odsouzeny k zániku i přesto, že nelze teoreticky vyloučit, že mohou být znovu oživeny. Do skupiny „ohrožených" lze zařadit ty jazyky, které se děti stále učí jako mateřské, ale za stávajících podmínek lze předpokládat, že během následujícího století tomu tak už nebude. Všechny ostatní jazyky pak patří do kategorie těch, které jsou „v bezpečí". Irštinu bychom mohli zařadit mezi jazyky ohrožené. K ohrožení nebo tzv. „vymření" jazyka může dojít na základě různých faktorů. Jedná se především o důsledek soupeření minoritního jazyka s jedním nebo více majoritními jazyky, přičemž spolu s ním často mizí i etnická osobitost skupiny, která minoritním jazykem mluvila. Vymření jazyka může být i důsledkem vymizení určitého etnika v důsledku epidemie, přírodní katastrofy nebo etnických bojů. Za posledních pět set let zmizela podle George Brodericka (Broderick 1999) v důsledku kolonialismu, expanzí majoritních etnik, formování národních států a rozvoje dopravy a komunikace

podle odhadů téměř polovina známých jazyků světa. Tento proces se zdá být nezadržitelný a má zrychlující se tendenci. Lingvisté se shodují na tom, že pokud se bude situace takto vyvíjet i nadále, zmizí v tomto století celých 90 procent jazyků světa.

Faktor určující, do jaké míry je možné jazyk zařadit pod jednu z výše zmíněných kategorií, co se týče ohrožení, je možno nazvat životaschopností, nebo také vitalitou jazyka. Ta vyjadřuje, do jaké míry daná jazyková menšina uchovává živý jazyk, jaký je rozsah jeho běžného užívání a šíře jeho funkcí. Lze ji posílit zvyšováním prestiže daného jazyka, jeho institucionální podporou, využitím specifických jazykových politik a plánování. Nejzásadnějším ukazatelem zvyšování vitality jazyka je však bezpochyby rozšiřování počtu mluvčích, v ideálním případě rodilých. Proces cíleně vytvářeného zvyšování vitality jazyka prostřednictvím výše zmíněných metod pak nazýváme „revitalizací" nebo také, termínem, který zavedl mezi irskými jazykovými aktivisty velmi často citovaný autor Joshua Fishman (Fishman 1991), „návratem k jazyku" (*reversing language shift*). Přechod k jinému jazyku (*language shift*) může být vysvětlen jako postupný přechod od minoritního jazyka k majoritnímu, který se vyvíjí přes stadium bilingvismu a končí úplným nahrazením minoritního jazyka majoritním. Opačný proces, kdy minoritní jazyk opět získává svou vitalitu, může být nazýván návratem k jazyku. Fishman definuje návrat k jazyku jako proces o osmi fázích, jako jakýsi evoluční časový sled revitalizačních snah, probíhajících v jasně daném a vzájemně podmíněném pořadí. Snahy o revitalizaci, tedy o návrat k jazyku, by se měly soustředit především na základní fáze celého procesu, po jejichž naplnění lze pokračovat v revitalizaci na úrovni navazujících fází. Osm fází procesu návratu k jazyku by mělo probíhat v tomto pořadí:

1. Osvojení si jazyka dospělými. Ti se ve skutečnosti chovají jako žáci, kteří se jazyk učí (doporučeno tam, kde většinu zbývajících mluvčích jazyka tvoří lidé starší a sociálně izolovaní od ostatních mluvčích).
2. Vytvořit sociálně integrovanou populaci aktivních mluvčích (nebo uživatelů) jazyka (v této fázi je obvykle lepší soustředit se spíše na mluvenou než na psanou formu).
3. V oblastech, kde je dostatečné množství lidí, kteří jazyk pravidelně používají, povzbudit užívání jazyka v neformálním styku u lidí všech jazykových skupin a v rámci rodin a podpořit jeho každodenní užívání prostřednictvím zřízení místních sousedských institucí, které jazyk podporují, chrání a (v alespoň v určitých souvislostech) výhradně užívají.

4. V oblastech, kde už bylo dosaženo určité způsobilosti v mluveném jazyce u všech věkových skupin, podpořit gramotnost v jazyce, a to způsobem nezávislým na podpoře (nebo dobré vůli) státního vzdělávacího systému.
5. Kde to stát povoluje a kde se počet mluvčích zvyšuje, podpořit užívání jazyka v rámci povinné školní docházky ve státních školách.
6. Tam, kde už bylo dosaženo předchozích fází a kde už tvoří pevný základ, podpořit užívání jazyka na pracovištích (v rámci dělnických profesí).
7. Tam, kde už bylo dosaženo předchozích fází a kde už tvoří pevný základ, podpořit užívání jazyka v místních státních službách a masmédiích.
8. Tam, kde už bylo dosaženo předchozích fází a kde už tvoří pevný základ, podpořit užívání jazyka ve vyšším vzdělávání a v rámci státních institucí.

Tento model staví především na vytvoření určité komunity mluvčích, která užívá jazyk přirozeně v denním životě a předává jej dalším generacím. Teprve existuje-li taková komunita, má smysl vytvářet intervence v rámci jazykové politiky, jako je například zavedení povinné výuky jazyka do škol, povinné jazykové vybavenosti na určitých pracovištích nebo podpory médií v minoritním jazyce. Podle Fishmana naopak není efektivní začínat s jazykovou politikou, pokud není pro koho. Existence určité komunity aktivních mluvčích je tedy pro revitalizační snahy naprosto zásadní. Fishman však dodává, že aplikace modelu na situaci v Irsku je poněkud problematická (Fishman 2001), přestože má paralely se situacemi, v nichž se nalézají i jiné evropské jazyky, například velština či katalánština. Je tomu tak především proto, že právě v Irsku se stát pokusil vyřešit problém vymírajícího minoritního jazyka nejprve tím, že jej s počátkem samostatného irského státu znovuustavil jako národní jazyk. Je to v evropském kontextu zcela ojedinělé řešení. Přestože tento krok nevedl k velkému úspěchu, dodal irským snahám o revitalizaci jedinečný charakter. Jazyková politika byla aplikována plošně bez ohledu na to, že v západních irsky mluvících oblastech, tzv. *Gaeltachtu*, byla jazyková situace jiná než ve zbytku země, kde byla a stále je komunikačním jazykem angličtina. Pro *Gaeltacht* by byla jazyková politika podle Fishmanova modelu jistě adekvátním krokem, nikoliv však pro anglicky mluvící oblasti, kde bylo potřeba nejprve vytvořit bilingvní komunitu, která by byla schopna komunikovat v irštině a která v tu dobu v podstatě neexistovala. Irská jazyková politika tedy už na počátku revitalizačních snah spojila několik fází, které aplikovala simultánně, nikoli postupně, jak je Fishman ve výše zmíněném modelu později definoval. Ve třicátých letech 20. století tak bylo aplikováno souběžně několik fází revitalizačních snah, k nimž patřilo především

již zmíněné ustavení irštiny jako národního jazyka, zavedení ekonomických opatření pro *Gaeltacht*, zavedení povinné jazykové výuky ve školách, založené však převážně na memorování starých textů, což bohužel do značné míry platí dodnes, a zavedení povinnosti ovládat jazyk pro zaměstnance veřejného sektoru (nikoli však na dostatečné úrovni). Později, ve druhé polovině 20. století, s další vlnou revitalizačních snah přichází mimo jiné jazyková standardizace, jejímž výsledkem bylo vytvoření standardní formy jazyka vycházející ze všech tří dialektů. Bylo podpořeno rozhlasové a televizní vysílání v irštině a přijata řada dalších opatření, která měla za úkol propagovat a rozšiřovat irštinu. Některá z těchto opatření byla aplikována na celé Irsko, jiná byla omezena jen na oblasti *Gaeltachtu*. Ve výsledku nelze říci, že prvotní snaha ustavit irštinu jako národní jazyk byla úspěšná, nicméně výsledky jazykové politiky nelze považovat ani za zanedbatelné. Nejenže se podařilo zpomalit umírání jazyka v oblastech *Geltachtu*, třebaže jejich zmenšování se ještě zcela nezastavilo, ale podařilo se rovněž zvýšit úroveň jazyka v anglicky mluvících oblastech a vytvořit bilingvní skupinu obyvatel.

Dalším autorem, který se věnuje vymírání jazyků a jazykové revitalizaci, je David Crystal (2000). Ten definuje příčiny vedoucí k přechodu mluvčích k jinému jazyku, mezi něž řadí jak skupinu faktorů přímo fyzicky ohrožujících mluvčí (špatné životní podmínky, nemoci, zneužívání, politické a ekonomické faktory a podobně) – ty jsou příčinou vymření například řady afrických jazyků, ale také skupinu faktorů kulturních. Termín, který je v této souvislosti často zmiňován, je kulturní asimilace. Kulturní asimilací můžeme nazvat proces, v němž je zpravidla minoritní kultura ovlivněna majoritní kulturou natolik, že postupně přejímá nové vzory chování charakteristické pro majoritní kulturu a zároveň tak ztrácí svou jedinečnost. Ohrožené jazyky pak podle Crystala procházejí stejným procesem. Jedná se o tři základní stadia. V prvním stadiu dochází k velkému tlaku na minoritní mluvčí, aby používali majoritní jazyk, a to z politických, sociálních nebo ekonomických důvodů. Může se jednat o zákony a nařízení, ale velký vliv mohou mít i módní trendy nebo tlak vrstevníků ze společnosti, jíž je mluvčí minoritního jazyka součástí. Následuje fáze bilingvismu a po ní fáze přechodu k majoritnímu jazyku. Zachránit jazyk a zastavit přechod k majoritnímu jazyku, nebo dokonce zahájit návrat zpět k jazyku původnímu je podle Crystala možné pouze v prvních dvou fázích procesu asimilace.

Faktory ovlivňující vitalitu jazyka mají zásadní vliv na postoje lidí k jazyku a na jazykové ideologie, které zásadním způsobem ovlivňují buď motivaci pro návrat k původnímu jazyku, anebo naopak přechod k jazyku jinému. Tím

nejdůležitějším, co je potřeba při snahách o revitalizace jazyka již apriori mít a znát, je totiž adekvátní idea, jakýsi *raison d'être*, proč vlastně jazyk zachovat a revitalizovat. Vedle toho je pak třeba znát cíl, kterého chci prostřednictvím konkrétních revitalizačních snah dosáhnout. Konkrétní cíle a prostředky k jejich dosažení jsou obsaženy v jazykových plánech a onen *raison d'être* bývá často jazykovou ideologií, která je tím skutečným hnacím motorem revitalizačních snah.

Jazyková ideologie byla definována různými způsoby, například jako „soubor přesvědčení o jazyce, která artikulují jeho uživatelé ve snaze vysvětlit a ospravedlnit jazykovou strukturu a její užití" (Woolard – Schieffelin 1994) nebo také jako „sdílený obsah představ o povaze jazyka založených na zdravém rozumu (*common sense*)" (l.c.). Jazyková ideologie se projevuje v postojích, které mají zásadní vliv na vitalitu jazyka. Takovou nejčastěji zmiňovanou motivací pro revitalizaci jazyka je zachování etnické a kulturní svébytnosti, jíž je specifický jazyk nedílnou a základní součástí. Šatava pro ilustraci cituje Joshuu Fishmana: „Každý jazyk potřebuje ideu – cíl a vizi stojící nad světskou a racionální rovinou – aby přetrval. Základní a minimálně nosnou ideou je imperativ zůstat svébytnou etnojazykovou entitou; jazyková komunita, která bojuje o přežití, musí při svém úsilí hájit tuto ideu přede všemi ostatními" (Šatava 2009). Dalšími motivačními faktory mohou být i snaha o zachování kulturního dědictví, potřeba zachovat jazykovou diverzitu a jedinečnost způsobu vyjádření v každém jazyce, jenž je do jiného jazyka nepřeložitelný, a podle autorů knihy *Mizející hlasy* (Nettle – Romaine 2000) také zachování takzvané biolingvistické diverzity. Autoři knihy, Daniel Nettle a Suzanne Romaineová, jsou přesvědčeni, že existuje nápadná korelace mezi oblastmi s velkou biodiverzitou a oblastmi s velkou jazykovou diverzitou. Pojem biolingvistická diverzita je tak podle autorů definován jako „široké spektrum života zahrnující všechny pozemské druhy rostlin a zvířat spolu s lidskými kulturami a jejich jazyky" (Nettle – Romaine 2000). Zmizí-li jazyková diverzita, bude to mít rovněž negativní důsledky pro biodiverzitu. Ne vždy je ale paradoxně snaha o jedinečnost ku prospěchu v procesu návratu k jazyku, a především v procesu zastavení vlivu majoritního jazyka na něj. Mayské jazyky ve Střední Americe mají naopak podle Nory C. Englandové (2003) tendenci k jisté unifikaci, jež je nezbytná, mají-li obstát coby moderní komunikační jazyky vedle stále se rozšiřující majoritní španělštiny. Unifikací je míněno především zastavení diverzifikace mayských jazyků na další a další dialekty a samostatné jazyky, konec uznávání jednotlivých dialektů za samostatné jazyky a konečně snaha vypracovat společný základ všech dialektů každého jazyka, aby mohla být

vytvořena jistá standardizovaná forma, která bude schopna obstát jako moderní komunikační jazyk vedle španělštiny.

Při rozhodování o tom, jakou intervenci zvolit v rámci jazykového plánování, je tedy podle Crystala nutno brát v potaz jednak faktory, které vedly k úpadku jazyka, a jednak jazykové ideologie a postoje k jazyku (Crystal 2000). Teprve na základě důkladné analýzy je možné zvolit vhodnou strategii intervence, která povede k zastavení přechodu k majoritnímu jazyku a k návratu k jazyku minoritnímu. Analýza jazykové situace je nutná už v okamžiku, kdy je potřeba se rozhodnout, zda je nějaká snaha o intervenci ještě vůbec na místě.

Je-li ještě šance a vůle na záchranu ohroženého jazyka, lze pro konkrétní situaci zvolit různé typy intervence a naplánovat vhodnou strategii. Crystal (2000) definuje šest základních podmínek intervence, které vedou k úspěšné revitalizaci jazyka a ze kterých je možno vybírat.

1. Ohrožený jazyk bude dělat pokroky, pokud jeho mluvčí nějakým způsobem zvýší jeho prestiž v rámci majoritní komunity.
2. Ohrožený jazyk bude dělat pokroky, pokud jeho mluvčí zlepší svou finanční situaci v poměru k finanční situaci dominantní komunity.
3. Ohrožený jazyk bude dělat pokroky, pokud jeho mluvčí zvýší jeho legitimitu v očích dominantní komunity.
4. Ohrožený jazyk bude dělat pokroky, pokud bude mít silnou pozici ve vzdělávacím systému.
5. Ohrožený jazyk bude dělat pokroky, pokud budou jeho mluvčí schopni užívat jeho psanou formu.
6. Ohrožený jazyk bude dělat pokroky, pokud budou jeho mluvčí schopni využívat elektronické technologie.

Při revitalizaci jazyka tedy patrně není nezbytně nutné zachovat sled fází revitalizačních snah, jak je definuje Fishman (1991), jenž později sám přiznává, že konkrétně v případě Irska jeho model nebyl naplněn, a přesto revitalizační snahy dosáhly viditelných výsledků. Důležité je spíše zhodnotit jazykovou situaci, která je vždy jedinečná, a pak začít vhodným způsobem intervenovat v určitých zvolených oblastech. Je nutno vzít v potaz faktory, které ovlivnily úpadek jazyka, jazykové ideologie a postoje k jazyku, ale také historii a postoje lidí k jazyku v minulosti. Dále je nutno stanovit si cíle a na základě motivace vytvořit strategii vedoucí ke stanovenému reálnému cíli, jímž je v případě ohrožených jazyků v první fázi bilingvismus.

V Irsku lze v současné době podle oficiálních statistických průzkumů z roku 2006 mluvit o 1,66 milionu mluvčích,[1] což znamená celých 42 % irské populace, kterou tvoří 4,2 milionu obyvatel ostrova. Pouze 83 000 Irů však uvedlo, že užívá irštinu každodenně. Zbylá část zahrnuje mluvčí se širokou škálou jazykové kompetence, tedy od těch, kteří umí pouze, jak rádi říkají, jen pár slov (*cúpla focal*), což znamená pozdravit, představit se a krátce pohovořit o počasí, a kteří tvoří skutečně největší část populace, až po mluvčí, kteří dokáží hovořit naprosto plynně. Těch je však mimo *Gaeltacht* jen velmi malé procento. Pouze 3 % populace pak žije v jádrových oblastech *Gaeltachtu*, tzv. *Fíor-Ghaeltacht*, kde je vitalita jazyka největší, a stejné procento pak v oblastech tzv. *Breac-Ghaeltacht*, kde irsky mluvící část obyvatelstva tvoří minoritu a rekrutuje se především z řad starších obyvatel.

Jazykový plán pro irštinu 2010–2030[2]

Důležitým nástrojem pro revitalizaci jazyka je jazyková politika a jazykové plánování. Irská vláda vytvořila v roce 2009 jazykový plán, který definuje jednak cíle revitalizačních snah a jednak způsob jejich naplnění. Irština je podle něj moderní, třebaže zároveň nejstarší evropský jazyk, jímž mluví určitá, ač velmi malá, část populace v oblastech *Gaeltachtu*. Po dlouhé době lze o irštině hovořit i jako o jazyce literárním, neboť v nakladatelství *An Gúm* začala v posledních letech vycházet řada knih v irštině. Veškeré politické kroky by měly vést především k tomu, aby byl co největší počet občanů bilingvní. Vláda rovněž konstatuje, že je potřeba zvýšit počet rodin, ve kterých se v každodenním životě mluví irsky, a zavazuje se podporovat *Gaeltacht* a irštinu ve státní správě. V neposlední řadě si uvědomuje, že je potřeba podporovat i literární tvorbu v irštině a další uměleckou činnost. Na základě 9 základních faktorů (obr. 1) pro sledování procesu revitalizace sestavila irská vláda strategii jazykového plánování, která má zvýšit počet irsky mluvících občanů, vytvořit nové příležitosti pro užívání jazyka, a především posilovat pozitivní přístup k jazyku.

Oblasti, v nichž v současné době probíhají největší revitalizační snahy konkrétně v Irsku, jsou tedy hlavně tyto:

Postoj/vztah k jazyku je zásadní revitalizační faktor a lze v souvislosti s ním mluvit i o jazykové volbě nebo přepínání kódů. Můžeme si stanovit několik sfér

[1] Dostupné z http://www.cso.ie/en/media/csoie/census/census2006results [cit. 2014–08–16].
[2] Dostupné z http://www.ahg.gov.ie/en/20YearStrategyfortheIrishLanguage [cit. 2014–08–16].

Obrázek 1: **9 faktorů pro revitalizaci**

užití jazyka: osobní (např. snění, klení, modlení), rodinnou (interakce s partnerem a členy rodiny), komunální (přátelé, blízké okolí, obecní a církevní záležitosti), transakční (obchodní interakce) a oficiální (úřední styk, pracovní komunikace, komunikace s učiteli). Čím více sfér praktického užití jazyka a četnosti užití, tím přirozenějším prostředkem komunikace jazyk je a k jako takovému se k němu mluvčí také vztahují. Čím pozitivnější je postoj k menšinovému jazyku, tím spíše padne jazyková volba na onen jazyk, rozhoduje-li se mluvčí, zda ho v té či oné doméně použije. U menšinových jazyků se podle Šatavy jako nejsilnější ukazuje rodinná doména a dále pak doména komunální (Šatava 2009). K přepínání kódů neboli střídavému užívání matérie dvou nebo více jazykových kódů jediným mluvčím v rámci téže řečové události pak dochází ve všech doménách, zejména pak v té oficiální.

*Prestiž a propagace jazyka***.** Menšinový jazyk bývá často pokládán za méně prestižní. V ideálním případě by měla být menšinová řeč vnímána alespoň jako alternativa, nikoli jako něco zbytečného. S tím souvisejí i cílené snahy o zvýšení prestiže menšinového jazyka. I mnozí příznivci menšinového jazyka přepínají jazykové kódy a přecházejí v hovoru do většinového jazyka, ocitnou-li se v oficiálním prostředí. Běžný bývá i hovor členů skupiny ve většinovém jazyce kvůli jednomu členu, který menšinovým jazykem nemluví. Kontakt s neznámými osobami pak již bývá často zahajován pouze ve většinovém jazyce. Mluvčí

menšinového jazyka předpokládá, že jeho znalost nelze obecně předpokládat. Ke zvýšení prestiže a navození motivace k užívání menšinového jazyka je potřeba užít tradičních i moderních metod. Je zde možnost poukázat na specifika kulturní tradice a folklor, ale také popularizovat menšinový jazyk novou tvorbou, jako jsou filmy, populární hudba či knihy.

*Úřední styk***.** Tato oblast revitalizačních snah zahrnuje například korespondenci s úřady v minoritním jazyce, formuláře, oficiální možnost užívání forem jmen a příjmení na bázi mateřského jazyka, dvojjazyčné nápisy a tabulky apod. Od samotných úředníků je rovněž požadováno, aby poskytovali své služby v jak majoritním, tak i v minoritním jazyce. V této souvislosti existuje i zvýhodnění bilingvních osob na trhu práce. Ve státních službách mohou najít větší uplatnění než lidé, kteří mají stejnou kvalifikaci, ale neovládají minoritní jazyk. U některých pozic může být znalost jazyka i nutnou podmínkou pro přijetí. V praxi se však můžeme setkat s různou mírou dodržování těchto ustanovení. Jsou-li dodržována, udržuje se jistá prestiž jazyka a jeho mluvčí mají pocit rovnoprávnosti. Jejich ryze formální nebo symbolické realizování však naopak může mít za následek i snížení hodnoty znalosti minoritního jazyka a jeho prestiže.

*Média a elektronické technologie***.** V rámci médií je cílem zajistit přítomnost, a především běžnou dostupnost menšinového jazyka. Pravidelné rozhlasové a televizní vysílání přispívá ke zvýšení prestiže jazyka a rovněž jej přirozeně zařazuje do běžného každodenního života. Nemalý význam mají rovněž webové stránky v menšinovém jazyce, elektronické technologie a tištěná periodika. Přestože je mediální sféra jen jedním z mnoha prostředků, jimiž lze napomoci k revitalizaci jazyka, získává v poslední době velký vliv zejména na mladé lidi a v jazykovém plánování je tedy potřeba brát v potaz specifické zájmy a záliby mládeže, ať už to je hudební popkultura, film, počítačový software nebo literatura. I prostřednictvím těchto aktivit lze výrazně zvýšit popularitu a prestiž jazyka.

*Literatura v psané i mluvené formě a další kulturní aktivity***.** Podpora literárních kulturních aktivit zahrnuje nejen vydávání klasické literatury a slovníků, podporu vzniku nové moderní literatury v daném jazyce, ale i rozvoj dalších kulturních aktivit, jako je dramatická tvorba, hudební tvorba, film či rozhlasové hry. Moderní oblíbenou formou jsou rovněž audioknihy.

*Školství***.** Předškolní a školní, potažmo středoškolská a vysokoškolská výuka by měla navazovat na přirozený základ daný v rodině a je považována za jeden ze základních prvků revitalizačního procesu. Ideální je pak taková situace, kdy se jazyková výuka neomezuje jen na členy menšiny, ale účastní se jí všechny

děti. Pokud neexistuje jazykový základ z rodiny, využívají školy s úspěchem metodu tzv. imerze. „Metoda imerzní dvojjazyčné jazykové výchovy, při níž je dítě ve školním zařízení vystaveno intenzivnímu (v prvních letech pokud možno ve 100% míře, později může tento podíl klesnout na 80 % či až na 50 %) působení druhého (= nemateřského) jazyka, vznikla v roce 1965 v Kanadě v provincii Québec s cílem zprostředkovat francouzštinu a frankofonní kulturu dětem z anglicky mluvících rodin" (Šatava 2009). V Irsku jsou školy založené na této metodě známé jako *Gaelscoils*. Nemělo by se zapomínat ani na vzdělávání dospělých. Pokud se však jazyková výuka realizuje pouze ve škole, může být pro to, aby mohl být jazyk běžně používán, nedostačující. Je potřeba užívání jazyka rozšířit i na mimoškolní činnosti, aby se jeho užívání stalo přirozeným i v běžném životě.

*Ekonomika***.** Využití menšinového jazyka v oblasti ekonomiky hraje při procesu revitalizace rovněž svou roli. Pro posilování prestiže a významu jazyka je významným faktorem i zvýhodnění jeho mluvčích na trhu práce. Vznik pracovních míst, v jejichž pracovní náplni je podmínkou užívání menšinového jazyka, například ve státních službách, jako jsou školy, úřady ale i obchody nebo služby, je pro mluvčí často přesvědčivější než argumenty jazykových aktivistů. Důležitou součástí strategie v oblasti ekonomiky je rovněž užití jazyka při označování prodejen, reklamních tabulí nebo na etiketách zboží. Možná je i finanční podpora státu při podnikání v oblastech, které mohou pomoci k revitalizaci jazyka, či podpora vzniku pracovních příležitostí v oblastech, kde je minoritní jazyk jazykem mateřským a odkud by jinak obyvatelé migrovali za prací.

Konkrétní jazykový plán tedy zahrnuje všechny faktory intervence, jak je definuje Crystal (2000). V rámci všech kroků je zároveň kladen důraz na zvýšení prestiže jazyka a na posilování pozitivního postoje k jazyku.

Irština v oblasti Galway a fenomén *Gaelscoils*

Skutečné názory na stav jazyka jsem se pokusila zjistit formou strukturovaných rozhovorů a zúčastněného pozorování skupinových diskusí na téma irského jazyka během terénního výzkumu na konci roku 2009, který byl prováděn v oblasti Galway, jejím okolí a v přilehlém connemarském *Gaeltachtu*. Zde bylo možno sledovat názory jak menšinové skupiny rodilých mluvčích z *Gaeltachtu*, tak i většinové anglicky mluvící populace. Struktura *guide listu* byla vytvořena s cílem zjistit názor na stav revitalizace v klíčových oblastech, jak je definuje jazykový plán, jednalo se tedy o obecné otázky týkající se názoru na současný stav jazyka, jeho užívání a prestiž, na konkrétní jazykovou ideologii, skutečnou

úroveň jazyka u respondentů, na irštinu v médiích, na výuku jazyka v rámci oficiálního vzdělávacího systému a na lidové vyprávění, které má v současné době v Irsku řadu popularizátorů a ukazuje se být rovněž jedním z prostředků revitalizace, byť poněkud opomíjeným.

Zaznamenané názory na současný stav irského jazyka tvoří celou škálu od velmi optimistických, jež vidí jeho budoucnost v rozšiřování a získávání čím dál větší popularity, přes neutrální, jež pouze konstatují, že irština je jazyk, který jen tak tak přežívá a nachází se dnes v situaci rozhodování o tom, zda tomu tak bude i nadále, až po ty nejpesimističtější, které zohledňují stále se zmenšující oblast *Gaeltachtu*, špatně fungující výuku irštiny na školách a negativní postoje k jazyku v důsledku těchto faktorů. Nelze říci, že by se pozitivní nebo negativní prognózy o stavu revitalizace a jejím budoucím vývoji odvíjely od úrovně jazykové znalosti jednotlivých respondentů. Někteří rodilí mluvčí se pokoušejí do rozhovoru vnést co nejvíce optimismu, vyzdvihnout, či dokonce poněkud zveličit pozitivní aspekty, jiní naopak vidí situaci velmi černě, přestože jsou sami aktivními mluvčími jazyka a učí mu i své děti. Na druhou stranu někteří velcí optimisté a obhájci revitalizace jazyka museli v druhé části rozhovoru přiznat, že vlastně jazyk neovládají a nejsou tedy těmi, kteří by se nějak aktivně podíleli na jeho revitalizaci.

Mezi optimisty lze zařadit některé rodilé mluvčí, to však není rozhodně pravidlem. Mluví o irštině jako o jazyce, který prochází obrodou a v posledním desetiletí získává na popularitě především u mladých lidí, kteří se i přesto, že nemluví plynně, ve snaze být „cool“ snaží využít veškeré jazykové znalosti. Cristine Coxová, učitelka v mateřské škole pro irsky mluvící děti ve vesnici An Spidéal, která už náleží ke *Gaeltachtu*, přiznává, že v tomto ohledu se hodně změnilo právě za posledních deset let. K popularitě jazyka mezi mladými lidmi z velké části podle ní přispěla i média, především irská televize TG4, jejíž sídlo se nachází právě v An Spidéalu a která vysílá v irštině s anglickými titulky. Jednak přivedla do oblasti lidi z různých částí *Gaeltachtu*, kteří se o jazyk zajímají, vyvíjejí aktivity podporující revitalizaci, ale hlavně mluví, což je pro přežití jazyka nejdůležitější.

O popularitě jazyka mezi mladými lidmi a vlivu médií na jeho oblibu hovoří také učitelka irštiny Maire-Bríd Ní Mhaoilchiaráinová. Poukazuje na to, že jazyk je v oblasti connemarského *Gaeltachtu* stále živý v rámci místní populace a mladí lidé převážně z Dublinu, kteří se jezdí dobrovolně učit irštinu na letní školy právě do těchto oblastí, jej pak běžně užívají i mimo školu v konverzacích s přáteli a v hospodách. Její názor je hodnotný především proto, že vidí problém ze dvou

různých pohledů: jako rodilá mluvčí z *Gaeltachtu* může pozorovat vitalitu jazyka v oblasti, kde je největší, a zároveň jako vyučující na letních školách může posoudit, jak se mění postoje a snahy naučit se irsky a jazyk používat u anglicky mluvící většiny. Dokáže nahlédnout situaci jazyka v její komplexitě, a přestože má k irštině citový vztah, pokouší se hodnotit racionálně. Situaci nevidí jako ideální, ale přesto pozoruje výrazné zvýšení zájmu o jazyk hlavně u mladých lidí.

Maire-Bríd Ní Mhaoilchiaráinová v rozhovoru rovněž vypovídá o změně postoje lidí k jazyku, jak jej pozoruje za posledních deset let. Nepokouší se analyzovat, proč tomu tak je, ale zaznamenala, že došlo k výraznému posunu, patrně v důsledku změny jazykové ideologie, která již irštinu nevnímá jako jazyk chudých a nevzdělaných obyvatel zaostalého venkova, ale jako etnokulturní specifikum, které je potřeba aktivně poznávat a věnovat mu náležitou péči. Zvýšení zájmu o irský jazyk se projevuje nejen během výuky na letní škole, ale lze jej podle Maire-Bríd Ní Mhaoilchiaráinové zaznamenat rovněž také ve snaze jazyk aktivně používat v komunikaci mimo školu, což považuje za velký pokrok oproti situaci před deseti lety.

Jak jsem mohla vypozorovat v médiích i běžně na ulici, především mladí lidé se skutečně pokoušejí irsky mluvit, byť někteří s obtížemi. Běžně přepínají kódy i v rámci vět, a pokud nejsou schopni formulovat celou větu v irštině, zařazují irská slova do řeči v angličtině. Mluvčích, kteří by ovládali irský jazyk plynně, nelze mimo stále se zmenšující oblasti *Gaeltachtu* potkat mnoho, ale říci alespoň „dobrý den“ nebo „děkuji“ umí téměř každý a také se to snaží při každé možné příležitosti (v kavárnách, hospodách, obchodech i při běžné konverzaci mezi přáteli) využít. Mluvit irsky je v současné době opravdu v kurzu, což může znamenat velké pozitivum a velký obrat oproti dřívějším postojům, které stavěly irštinu do role méně prestižního jazyka, než je majoritní angličtina. Jak jsem se již zmínila v kapitole o postojích Irů k jazyku, byla irština v minulosti spojována především s chudobou a nevzdělaností a někteří respondenti dodnes tvrdí, že *Gaeltacht* stále patří mezi ekonomicky méně vyvinuté oblasti. Mait Ó Brádaigh, sociolingvista a ředitel *Gaelscoil* v Oranmore nedaleko Galway, je na rozdíl od předchozích respondentek přesvědčen, že starý postoj k irštině stále přetrvává:

> Jak jednou překročíte první most, žije tam v té oblasti dva a půl tisíce lidí a 98 % mluví irsky. Je to opravdu irsky mluvící oblast, ale zároveň je tam nejvíc chudoby, mají nejnižší socioekonomický status, nejvíc duševně nemocných, alkoholiků a všech těch sociálních problémů. Takže vidíte, že irština a chudoba znamená pořád jedno

> a totéž ... Jinak ale mají Irové velký respekt ke komukoli, kdo ten jazyk ovládá ... A posledních čtyři sta let je hlavní problém v tom, že irština a chudoba jdou ruku v ruce.

Naprosto klíčovou a často nejdůležitější roli v udržení vitality jazyka podle velké části respondentů hraje škola a výuka. Někteří z nich se o škole a jejím vlivu rozhovořili hned na začátku rozhovoru, aniž bych se přímo ptala. Zdá se tedy, že otázka výuky jazyka většinu respondentů napadá v souvislosti s revitalizací a vitalitou jazyka jako první. Problematiku *Gaelscoils* zmiňuje v souvislosti s postoji Irů k irštině v současnosti i Ciarán Mac Murchaidh v kapitole „Současný přístup k irštině" (*Nic Phaidín – Ó Cearnaich* 2008), která shrnuje nejnovější pohledy sociolingvistů na irský jazyk. Podle uvedeného článku rapidně roste počet těchto škol i jejich obliba. Mait Ó Brádaigh potvrdil, že zájem o jazyk a snaha se jej naučit pak sekundárně přechází i na rodiče, kteří děti do *Gaelscoils* posílají. O tom, že se pozitivní vliv *Gaelscoils* přenáší i na zbytek populace, je přesvědčená i učitelka ve škole pro děti se speciálními potřebami Fionnula Ní Chonnaireová:

> Já bych to viděla opravdu pozitivně. Jsem toho názoru, že probíhá určité obrození, a myslím si, že právě *Gaelscoils* mají hodně co do činění s tím, že spousta lidí začíná mít pozitivní přístup k jazyku. Tím myslím i to, že *Gaelscoils* se otevírají v oblastech, částech země, kde se mluví irsky opravdu málo ... i rodiče dětí z *Gaelscoils* sdílejí nadšení dětí, protože někteří z nich také chtějí chodit na kurzy, a tak se s dětmi učí a dělají s nimi domácí úkoly. A tak bych to viděla opravdu pozitivně a jazyk přežije i v budoucnu.

Siobhán Arkinsová, na rozdíl od svého manžela Johna Fitzgibbona, který nevidí *Gaelscoils* jako zcela pozitivní fenomén, vkládá do tohoto způsobu výuky rovněž velké naděje, nejen pokud jde o udržení jazykové vitality, ale dokonce o i celkové zlepšení jazykové situace:

> Já bych řekla, že nastávají pro irský jazyk dobré časy a v budoucnosti to bude jen lepší, myslím si, a to hlavně díky popularitě *Gaelscoils*. Přichází celá mladá generace, která byla vzdělávaná v irštině, a já si myslím, že musejí mít lepší irštinu než ti, co byli vyučováni v angličtině. To prostě musí být nevyhnutelné i přesto, že děti se necítí úplně přirozeně, když mluví irsky.

Gaelscoils jsou státní školy, které dodržují standardní kurikulum a zároveň fungují na principu imerze. Irština jako jediný jazyk výuky a komunikace od prvního dne vyučování představuje pro anglicky mluvící děti ze začátku velkou zátěž, ale výsledkem je bilingvní student, který plynně ovládá dva jazyky, lépe se učí dalším jazykům a má širší kulturní rozhled. Další výhodou je i větší možnost pracovního uplatnění v irsky mluvících oblastech. Mait Ó Brádaigh je přesvědčen o přínosu těchto škol a zdůrazňuje, že takováto výuka jazyka není pro děti velkou zátěží, jak si myslí řada rodičů, kteří i na základě podobných obav zvolí raději variantu klasické základní školy. Děti se na začátku školní docházky jazykům učí velice snadno a vzhledem k tomu, že jsou irštině vystaveni neustále, naučí se plynně mluvit již za půl roku, přestože na začátku nerozumí irsky mluvícímu učiteli vůbec nic. *Gaelscoils* se těší velkému zájmu a jejich počet se stále rozrůstá jak na úrovni základního, tak i na úrovni středoškolského vzdělání. Například již zmíněná škola v Oranmore vznikla z iniciativy skupiny rodičů, kteří se aktivně podíleli na jejím založení a na realizaci celého projektu. Přestože škola začínala v poměrně špatných podmínkách (děti se učily v bývalém obchodě), postupně se podařilo najít vhodné prostory, kvalifikované učitele a také dostatek uchazečů. V současné době uvažují o vzniku střední školy, neboť zájem o ni ze strany žáků i rodičů je poměrně velký. *Gaelscoils* napomáhají procesu revitalizace jazyka nejen tím, že vychovávají novou generaci mluvčích, kteří na rozdíl od svých vrstevníků navštěvujících klasické školy dokáží v jazyce plynně komunikovat na mluvené i psané úrovni, ale rovněž probouzejí zájem o jazyk i mezi rodiči těchto dětí. Mait Ó Brádaigh a několik dalších respondentů, jejichž děti chodily na některou z *Gaelscoils*, potvrdili, že většina rodičů projevila zájem o kurzy irštiny jednak z praktických důvodů, tedy proto, aby mohli dětem pomáhat s učením, jednak proto, že se sami do jisté míry styděli za své nedostatečné jazykové znalosti, a v neposlední řadě i proto, že v tomto jazyce jednoduše našli zalíbení. Zásluhy *Gaelscoils* vyzdvihuje řada respondentů průzkumu už v prvních otázkách rozhovoru. Založení *Gaelscoils* a jejich postupné rozšiřování vidí řada z nich jako zásadní krok k revitalizaci jazyka a jeho znovupronikání mezi anglicky mluvící populaci. Siobhán Arkinsová je přesvědčena, že právě *Gaelscoils* přispívají významným způsobem k tomu, že se jazyková situace zlepšuje.

Většina respondentů si však uvědomuje rovněž fakt, že imerzní metoda v *Gaelscoils* pro revitalizaci jazyka nestačí. Velmi důležité je dle většiny názorů i přenesení jazyka mimo školu, podpora dalších mimoškolních aktivit, a především používání jazyka v rodině. Pokud je irština pouze jazykem vyučování a v běžném životě mluví děti s rodiči a vrstevníky pouze anglicky, nebudou mít

potřebu jazyk používat a může se stát, že postupně jazykovou znalost ztratí. Dokonce se zdá, že i přesto, že absolventi těchto škol umí irsky plynně, není jim příjemné používat jazyk pro běžnou komunikaci. Bernadette Colganová pozoruje onu nechuť používat irštinu jak na svých dětech, které prošly *Gaelscoil*, tak i na dalších lidech, především klientech knihovny, ve které pracuje. Vysvětluje to především faktem, že tito lidé se nenaučili používat irštinu v běžném mimoškolním denním styku a je pro ně nepřirozené irsky mimo školu mluvit. Zmiňuje se i o pocitu trapnosti, který doprovází promluvu v irštině a je jedním z důvodů, proč se řada absolventů *Gaelscoils* po škole vrací k angličtině. Tento fakt podle ní poukazuje naopak na nezdravou situaci jazyka a jeho nedostatečnou vitalitu:

> Tohle všechno jsem zaznamenala, když jsem přišla sem do knihovny, a během práce tady. Chodí nám sem lidi různých národností a nemají problém mluvit na děti francouzsky nebo polsky, ale když přijde irsky mluvící člověk, nemluví irsky. Není to pro ně přirozené a něco v jejich psychice je vždycky zastaví. Nevím, co to je, ale nemůže to být nic zdravého, když se bojí mluvit rodným jazykem.

Tento problém pozoruje i na svých dětech:

> Já sama jsem poslala svoje čtyři děti do *Gaelscoil* a teď si myslím, že jsem udělala trošku chybu. Myslím si, že jsem je spíš měla podpořit v tom, aby irsky mluvily mezi sebou, když byly doma.

Gaelscoils tak bývají i přes to, že jistě mají zásluhy na šíření jazykové znalosti, vnímány jako umělé prostředí, skrze nějž nelze jazykovou vitalitu udržet ani zvýšit. Rozšiřování *Gaelscoils* a nárůst počtu žáků a studentů v nich nelze jednoznačně považovat za známku zvyšování vitality irštiny, neboť nelze zjistit, kolik procent absolventů používá a bude používat jazyk v běžném životě. Budou to patrně především ti, kteří budou i v budoucnu obklopeni irsky mluvícím prostředím, tedy ti, kteří se přestěhují do oblasti *Gaeltachtu*, vezmou si partnera z této oblasti nebo se, v ojedinělých případech, stanou zapálenými jazykovými aktivisty jako například Mait Ó Brádaigh, který sice pochází z anglicky mluvícího prostředí, ale zájem o jazyk u něj byl natolik silný, že v současné době mluví irsky v podstatě více než anglicky, a to jak v práci na *Gaelscoil*, tak i v soukromí a s přáteli.

Co však *Gaelscoils* nelze upřít, je fakt, že významným způsobem šíří znalost irštiny a její používání alespoň na úrovni cizího jazyka. Přestože se

prostřednictvím metody imerze snaží o to, aby žáci, studenti a absolventi irštinu začali vnímat jako mateřský jazyk, a produkuje bilingvní absolventy, nemohou docílit rozšíření jazyka do běžného života. To, že absolventi jazyk nepoužívají denně, však neznamená, že jej nepoužívají vůbec nebo že jej zcela zapomenou, tak jako absolventi klasických základních a středních škol, kterým se budu věnovat dále. Podle Úny Molliganové je znalost irštiny jako cizího jazyka rovněž cenná:

> Když jedou do *Gaeltachtu*, nezapomenou úplně všechno, pořád ještě dokážou alespoň něco říct. Takže možná nebudete mluvit denně, ale když pojedete do *Gaeltachtu* nebo kamkoliv jinam, budete si to pamatovat. A přinejmenším budete mít větší šanci projít [školu] a nebudete to nenávidět. Současná generace dětí ten jazyk nenávidí a to pak předají svým dětem. A to je pravda, že ten jazyk nenávidí, a když budete chodit do *Gaelscoil*, nebudete ho nenávidět. Budete ho pravděpodobně milovat. A i když ho třeba nebudete milovat, nebudete k němu chovat antipatie.

Dalším pozitivním přínosem *Gaelscoils* oproti klasickému vzdělání je tak bezesporu formování pozitivního vztahu k jazyku. Irština je poměrně složitý jazyk s těžkou gramatikou a řadou výjimek a způsob výuky na *Gaelscoils*, který do jisté míry kopíruje způsob učení se mateřskému jazyku, usnadňuje vstřebávání znalostí. Mnozí z respondentů výzkumu, kteří prošli tradiční výukou na klasických školách, přiznali, že jim irština ve škole dělala nemalé potíže a neměli chuť se jí nadále po maturitě věnovat. Získali k ní jistou averzi, která se u absolventů *Gaelscoils* neprojevuje. Absolventi *Gaelscoils*, přestože řada z nich bude v běžné komunikaci s vlastními potomky zřejmě mluvit anglicky, budou rovněž ochotnější učit irsky i své děti.

Vliv úrovně jazyka na školách vnímá jako jeden za zásadních faktorů, které ovlivňují celkovou úroveň jazyka, opravdu většina respondentů. Respondent Paid Nechtain, jazykový aktivista a zároveň rodilý mluvčí, rovněž kritizuje nízkou úroveň znalosti jazyka u mladých lidí a vidí v ní velký problém, který je potřeba urychleně řešit, aby bylo vůbec možné jazyk zachránit. Naráží i na onu již zmiňovanou nově se objevivší popularitu jazyka mezi mladými lidmi a přepínání kódů a nepovažuje tento jev za příliš pozitivní, protože užívání několika málo slov v jinak anglické řeči sice může dokazovat pozitivní vztah k jazyku, ale zároveň tak vychází najevo jistá povrchnost zájmu o jazyk. Mladí lidé, kteří chtějí být moderní, se naučí pár frází, které vkládají do angličtiny, ale takový přístup jazyku přežití nezajistí. Nestačí tedy, že irština je v současné době právě v módě,

je potřeba v lidech probudit hlubší zájem o jazyk, o celou jeho strukturu, o jeho vývoj, o literární díla v něm vytvořená, a především oživit ho tím, že bude užíván v běžné mluvě nejen častěji, ale i správně, podle gramatických pravidel, která jsou mu vlastní. Podle Paida Nechtaina je nyní ten správný čas, kdy je potřeba se na tyto faktory zaměřit:

> To opravdu ano, slábne to. Jednoznačně to slábne. Je na čase s tím něco dělat, abychom to opravdu zachránili. Myslím tím, je mi třicet čtyři. Když jsem chodil do školy, na střední, mluvili jsme hodně anglicky, protože to bylo právě in a člověk chtěl porušovat pravidla. Ale každý v té partě mluvil dobře irsky. Takže to nevadilo. Teď, o dvacet let později, je to tak, že se ve škole hodně mluví anglicky, protože je to in, ale děti už nemají tu samou úroveň irštiny, jako jsme mívali my. My jsme byli rodilí mluvčí s plynnou irštinou, kteří doma mluvili jen irsky. Dneska už tak plynně nemluví. Neumějí ten jazyk tak uchopit, takže mám obavu, že přestože jsme tenkrát, když jsme byli mladí, porušovali pravidla, nebyl to v dlouhodobé perspektivě takový rozdíl, kdežto teď to bude, protože už nemají tu úroveň jazyka, na kterou by mohli couvnout. Když vyjdou ze školy a zjistí: ‚Irština je pro mě důležitá', nebudou už umět jazyk tak uchopit. A tak o něj přijdete. Pravděpodobně už nikdy nebudou žádní rodilí mluvčí.

K podobnému názoru dochází rovněž další z respondentů výzkumu, Mait Ó Brádaigh. Žáci a studenti o jazyk zájem mají a mají i snahu jej používat mimo školu, což je pozitivní zjištění co do vztahu k jazyku. Úroveň jazyka je však nízká a užívání jazyka lidmi s nízkou úrovní jazyk svým způsobem pomalu degraduje na formu jakéhosi pidžinu. Mladí lidé mají sice určitou omezenou slovní zásobu, ale často ignorují gramatickou stránku jazyka, která je v případě irštiny poměrně složitá a také dosti odlišná od angličtiny, jež je pro většinu těchto dětí mateřským jazykem. Jejich snaha mluvit irsky za každou cenu, přestože jazykem nevládnou na takové úrovni, aby dokázaly vyjádřit to, co potřebují, může mít poměrně negativní důsledky pro zachování jazyka, pokud se úroveň jazykových kurzů na školách nezlepší. Pokud se tak nestane, může se z irštiny a angličtiny v krajním případě vyvinout pidžin, který bude mít lexikální základ v irštině a gramatický v angličtině. Z vlastní zkušenosti s prací s žáky různých věkových kategorií to může potvrdit i Mait Ó Brádaigh:

> To, o čem, jsem chtěl mluvit, je problém, který mám u nás ve škole. Jde o to, že děti mluví irsky a dost často ta gramatika, pořádek slov ve větě, pravidla, která aplikují,

to je dost často jen angličtina s irskými slovy, protože nemluví tou irštinou, co rodilí mluvčí. Má jiný pořádek slov ve větě, řadu gramatických jevů, flexe na začátcích a koncích slov. Je tu tedy řada komplexních jevů a ty děti mluví, jako by mluvily anglicky, jen s tím rozdílem, že používají irská slova.

Gaeltacht

Faktorem, který má podle většiny respondentů ve shodě s Fishmannem rovněž velkou váhu pro revitalizaci irského jazyka, je vitalita *Gaeltachtu* a snaha o udržení těchto oblastí, kde je alespoň část obyvatelstva rodilými mluvčími, především ekonomicky. *Gaeltachtu* se dostává velké ekonomické i mediální podpory ze strany státu a různých kulturních institucí. Stal se rovněž celoročně vyhledávanou destinací pro turisty z celého světa, kteří využívají služeb místních hotelů a restauračních zařízení, což rovněž přispělo k zmírnění odlivu především mladých lidí, neboť vznikla řada nových pracovních příležitostí. Po ekonomické stránce lze mluvit o pozitivním vlivu turismu na vitalitu *Gaeltachtu*, nicméně nelze opomenout ani to, že velkou část turistů tvoří Irové, kteří se pokoušejí využít své byť i minimální jazykové znalosti irštiny. S většinou zahraničních turistů lze však komunikovat pouze anglicky.

Ještě v osmdesátých letech minulého století se situace zdála být kritická a zánik *Gaeltachtu* téměř nevyhnutelný. Podle článku Kevina C. Kearnse měl *Gaeltacht* prakticky zmizet kolem roku 1990 (Kearns 1979). To, že se tak nestalo, je jistě pozitivním faktem, ale znamená to pouze to, že se jeho zánik jen o něco zpomalil. Lidí, pro které je irština mateřštinou, ubývá a monolingvní irsky mluvící obyvatelé *Gaeltachtu* jsou zřejmě již jen legendou. Paid Nechtain je jedním z těch, kteří jsou přesvědčeni, že v současné době se jazyk nachází v situaci, v níž je ještě možné jej zachránit. Je však nutné radikálně zasáhnout, neboť všechny ukazatele nasvědčují tomu, že se jedná o jednu z posledních možností:

Bude to pravděpodobně jen pár lidí, kteří mluví plynně. Mluvím o období dvacet let zpátky. Jestli to bude pokračovat jako doteď a postupně se to ‚prožírá' do *Gaeltachtu*. Myslím tím rodilého mluvčího, někoho s opravdu místním přízvukem a ten má opravdu vysokou úroveň irštiny. Někteří lidé ve Spiddalu ji mají, ale není jich moc. Kdybyste jela dál na západ, spousta lidí, opravdu spousta ji mít bude. Takže pozoruji, že to bude slábnout. Jsou tam lidi, kteří určitým způsobem mluví plynně, ale nejsou v jazyce až zas tak dobří. Ten jazyk tam určitě je. Myslím si, že je nejvyšší čas s tím něco dělat. Jsou tu jisté náznaky, že dochází k oživení, ale takové náznaky

> tu byly i před dvaceti lety a dnes je tu navíc i podpora státu. Existují v téhle zemi zákony, které lidi ... vždycky tu byly zákony, ale dneska se tak nějak dodržují. Takže jsou tu teď ty zákony a to by mělo teoreticky pomoci.

Řada respondentů je přesvědčena o tom, že *Gaeltachtu* hrozí bezprostřední zánik a s ním i zánik jazyka. Nejradikálnější a zřejmě nejmarkantnější úpadek jazyka vidí právě v oblasti *Gaeltachtu*. Příliv anglicky mluvícího obyvatelstva pomalu narušuje irsky mluvící komunitu a potažmo navozuje různé dříve se nevyskytující řečové situace. Vzhledem k tomu, že všichni rodilí mluvčí jsou zároveň bilingvní, není vůbec obtížné si představit, jak dochází k situacím, kdy je nutné přepínat kódy. Řada irsky mluvících respondentů přiznala, že rádi mluví mezi sebou irsky, ale pokud do původní řečové situace přijde někdo, kdo nerozumí, je nutné přepnout. V opačném případě by byl nově příchozí z řečové situace samozřejmě vyloučen, což by znamenalo na komunikační úrovni jisté neverbální vyjádření nezdvořilosti, až nepřátelství. Aby takovýmto nezdvořilostem předešli, všichni účastníci řečové situace automaticky přepnou do angličtiny. Podle výpovědí respondentů se tedy zdá, že podobné řečové situace se stávají v *Gaeltachtu* poměrně běžnými a mohou způsobovat upouštění od užívání irštiny v každodenním životě. Ruairí Ó hAodha to vidí jako závažný problém, který jen dokazuje, že jazyk pomalu umírá: „A možná je to dokonce i v *Gaeltachtu*, kde to nejvíc slábne. Do jazyka se dostává hodně z angličtiny."

Podobný názor má i Tommy Corcorane, rodilý mluvčí z An Spidéalu. Lidé se jazyk sice učí, ale spíše jako jazyk cizí. Rodilých mluvčích naopak ubývá a situace je podle něj velmi špatná právě v *Gaeltachtu*. Je přesvědčen, že spolu s poklesem počtu rodilých mluvčích pomalu umírá i jazyk.

Oblasti *Gaeltachtu* se vlivem přílivu anglicky mluvícího obyvatelstva do některých jeho částí rychle zmenšují, což přiznali všichni, se kterými jsem na toto téma hovořila. S rychle rostoucí výstavbou v Galway se například z dříve samostatné vesnice Barna v rámci connemarského *Gaeltachtu* pomalu stalo v podstatě předměstí Galway. Většina místních obyvatel jezdí pracovat do anglicky mluvícího Galway, a přestože možná jejich rodiče ještě mezi sebou mluvili běžně irsky, oni jsou nuceni mluvit převážně anglicky. Zároveň se do Barny stěhují movitější obyvatelé města, neboť se zde nabízí řada lukrativních pozemků u moře, kde je možné si postavit dům, a přinášejí s sebou do vesnice samozřejmě i angličtinu. Obyvatelé Barny tedy postupně přešli k angličtině.

John Fitzgibbon se přidává k názoru, že pomalé zmenšování *Gaeltachtu* bude zřejmě mít pro irštinu fatální následky. Jedině *Gaeltacht* představuje

přirozené prostředí, kde může irština prostřednictvím mluvčích, kteří ji používají na každodenní bázi, žít a vyvíjet se tak jako jiné živé jazyky. Podle Johna Fitzgibbona a Ruainího Ó hAodhy jazyk zmizí spolu s *Gaeltachtem*. Výuka ve školách podle nich pro udržení vitality nestačí. John mluví i o určité hostilitě anglicky mluvících obyvatel vůči těm, kteří se snaží mluvit irsky, přestože by mohl mluvit tak, aby mu všichni dobře rozuměli. Rovněž dodává, že televize vysílající výhradně v irštině nemá takový efekt, jak si mnozí lidé myslí. To potvrzuje i Mait Ó Brádaigh. Irové často sledují na TG4 sportovní utkání jen proto, že ho jednoduše žádná jiná televizní stanice nevysílá. Nejde vůbec o to sledovat zápas v irštině, protože divák vlastně vůbec komentátora poslouchat nemusí, a pokud by chtěl vědět, co říká, vždycky může sledovat anglické titulky, které TG4 u všech pořadů uvádí. John Fitzgibbon je jedním z respondentů, kteří jsou přesvědčeni, že jazyk pomalu umírá především proto, že ubývá rodilých mluvčích a postoje k irštině nejsou tak pozitivní, jak si většina lidí myslí:

> Já bych řekl, že umírá, protože *Gaeltacht* se zmenšuje. Tady pracuje jedna paní a ta šla právě do důchodu, ale její muž je z Barny a Barna je asi tak tři míle od Galway. Ten je rodilý mluvčí irštiny. Je mu okolo šedesáti. Tak ten, když byl ještě kluk, sahal *Gaeltacht* až do Barny, tak blízko Galway. Takže *Gaeltacht* se rozhodně zmenšuje. Navíc v *Gaeltachtu* žije i méně lidí. Dokážu si představit, že se lidi stěhují do oblastí, kde se nemluví irsky, protože irštinu je hrozně těžké se naučit.

Odvolává se i na dokument irské televize, v němž se pokusná osoba pokouší mluvit pouze irsky a sleduje reakce okolí:

> Na RTÉ, jedné z televizních stanic, udělali experiment, ve kterém poslali člověka na cestu okolo země a měl mluvit pouze irsky. Měl jen chodit do hospod a mluvit jen irsky a ten experiment měl zjistit, jestli si vystačí jen s irštinou. No a setkal se s velkým odporem a vysvětloval si to jako odpor k irskému jazyku. Ale ten odpor byl ve skutečnosti způsoben tím, že na lidi působil jako někdo, kdo vyhledává problémy, protože věděli, že umí irsky, ale také věděli, že umí i anglicky. A on trval na tom, že bude mluvit jen irsky, anglicky nikoliv. Lidi na něj začali být naštvaní. Takže stejně, i když se naučíte irsky a nejste z *Gaeltachtu*, nemusíte se namáhat a s někým irsky mluvit.

Knihovnice Úna Molliganová sice uvádí, že si myslí, že jazyk prochází určitou obrodou:

> Nemyslím si, že to umírá, řekla bych, že dochází k revitalizaci, protože je to lepší, než to bývalo, když jsem vyrůstala, takže si myslím, že se to revitalizuje. Ale pořád ještě se tak běžně nemluví ve velké části Irska. Na západě je to trochu lepší, ale na východě ne.

V další části rozhovoru však uvádí řadu faktorů, které by spíše podpořily negativní postoj:

> Myslím si, že se o to vlastně zajímá jen malá skupina lidí. Lidi ze západní části země, kteří vyrůstali v *Gaeltachtu*, nebo lidi, které obecně zajímají jazyky, možná i lidi, které zajímá irská historie a kultura, ale nemyslím si, že je to velké procento populace.

Protože jsem byla před strukturovaným rozhovorem přítomna v knihovně v rámci zúčastněného pozorování rozhovoru Úny a jejích kolegyň, přidala jsem se později k rozhovoru a ptala jsem se na problémy, které Úna zmínila v předchozí debatě. Úna dodává k názoru Ruainího Ó hAodhy, že forma výuky na školách je špatně zvolená a tím pádem nezaujme děti, ale spíše je odradí:

> Lidé se učí psanou formu jazyka a ta je hrozně těžká, takže já si myslím, že jsou z toho dost rozčarovaní, protože když se to učí z psané formy, chápete, místo z ústní. Myslím si, že kdyby se to učili ústní formou, pak je to nádherný jazyk, je to mnohem krásnější a jeho slova jsou mnohem hezčí než anglická. Je hodně popisný, protože užívá spoustu slov, aby opsal jednu věc, a to je také společný rys všech (keltských) jazyků. Ale ve skutečnosti si to tak neužijete, pokud se snažíte učit se ve škole tu psanou formu, která je opravdu velmi složitá. Ta látka, kterou musíte pochopit, je totiž opravdu velice složitá.

Staví se rovněž proti povinné výuce irštiny na klasických školách a je přesvědčena o tom, že kdo o jazyk nejeví přirozený zájem, neměl by k němu být nucen. V debatě s kolegyněmi zmínila, že sama ve škole neměla hodiny irštiny ráda, jazyk ji nebavil, a protože pochází z rodiny, kde se po generace mluvilo jen anglicky, nevidí důvod, proč by se měla jazyk, který v praxi využije opravdu jen výjimečně, učit. Některé z kolegyň se ohradily a poznamenaly, že irština je součástí kulturního dědictví Irska, a proto by měl každý Ir umět irsky mluvit. Úna však odvětila, že v oblasti, ve které vyrůstala, se mluví již po generace anglicky a k jejímu kulturnímu dědictví tudíž patří angličtina. Povinná výuka irštiny

na školách v souvislosti s tím, že se jedná o jazyk složitý, může mít a má podle ní negativní dopad na postoj mladých lidí k jazyku:

> Myslím si, že pro většinu lidí ano, pokud je vyloženě nezajímají jazyky nebo pokud se nezajímají konkrétně o irskou kulturu nebo historii. Myslím si, že skoro každý, tím chci říct, že kdybyste mluvili s třiceti lidmi, 25 z nich by vám řeklo, že irštinu rádi nemají, a 5 by řeklo, že ano. Ale většina z nich vám neřekne, že ji nemají rádi a nemají ji rádi proto, že jsou do ní nuceni a proto, že je těžká.

Během výzkumu se ukázalo, že většina respondentů dává irštině ještě šanci a věří, že by mohlo dojít k jisté formě oživení. Z patnácti respondentů pouze tři zastávají názor, že umírání jazyka je v současné době nevratným procesem a že jeho zániku již revitalizační snahy nemohou zabránit. Jeden z pesimistů byl rodilý mluvčí, jeden uměl irsky plynně a jeden průměrně, nelze tedy konstatovat, že by se pesimismus nějak vázal na neznalost jazyka, a stejně tak tomu je s optimismem. Na základě rozhovorů s lidmi staršími čtyřiceti let a studia pramenů týkajících se jazykové ideologie v minulých letech, především Hindleyho (Hindley 1990), která se sama nese ve velmi pesimistickém duchu, lze zaznamenat poměrně velkou změnu jazykové ideologie. Irština již není vnímána jako jazyk chudých a nevzdělaných venkovanů, ale je považována za důležitou součást kulturního dědictví a stává se populární především mezi mladými lidmi. Zároveň však hned v první otázce někteří respondenti zmínili faktory, které úspěšné revitalizaci brání. Jedná se především o pozůstatky negativních postojů z minulosti, které se však netýkají mladší generace. Velkou slabinou revitalizačních snah se ukázala být výuka irštiny na klasických školách. Řada respondentů se o tomto faktoru zmínila hned na začátku rozhovoru, protože jej považuje za velkou brzdu revitalizačních snah, která by mohla zásadně ovlivnit jejich úspěch. Velkým a zcela jistě nejzávažnějším problémem současné jazykové situace je rovněž ubývání rodilých mluvčích, což je proces, který se bohužel zastavit nepodařilo.

Vyprávět jazyk: Irský způsob revitalizace jazyka prostřednictvím lidového vyprávění

Získávání komunikační kompetence a revitalizace jazyka se v Irsku podle mého výzkumu děje i prostřednictvím lidového vyprávění (*storytelling*). Lidové vyprávění v Irsku představuje specifický způsob předávání jazykové nebo lépe řečeno komunikační kompetence, neboť velmi často tematizuje nejen archetypální

příběhy v kulturně specifickém rámci, ale i vzpomínky rodilých mluvčích. Jedná se o revitalizační faktor, který je velmi často zmiňován jako okrajový, ale v Irsku v současné době získává na popularitě.

Předmětem lidového vyprávění může být cokoli – často jsou to mýty a legendy, duchařské historky, historky pojící se k určitým místům, vyprávění o starých časech nebo i jen to, co se právě stalo (drby), a podobně. Maire Bríd Ní Mhaoilchiaráinová v rozhovoru vypráví o tom, jak k nim často chodil vypravěč, zřejmě člověk ze sousedství, a vyprávěl příběhy. Témata byla různá:

> Hodně často to bylo vyprávění o tom, co lidi právě dělají, a příběhy o tom, jak žijí, o práci, kterou dělají, a tak, a hlavně to byly písně. Spousta z nich vyprávěla příběhy s různými tématy, jako například o práci, a hodně jich bylo o lodích, protože lodě jsou nedílnou součástí rybaření v Irsku, je to taková jejich tradice pojící se k životnímu stylu, museli totiž rybařit. Ty jsou opravdu staré. A také milostné příběhy ...

Příležitostí k vyprávění pak jsou nejen rodinná setkání nebo setkání sousedů a přátel, bývala to setkání u krbu, která již v dnešní době nejsou příliš častá, ale běžná jsou vyprávění u zásadních životních milníků, jako jsou již tradiční, ale ubývající *wakes* (probíhají od úmrtí do pohřbu), narození dítěte, svatba, rodinná setkání. Obzvláště *wakes* jsou s tradicí lidového vyprávění velmi úzce spjaty. V některých oblastech Connemary jsou v současné době stále běžnou praxí a není výjimkou, když se po uvedení jména zemřelého na *Raidió na Gaeltachta* sejde v domě jeho rodiny kromě příbuzenstva také řada jeho přátel a známých, kteří přijdou na *wake*. Při té příležitosti se nejen vypráví, ale rovněž popíjí, zpívají se tradiční písně a překvapivě se dokonce i tančí. Vyprávění se často týká života zemřelého, ale rovněž lze slyšet místní duchařské historky, různé místní legendy a podobně.

Lidové vyprávění musí probíhat ústně. Příběhy nelze číst, neboť se z nich podle rodilých mluvčích ztratí duch příběhu a příběh přestává „žít“. Žije pouze tehdy, když je vyprávěn živou osobou, a zřejmě touto formou dochází i k oné revitalizaci jazyka. Příběhy jsou vyprávěny zásadně v irštině, zřejmě proto, že jsou spjaté právě s irskou literární tradicí. Jejich vyprávění dodává jazyku vitalitu tím, že rozmnožuje funkce jeho užívání, a zároveň je podle řady respondentů z oblasti vzdělávání (např. Fionully Ní Chonaireové) výborným prostředkem při učení se jazyku. Podobnou funkci má i čtení či vyprávění pohádek, legend a mýtů dětem. Posluchače zaujme příběh a zároveň se přirozeným způsobem učí například větnou skladbu, gramatiku i slovní zásobu tak, jako by se učili mateřský jazyk. Poslouchají jeho správnou formu a pak ji začnou rovněž používat.

Tradice ústního vypravování je v Irsku velmi stará, v současné době však jeho obliba oproti minulosti upadá především vlivem televizního a rozhlasového vysílání a internetu, i když nemizí zcela. Spolu se zvyšujícím se zájmem o jazyk stoupá rovněž zájem o příběhy v irštině, především o ty tradiční, a o jejich vypravěče. Irové jsou si vědomi toho, že se jedná o něco, co k irské tradici a kultuře neodmyslitelně patří, a proto to nepovažují za přežitek.

Za lidového vypravěče se považuje téměř každý, kdo vypráví historky v hospodě nebo třeba pohádky dětem. Rodilí mluvčí a jazykoví aktivisté se dokonce účastní soutěží v lidovém vyprávění, pořádají festivaly s touto tematikou a podobné akce pořádají i divadla, knihovny (často pro děti), ale i hospody apod. Paid Nechtain vypráví, že se podobné soutěže zúčastnil, a považuje se za lidového vypravěče. Soutěžící může podle něj mluvit o čemkoliv:

> Cokoliv, to je jedno, třeba mytologie nebo to, co se zrovna ten den stalo, říká se, že to je základ tradičního lidového vyprávění. To svým způsobem už zmizelo, když zavedli elektřinu, a pak přišel rozhlas a televize a lidi tak nějak přestali navštěvovat sousedy, jak se říká. Tak to tak trochu vymizelo, ale v Connemaře se tahle tradice udržuje živá, protože tam bývali vypravěči, co si pamatovali mytologické příběhy nebo příběhy, co někdo napsal nebo vymyslel. Někdy se tu organizují večery, kdy se lidi sejdou a vyprávějí si. To se ale už moc nestává. A pak, aby se tahle tradice zachovala ještě po několik generací, začali v tom soutěžit, víte, naučíte se příběh a vypravujete ho publiku a pak za to dostanete hodnocení. Je to tak trochu návrat zpátky, na chvilku. Víte, televize hodně z toho zničila.

To, že lidové vyprávění a ústní podání literární tvorby vůbec má v Irsku stále navzdory negativnímu vlivu moderních médií stále ještě tradici a zajímá se o ně část laické i odborné veřejnosti, byť se nejedná v rámci revitalizace jazyka o klíčové téma, dokazuje i řada publikací, které jsou tomuto tématu věnovány, z nichž některé vyšly v minulých letech v poměrně velkých nákladech. Lidovému vyprávění často spojovanému s postavou moudré ženy, jejíž předlohou je bohyně irské mytologie Cailleach Bheara, se věnuje odborná publikace *Kniha o Cailleach*, která vyšla s podporou Irské státní univerzity v Corku a stala se velmi rychle bestsellerem. Pravidelně každý rok vychází i odborný folkloristický časopis *Béaloideas*, v němž lze mimo jiné najít i řadu článků tematizujících tento fenomén. Bez zajímavosti není ani sborník z konference „Oralita a moderní irská kultura“, která se konala v roce 2009 na Irské státní univerzitě v Galway, jehož příspěvky se věnují novým formám ústního podání literární tvorby a současnému stavu

lidového vyprávění. Význam lidového vyprávění zdůrazňuje rovněž jazykový plán z roku 2010: „Konvence Spojených národů z roku 2003 spatřuje životadárnou roli jazyka ve vyjádření a předávání živého dědictví. Celé nedefinovatelné kulturní dědictví je závislé na jazyce, na jeho každodenním užívání a na jeho předávání dalším generacím. Ve vztahu k ústní tradici, ať už je to píseň, poezie nebo folklór, není jazyk jen pouhým médiem, který kulturní dědictví obsahuje, ale samotnou jeho podstatou."

Mýty a legendy a další příběhy jsou rovněž součástí kurzů irštiny na základních a středních školách. Děti se seznamují s legendami nejen prostřednictvím četby textů, ale učitelé jim je často čtou nebo vyprávějí. Fionulla Ní Chonaireová se v souvislosti s lidovým vyprávěním zmiňuje o profesionálovi, který do školy každý rok přijíždí s nově nastudovaným příběhem, který vypráví dětem. Nejedná se o divadelní představení, ale skutečně o lidové vyprávění. Velmi často jsou tématem příběhy z irské mytologie.

Irové jsou vyprávěním starých lidí přímo fascinováni. Vypravěčkami bývají často ženy, nejznámější je Peig Sayersová, stařenka z Blasketských ostrovů, která vzpomíná na svůj život na ostrovech. Z jejích vyprávění vznikla kniha *Vzpomínky stařeny* (Sayers 1978). Úryvky z této knihy se podle řady respondentů z mého předchozího výzkumu téměř vždy vyskytují u povinného překladu z jazyka u maturitní zkoušky (*leaving certificate*). Protože však metody používané při výuce irštiny ve školách jsou poměrně zastaralé, jsou bohužel často studenti, kteří ani po absolvování povinné školní docházky jazyk neovládají, nuceni se tento text naučit zpaměti, aby zkouškou prošli, a získávají k němu celkem oprávněně upřímný odpor.

Starší vypravěči vyprávějí vzpomínky především z období, kdy se mluvilo irsky, a těší se velké úctě publika. V současné době vychází řada knih s touto tematikou, často se jedná o vzpomínky lidí z konkrétní vesnice, historky, které se tradují, apod. TG4 rovněž natáčí dokumenty, například *Bibeanna* – dokument o stařenkách z Blasketských ostrovů, které vyprávějí o svém mládí a o tom, jak se na ostrovech žilo, podobně jako o tom již před nimi vyprávěla výše zmíněná Peig Sayersová. Ke starým lidem z Blasketských ostrovů chovají Irové téměř posvátnou úctu, neboť dokázali na ostrovech žít v těžkých životních podmínkách a v izolaci. Blasketské ostrovy byly považovány za oblast, kde zůstal zachován tradiční způsob života, kultura s ním spojená a samozřejmě irština. Dnes už na ostrovech kvůli neúnosným životním podmínkám nikdo nežije. Stařenky v dokumentu *Bibeanna* a Peig Sayersová nejen vypráví v irštině, ale ve svém vyprávění i přímo tematizují irský jazyk.

Není zřejmě překvapivé, že předmětem lidového vyprávění bývají velmi často také nejstarší irské mýty a legendy. Tyto archetypální příběhy, které zachycují základní životní situace člověka, s sebou nesou i kulturní a jazykovou informaci tvořící jakýsi rámec, v jehož kontextu je teprve možné příběh pochopit do hloubky a nalézt jeho archetypální základ. Znalost kulturně-jazykového rámce, v němž se vyprávění odehrává, je takto prostřednictvím příběhu předávána vypravujícím, a to podobným způsobem, jakým je předáván rodný jazyk, nikoli jazyk cizí, přestože většina posluchačů irštinu za svůj rodný jazyk nepovažuje a učí se jí dodatečně jako cizímu jazyku ve škole. Jedná se o verbální umění, které je v Irsku velmi oblíbené a pro Irsko specifické. Vypravěči vyprávějí nejen příběh, ale také jeho kulturní kontext. V neposlední řadě pak také „vyprávějí jazyk" příběhu, to znamená, že vyprávěním jej předávají posluchačům.

Téma revitalizace jazyka prostřednictvím lidového vyprávění a vyprávění vůbec je dle mého názoru neprávem opomíjené. Jazykový plán počítá s podporou kulturních aktivit spojených s irským folklorem, počítá s podporou televizních a rozhlasových pořadů týkajících se folkloru, především irské hudby, ale o lidovém vyprávění konkrétně se nezmiňuje. Význam vyprávění a tradičních příběhů vůbec přiznává v rozhovoru i jazykový aktivista a čerstvý absolvent oboru sociolingvistika na Irské státní univerzitě v Galway Mait Ó Brádaigh. Původně toto téma považoval za okrajové, ale v druhém rozhovoru přiznává, že po hlubším zamyšlení si uvědomuje, že právě irská mytologie (a to v ústní, ale i psané formě, ve staroirštině) byla předmětem jeho zájmu v období, kdy se formoval jeho vztah k jazyku na letních školách. V rozhovoru rovněž dodává, že jeho starší dcera se jmenuje Macha, podle bohyně, která se objevuje ve všech třech cyklech irské mytologie.

Příběh, především příběh v daném kulturní kontextu, je vhodným prostředkem jak k získávání jazykové kompetence, tak i k vytváření pozitivního vztahu k jazyku. Pomáhá utvářet jistou jazykovou ideologii, která hodnotí minoritní jazyk vzhledem k jeho kulturní a literární historii jako prestižní. Jsem si jista, že toto téma by si zasloužilo podrobnější prozkoumání.

Závěr

Revitalizaci irštiny je v Irsku v současné době právem věnována velká pozornost, neboť je nesporné, že se jedná o ohrožený jazyk. Jednotlivé správní úřady *Gaeltachtu* (*Údarás na Gaeltachta*) a další instituce provedly řadu průzkumů v oblastech *Gaeltachtu* i mimo něj, na základě nichž byla vytvořena strategie

jazykového plánování pro příštích dvacet let, která byla publikována v lednu 2010. Proces revitalizace nekopíruje Fishmanův model postupné revitalizace jazyka v jednotlivých oblastech, ale snaží se prostřednictvím jazykového plánování působit v několika rovinách současně. Rovněž se opírá o 6 základních faktorů intervence, jak je definuje Crystal, a rozpracovává je v konkrétních krocích. Při vytváření jazykového plánu je rovněž důležité brát v potaz specifika jednotlivých oblastí, neboť jiné faktory je potřeba uplatnit v *Gaeltachtu*, kde existuje stálá komunita rodilých mluvčích, a jiné mimo něj, kde lze obyvatele rozdělit na skupinu bilingvních a mnohem početnější skupinu těch, kteří neumí irsky takřka vůbec. I tato specifika jazykové plánování v Irsku zohledňuje. K mapování situace v jednotlivých oblastech a propagaci jazyka byly v minulosti vytvořeny správní úřady pro *Gaeltacht* (*Údarás na Gaeltachta*), které by do budoucna jako správní úřady pro irštinu (*Údarás na Gaeilge*) měly proniknout i do anglicky mluvících oblastí a působit jako instituce pro podporu jazyka a mapování úspěchů či neúspěchů revitalizačních snah i tam. Konkrétní jazykový plán zahrnuje všechny faktory intervence, jak je definuje Crystal (2000), a v konkrétních oblastech jsou podnikány praktické kroky, jež by měly vést k revitalizaci jazyka. Největší důraz klade na zvýšení prestiže jazyka a na posilování pozitivního postoje k jazyku. Na rozdíl od předchozích vln revitalizace, která probíhala poněkud násilně (jejich pozůstatkem je například povinná výuka jazyka na školách probíhající zastaralým způsobem či povinnost státních úředníků disponovat jazykovou znalostí, aniž by byla zkoumána úroveň, která často ani zdaleka nepředstavuje úroveň komunikační), se v současné době jazykové plánování pokouší spíše vzbudit o jazyk zájem než učinit z jeho užívání povinnost. Řada respondentů tyto tendence zřetelně vnímá a mluví o tom, že především v rámci vzdělávacího systému je jazyk předáván přijatelnějším způsobem, za což lze vděčit především zakládání *Gaelscoils* a v nich aplikované metodě imerze, letním školám irštiny v *Gaeltachtu*, podpoře médií a kulturních a folklorních projektů. Velká část respondentů výzkumu, kromě rodilých mluvčích, přiznala, že ač považují irštinu za důležitou součást kulturního dědictví, má fakt, že k ní byli ve škole nuceni, a způsob, jakým byli vyučováni, velký vliv na jejich často negativní postoj k jazyku a nechuť jej používat a předávat dalším generacím.

Ve svém článku jsem se pokusila zmapovat reálnou úroveň jazyka a názory lidí na stav revitalizace v klíčových oblastech jazykového plánování, jak je uvádí nejen klasické práce věnující se tomuto problému, ale i jazykový plán. Galway je často nazývána „Branou do *Gaeltachtu*“ a lze v ní potkat jak rodilé mluvčí, tak i ty, kdo umějí irsky pouze pár slov, přičemž obě komunity i jejich názory

se často střetávají. Celkově je možno říci, že navzdory jednotlivým příspěvkům v knize *Co je komu do irštiny?* (Mac Murchaidh 2004) a další literatuře vydané za posledních patnáct let, která popisuje řadu negativních postojů k jazyku, v podstatě kopírujících negativní názory z první poloviny minulého století, jsou konkrétně v oblasti Galway a okolí postoje k irštině veskrze pozitivní. Jiná situace bude patrně v Dublinu a v oblastech, které jsou již po mnoho generací primárně anglofonní, i když i tam podle lektorů letních škol irštiny v *Gaeltachtu* rapidně roste počet především mladých zájemců o jazyk. Velká část respondentů rovněž věří, že irština v současné době prochází procesem úspěšné revitalizace a že se její situace bude zlepšovat. Zásluhu na tom podle nich mají především *Gaelscoils* a podle některých rovněž média, především televizní stanice TG4. Problémem, který i nadále přervává a který je pro vitalitu jazyka velmi závažným, je zmenšování oblastí *Gaeltachtu*, a tím i zmenšování počtu rodilých mluvčích, kteří používají jazyk v denní komunikaci.

Ve výzkumu se však rovněž ukázalo, že pozitivní postoje k jazyku nejsou vždy zárukou hlubšího zájmu o něj nebo dobré jazykové znalosti. Řada respondentů, kteří považují irštinu za nedílnou součást irské kultury a za důležité kulturní dědictví, zdaleka nedisponuje jazykovou znalostí na komunikační úrovni a není v krajních případech ani schopna sestavit smysluplnou, gramaticky správnou větu. Rodilí mluvčí a respondenti s jazykovou znalostí na vysoké úrovni naopak nemají potřebu irštinu obhajovat a udávat racionální důvody pro její zachování a revitalizaci. Je pro ně samozřejmou součástí života, prostředkem denní komunikace, který chtějí předat budoucí generaci. Tento vztah si nesou především z rodinného prostředí, z kvalitní výuky na *Gaelscoil* nebo někdy i z letních škol, v nichž rovněž probíhá intenzivní výuka irštiny.

Takřka všechna média v irštině jsou plně dostupná všem, kdo o ně mají zájem. Nejoblíbenější je podle výpovědí respondentů výzkumu televize TG4, která je díky anglickým titulkům přístupná i těm, kteří nedisponují tak vysokou úrovní jazykových znalostí. Jako problém irských médií se však ukazuje jejich úzké tematické zaměření. Zpravodajství se týká především detailního informování o dění v regionu a skladba ostatních pořadů je zaměřená převážně jen na jazyk a kulturu. Kvalitní zpravodajství v podobě televizního či rozhlasového vysílání nebo tištěného periodika, které by zahrnovalo rovněž dění ve světě, bohužel chybí. Terčem kritiky v tomto ohledu je především *Raidió na Gaeltachta*, které se zaměřuje na velmi omezenou skupinu posluchačů. Irská média zprostředkovávají, jak ve svém sloganu divákům neustále připomíná TG4, tzv. *Súil Eile* – jiný pohled na svět, v němž je však zároveň regionální dění důležitější

než to celostátní a světové a v němž je běžným, přirozeným a každodenním prostředkem komunikace irský jazyk. Jazykový plán příliš nezohledňuje potřebu upravit vysílání pro širší okruh diváků, posluchačů a čtenářů. Chce se zaměřit na mladší lidi, především prostřednictvím rozhlasu, dát prostor novým internetovým médiím a pokračovat v televizním vysílání. Bohužel však zcela opomíjí potřebu vytvořit tištěné periodikum, jež by bylo ekvivalentním zdrojem informací k běžným deníkům, které v Irsku vycházejí.

Co však jazykový plán naopak velmi pečlivě propracovává a řeší, je problém výuky irštiny na školách, částečně i proto, že předchozí opatření zavedená v této oblasti nevedla k příliš dobrým výsledkům. Navzdory některým hlasům volajícím po zrušení povinné výuky irštiny se hodlá zaměřit spíše na její zkvalitnění. Podle řady názorů právě nekvalitní výuka, založená na memorování starých textů, a povinnost ji absolvovat bez ohledu na zájem studenta vede k negativním postojům k jazyku, který je poměrně složitý, pro řadu lidí těžko pochopitelný, ale přesto nutný k úspěšnému absolvování střední školy. Zkvalitnění výuky především směrem k zařazení mluvené formy jazyka a zavedení moderních metod by mělo vést nejen k odbourání strachu studentů, že jazyk nezvládnou, ale také k pozitivnějšímu vztahu k němu. Prostředkem k dosažení tohoto cíle je i příprava kvalitních pedagogů a vytvoření vhodných studijních programů na vysokých školách, jejichž absolventi by mohli vyučovat irštinu na vyšší úrovni.

Pro vitalitu jazyka však zůstává nejzásadnějším faktorem snaha mluvčích předat jazykovou znalost další generaci. I v tomto ohledu se ukazuje, že v oblasti Galway dochází k jisté revitalizaci. Přestože se pomalu zmenšují oblasti *Gaeltachtu* na úkor anglicky mluvících oblastí, najde se mezi anglicky mluvícím obyvatelstvem řada mluvčích, kteří ač byli sami vychováni z velké míry v anglicky mluvícím prostředí, chtějí znalost jazyka předat svým potomkům, v některých případech i jako mateřský jazyk. Setkala jsem se s párem, který se kvůli jazyku stěhuje do *Gaeltachtu*, a také s párem, který na své potomky v domácím prostředí hodlá mluvit pouze irsky, neboť nepochybuje, že anglicky se snadno naučí ve škole.

Rysem specifickým pro Irsko je předávání jazyka prostřednictvím lidového vyprávění. Tato forma učení se jazyku je využívána i ve školách, třebaže se často jedná pouze o text, nikoli ústní formu, a objevuje se také v oblasti divadelní a kulturní. Lidoví vypravěči, kteří vyprávějí příběhy v irštině, jsou v irské společnosti váženými osobnostmi. Jednou z nich je například Paig Sayersová (Sayers 1978) anebo stařenky z dokumentu *Bibeanna*, které tematizují jazyk, vyprávějí o dobách, kdy se mluvilo více irsky, a o tom, jak se pomalu mění tvář Irska.

Kniha Peig Sayersové je povinným textem k maturitní zkoušce, všichni studenti jej znají a někteří si jej i oblíbili. Forma jeho předávání ve školách však bohužel není na dnešní dobu příliš atraktivní, nehledě na to, že prošel značnou cenzurou ze strany zapisovatele. Samotná Peig Sayersová totiž sama nikdy žádný text nevydala. V tomto případě by zřejmě bylo přístupnější dát přednost mluvené formě před poměrně složitou formou psanou a celý text opravdu vyprávět, jako to původně dělala i Peig Sayersová.

Zdá se tedy, že revitalizační snahy v Irsku navzdory Fishmanově teorii slaví úspěch především v oblastech mimo *Gaeltacht*. *Gaeltacht* se sice zmenšuje a rodilých mluvčích tím pádem ubývá, ale irština nachází příznivce mezi anglicky mluvícím obyvatelstvem, a to dokonce takové, kteří uvažují nad tím, že budou vychovávat své potomky v irsky mluvícím prostředí. Z dostupné literatury je však rovněž patrné, že i postup zmenšování *Gaeltachtu* se díky jazykovému plánování zpomaluje.

Martina Kollinerová je doktorandkou na katedře obecné antropologie Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy. Tématem její disertační práce je lidové vyprávění jako prostředek revitalizace jazyka. V roce 2009 absolvovala v rámci magisterského studia krátkodobý terénní výzkum v oblasti irského Galway za účelem zkoumání revitalizace irského jazyka jak v oblasti connemarského *Gaeltachtu*, tak v anglicky mluvící části země. Z výzkumu vznikla diplomová práce. Kontakt: martina.kollinerova@gmail.com

Použitá literatura

Bičovský, Jan. 2005. *Úvod do vývoje keltských jazyků*. Praha: Filosofická fakulta UK.
Broderick, George. 1999. *Language Death in the Isle of Man*. Tübingen: Max Niemeyer.
Cronin, Nessa – Cronsson, Seán – Eastlake, John. 2009. *Orality and Modern Irish Culture*. Newcastle upon Thyne: Cambridge Scholars Publishing.
Crystal, David. 2000. *Language Death*. Cambridge: Cambridge UP.
England, Nora. C. 2003. „Mayan Language Revival and Revitalisation Politics. Linguists and Linguistic Ideologies." *American Anthropologist* 105, 2003, 4: 733–743.
Errington, Joseph. 2003. „Getting Language Rights. The Rhetorics of Language Endangerement and Loss." *American Anthropologist* 105, 2003, 4: 723–732.
Fishman, Joshua A. 2001. *Can Threatened Languages Be Saved?* Clevedon: Multilingual Matters.
Fishman, Joshua A. 1991. *Reversing Language Shift. Theory and Practice of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon: Multilingual Matters.
Gregory, Augusta. 2000. *Complete Irish Mythology*. London: Chancellor Press.

Green, Miranda J. 1998. *Keltské mýty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
Hammersley, Martin – Atkinson, Paul. 1995. *Ethnography*. London: Routhledge.
Hindley, Reg. 1990. *The Death of Irish Language*. London: Routhledge.
Kearns, Kevin C. 1979. „Resuscitation of the Irish Gaeltacht." *Geographical Revue* 64, 1979, 1: 82–110.
Krauss, Michael. 1992. „The World's Languages in Crisis." *Language* 68, 1992, 1: 4–10.
Moodey, Theodore W. – Martin, Francis X. 2003. *Dějiny Irska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
MacMurchaidh, Ciarán. 2004. *Who Needs Irish?* Dublin: Veritas.
Morrissey, Patrick. 1959. „Will to Survival. The Cetic Fringe." *The Modern Language Journal* 43, 1959, 2: 79–82.
Nettle, Daniel – Romaine, Suzanne. 2000. *Vanishing Voices*. New York: Oxford UP.
Nic Pháidín, Caoifhionn – Ó Cearnaich, Seán. 2008. *A New View of Irish Language*. Dublin: Cois Life.
Ó Crualaoich, Gearóid. 2003. *The Book of the Cailleach*. Cork: Cork UP:
Ó Cuív, Brian. 1969. *A View of Irish Language*. Dublin: Dublin Stationery Office.
Ó Hógain, Dáithí. 2006. *The Lore of Ireland*. Cork: Boydell Press.
Ó Sé, Diramuid – Sheils, Joe. 2003. *Irish*. London: Teach Yourself.
Ó Tuathaigh, Gearoid – Ó Laoire, Lillis – Ua Súilleabháin, Seán. 2000. *Pobal na Gaeltachta*, Baile Átha Cliath: Cló Iar-Chonnachta.
Paultson, Christina B. 1997. „Language Policies and Language Rights." *Anual Review of Anthropology* 26, 1997: 73–85.
Price, Glanville. 1992. *The Celtic Connection*. Gerrards Cross: Princess Grace Irish Library Series.
Sayers, Peig. 1978. *An Old Woman's Reflections*. Oxford: Oxford UP.
Sherzer, Joel. 2002. *Speech Play and Verbal Art*. Austin: Univeristy of Texas Press.
Stifter, David. 2006. *Sengoidelc, Old Irish for Beginners*. New York: Syracuse UP.
Šatava, Leoš. 2009. *Jazyk a identita etnických menšin*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
The Táin. 2002. *The Táin*. Translated by Thomas Kinsella. Oxford: Oxford UP.
Uricoli, Biaggio. 1995. „Language and Borders." *Annual Review of Anthropology* 24, 1995: 525–546.
Watson, Iarfhlaith. 1996. „The Irish Language and Television. National Identity, Preservation,
Restoration and Minority Rights." *British Journal of Sociology* 47, 1996, 2: 255–274.
Woolard, Kathryn, A. – Schieffelin, Bambi B. 1994. „Language Ideology." *Annual Review of*
Anthropology 23, 1994: 55–82.

BÝT PERFEKTNÍ, NEBO DOSPĚLÍ?

Dnešní studenti ve světle divadla utlačovaných

Dana Moree
Fakulta humanitních studií UK Praha

Being Perfect, or Adult? Contemporary Students Reflected in the Theatre-of-the-Oppressed

Abstract: ***The article presents the data collected during the application of the theatre of the oppressed method among the students of the Faculty of Humanities, Charles University of Prague in 2012–13. Students chose the theme of the pressure to "be perfect" as a result of their team work. The theatrical plays that resulted out of the group work were presented by the forum method; focus group meetings and individual interviews with students followed. Based on this experience, there are several topics discussed in the article: The method of the theatre of the oppressed is analysed as one of methods of action research; The pressure to "be perfect", which was chosen as a main form of oppression in students' group, is analysed in the context of the political changes in the Czech Republic after 1989. The last question discussed is to what extent is it possible to use this kind of data in the "traditional" interpretation of social reality in conventional qualitative research.***

Keywords: ***theatre of oppressed; action research; neo-liberalism***

„Divadlo utlačovaných" je metoda práce se znevýhodněnými lidmi, kterou vytvořil brazilský režisér a politik Augusto Boal (1992). Skupina, která zažívá nějakou formu útlaku, se při ní snaží s touto svou zkušeností pracovat a transformovat ji směrem k posílení jednotlivce nebo také jeho zmocnění (v angličtině se používá termín *empowerment*). Filosofie metody je taková, že utlačovaný může útlaku alespoň částečně předejít, když včas začne zkoušet strategie, které jeho sociální realitu otevřou pro více možností řešení. Tato metoda vznikla jako nový způsob práce s lidmi, pro něž se různé formy útlaku staly součástí každodenního života

– jsou to především lidé v ghettech a ve slumech, v sociálně znevýhodněném prostředí, ale také například tam, kde spíše než zákon vládne mafie (Boal 1992). Poté, co autor metody z politických důvodů emigroval do Francie, musel konstatovat, že útlak se nevyhýbá ani západním společnostem, přestože zde zpravidla nemá takto expresivní formu. Na pozadí blahobytu zažívají některé skupiny určitou prázdnotu nebo vnitřní tlak, který člověku často brání žít naplněný život. Adaptací divadla utlačovaných na nové prostředí vznikla například metoda *rainbow of desire*.

V tomto kontextu je třeba zastavit se u slova „útlak". Útlak je v divadle utlačovaných vnímán jako překážka v naplnění toho, o co jedinec usiluje. Nemusí se tedy jednat o fyzický atak nebo radikální bránění v osobní svobodě, týrání, vydírání a podobné formy útlaku, které si pod tímto slovem v českém jazyce snadněji představíme. Jedná se o situaci, kdy se hlavní protagonista o něco snaží, usiluje – chce například jít studovat na konzervatoř, začít tančit, hrát na trubku, odstěhovat se z domu a podobně, a okolí mu v tom brání. Může bránit otevřenějším způsobem hraničícím s vydíráním, ale i subtilněji, například psychickým nátlakem nebo zkrátka odepřením podpory. V každém případě však tváří v tvář takovému chování zpravidla hlavní protagonista čelí určitému osamění. Při práci s takto pojatým útlakem se pak ve skupině hledají body zlomu – tedy okamžiky, kdy protagonista musí volit mezi určitými možnostmi a je jasné, že poté, co udělá nějaké rozhodnutí, se daná situace radikálně mění – protagonista se buď přiblíží k naplnění své touhy, anebo situaci vzdá, stane se něco nevratného, co mu neumožní trajektorii příběhu přesměrovat.

Vzhledem k tomu, že existuje celá řada forem útlaku, vyprofilovala se v posledních několika desetiletích také celá řada forem divadla utlačovaných. Například práce zaměřená na změnu struktur a zákonů se nazývá legislativní divadlo, tzv. neviditelné divadlo je zase akcí přímo na ulici, při které není zřejmé, že se jedná o zinscenovanou scénu, a podobně.

Z hlediska přípravy a provedení probíhá divadlo utlačovaných zpravidla ve dvou fázích:

1. Práce se skupinou – skupina se pravidelně schází a její členové pomocí her, práce s živými sochami, imaginací a sdílení příběhů pomalu pracují se svými zkušenostmi s tématem útlaku. Tato práce vyvrcholí v přípravě krátkého divadelního představení, které je postaveno na reálných zkušenostech lidí ze skupiny. Představení není nutně „převyprávěním" jedné konkrétní situace, ale převedením zkušenostní s konkrétním typem útlaku do příběhu protagonisty, který je inspirován jedním nebo několika příběhy členů dané skupiny.

2. Fórum – vzniklé divadelní představení je prezentováno před diváky, kteří mají možnost vstupovat do děje a měnit osud hlavního protagonisty. Diváci mohou dokonce na scéně protagonistu vystřídat a mohou tak v relativně bezpečném prostředí experimentovat se změnou, která by protagonistovi ulevila, přinesla do jeho nebo jejího příběhu nové možnosti řešení složité situace.

Divadlo utlačovaných se za posledních třicet let rozšířilo do celé řady zemí, používají jej často aktivistické skupiny, ale také neziskové organizace či univerzity. V českém kontextu se metoda začíná pomalu dostávat do povědomí jak odborné, tak i laické veřejnosti díky aktivitám tří univerzit, což je v porovnání s šířením této metody v jiných zemích specifický fenomén (v tuto chvíli existuje Kabinet divadla utlačovaných na Masarykově univerzitě v Brně, pomalu se vytváří prostor pro tuto metodu na univerzitě v Ostravě a v Praze je v tomto směru aktivní Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy a DAMU). Tak, jak se metoda pomalu vyprofilovala, je typická z několika důvodů. Je to přístup velmi interdisciplinární – pohybuje se na hranicích mezi antropologií, sociální pedagogikou a dramatickou výchovou. Kromě toho je celou řadou autorů vnímána jako jedna z metod participačního akčního výzkumu, a to především díky tomu, jak specifická data lze při práci se skupinami získat (Quinlan 2010; Tofteng – Husted 2011; Wrentschur 2008).

Pokud bychom hodnotili metodu divadla utlačovaných optikou klasického kvalitativního výzkumu, pak se jedná o výzkum participační, kdy se stírá hierarchická hranice mezi výzkumníkem a respondentem (Smith et al. 2010; Wrentschur 2008). Výzkumník přináší stejně jako „respondenti" své příběhy, má ochotu je sdílet, pomáhá vytvořit divadelní představení a je zpravidla i moderátorem ve fázi fóra (tzv. jokerem). Zároveň si však zachovává určitý odstup – je odpovědný za vedení skupiny, vzniklý příběh by tedy měl být příběhem dané skupiny, nikoli vedoucího. Ten pak v druhé fázi moderuje kontakt s publikem, opět si ovšem musí zachovat odstup, který mu umožní reflektovat jak to, co se děje s herci, tak to, co se děje v sále s diváky, a při tom všem sleduje, jak se posouvá sledované téma konkrétního útlaku. Dochází tedy k permanentní změně perspektivy insider – outsider (Ospina a kol. 2008).

Co je naopak v práci na divadle utlačovaných stejné jako v ostatních variantách kvalitativního výzkumu, jsou konkrétní techniky, které výzkumník používá: terénní deník, zúčastněné pozorování, eventuálně rozhovory, a to především neformální, může však přistoupit i k rozhovorům formálním, jak záhy uvidíme.

Vzhledem k tomu, že je divadlo utlačovaných relativně novou metodou, vedlo mě k napsání tohoto článku několik důvodů. Ráda bych se pokusila výzkumně zúročit data vzniklá v rámci práce metodou divadla utlačovaných se studenty FHS UK v roce 2013. Dále bych chtěla diskutovat metodu divadla utlačovaných právě ve světle akčního výzkumu. Cílem vedlejším, leč důležitým je podívat se blíže na téma, které si studenti vybrali jako svůj hlavní útlak – tedy tlak na výkon. Otázkou je, jak reflexi studentů zasadit do teoretické diskuze v rámci sociálních věd.

I forma článku tedy bude trochu netradiční. Proces práce se studenty i následné rozhovory budou tvořit kostru článku. V jeho rámci pak budu probírat i jednotlivá metodologická dilemata a nabízet k otevřené diskuzi řešení, která jsem v dané chvíli zvolila. Snahou je otevřít debatu nad využitím divadla utlačovaných a dalších forem participačního výzkumu. Důvodem k tomu je zkušenost, že divadlo utlačovaných odkrývá nové vrstvy reality, které jsou z mého hlediska jen obtížně zachytitelné tradičními výzkumnými metodami. Z hlediska výzkumného designu jsem pak v rámci reálné práce se studenty zvolila hybridní výzkumný model, který pracuje právě se změnou perspektivy insider – outsider (Ospina a kol. 2008). K tomu mě vedla především výzkumná skupina a jednotlivé kroky, které jsme společně absolvovali.

Divadlo utlačovaných a skupina studentů FHS UK v roce 2012/13

Na podzim roku 2012 začalo pracovat deset studentů Univerzity Karlovy v Praze metodou divadla utlačovaných. Šest z nich studovalo obor studia občanské společnosti na Fakultě humanitních studií, jeden politologii na Fakultě sociálních věd a tři studentky byly z Pedagogické fakulty. Věk studentů se pohyboval od 22 do 25 let, ve skupině byli dva muži a osm žen.

Na samém začátku spolupráce byly uzavřeny dvě dohody. Metoda divadla utlačovaných pracuje s tím typem útlaku, který si daná skupina zvolí, který je pro ni aktuální. Je tedy plně v rukou studentů, kterým směrem se společná práce bude ubírat, jediným společným jmenovatelem je hledání tlaku, který skupina zakouší, a především hledání způsobů, jak tento tlak překonat. Druhá dohoda se týkala práce s výsledky. Studenti od začátku věděli, že proces společné práce bude zaznamenáván pomocí terénního deníku. Důvodem byl fakt, že jsme ve skupině chtěli vyzkoušet, jak lze metodu divadla utlačovaných využít pro výzkumné účely. Ze studentů tak byli v rámci celé spolupráce výzkumníci a vedení skupiny

bylo zároveň jejím členem. Přes toto uspořádání byly specificky rozděleny role ve skupině: Vedení mělo zodpovědnost za jednotlivé techniky divadla utlačovaných, za jejich použití i za organizační zajištění celé práce. Vedení také pořizovalo terénní záznamy. Ve vedoucím týmu byli dva lidé (jedním z nich byla autorka článku), oba byli absolventi výcviku divadla utlačovaných. Vedení nezasahovalo do volby hlavního tématu ani do příběhů. Plnilo v rámci práce ve skupině tedy spíše roli facilitátora.

Studenti participovali na programu, přinášeli své poznatky a životní zkušenosti. Zároveň od začátku věděli, že do skupiny mají přinášet pouze takové situace, se kterými chtějí právě v dané skupině pracovat. Ve druhé fázi spolupráce – tedy především po veřejném představení – studenti sami navrhli, že se tématu budou dále výzkumně věnovat. Fokusní skupiny i následné individuální rozhovory tedy vznikly na základě jejich popudu.

Po několika prvních týdnech práce, kdy se jako hlavní témata objevovala právě práce, škola a někdy i situace z rodin, se nakonec studenti rozhodli, že hlavním společným jmenovatelem toho, co vnímají ve svých životech jako útlak, je právě tlak na výkon. Na základě svých zkušeností a sdílených příběhů vytvořili dvě divadelní představení, která nazvali „Perfektní dovolená" a „Šťastné a veselé". Pro lepší pochopení následné práce s tématem stručně představím děj obou představení:

Perfektní dovolená. Studentka Jana se snaží ukončit zimní semestr, aby mohla se svými rodiči a přítelem odjet o Vánocích na dovolenou. Přivydělává si na několika brigádách, protože dovolenou musí rodičům splatit. Dovolená je pro ni zároveň velmi důležitá, je to možnost strávit společně čas s rodinou a přítelem, který se konečně zdá být tím pravým. Jenže den před odjezdem se všechno zhatí. Jana je již velmi unavená, usne v práci, přijde pozdě do školy a nedostane tak zápočet vázaný na prezentaci jejího projektu. Na další brigádě na ni maminka chlapce, kterého doučuje, svede jeho opakované neúspěchy. Vlastní maminka ji celý den bombarduje telefonáty a připomíná jí, co všechno před odjezdem nemá zapomenout a co má udělat. Když přijde Jana večer vyčerpaná domů, přítel jí sdělí, že raději nikam nepojede, protože by ho v práci mohli v době plánované nepřítomnosti potřebovat. Jana se zhroutí, vyhodí přítele z bytu a na stůl pohodí mobil, na který opět volá maminka. Tentokrát ale mobil nikdo nezvedne…

Šťastné a veselé. Dominika žije po rozvodu rodičů sama s maminkou na malém městě, studuje v Praze, a protože se před časem rozhodla k nelibosti maminky v Praze i bydlet, musí si vydělávat na živobytí. Otec jí pomůže najít relativně dobře placenou práci v kanceláři u svého kamaráda. Týden před Vánoci

je Dominika doma a s maminkou plánují nadcházející svátky. Maminka se zlobí, že Dominika pojede 25. prosince za otcem, a chce, aby přijela domů nejpozději 23. prosince, aby společně vše nachystaly. Dominika jí to slíbí. Ve stejném týdnu musí ještě složit zkoušku, u které už předtím dvakrát neuspěla. Několik dní před vánočními svátky jí však nadřízený v práci sdělí, že musí přijít ještě 24. prosince dopoledne, jinak se s ní firma rozloučí. Dominika si neví rady, nemůže se soustředit na učení, protože se neumí rozhodnout, a nakonec je opět vyhozena od zkoušky. Pokouší se sehnat otce, aby se s ním poradila, ten ale tráví předvánoční týden se svou novou rodinou na exotické dovolené, a tak spolu mohou jen chatovat. Otec jí v podstatě doporučí jen to, aby se starala sama o sebe. Dominika se pod tlakem rozhodne odejít z práce a jet domů tak, jak to slíbila mamince. Tím se ovšem připravila o zdroj příjmů, který ji umožňoval žít na matce částečně nezávislý život v Praze. Maminka je však permanentně zhrzená, a když jí Dominika oznámí, že ji vyhodili od zkoušky, bouchne dveřmi a oznámí Dominice, že je to skutečně výborný dárek k Vánocům. Dominika sedí sama pod ozdobeným vánočním stromečkem…

Publikum složené ze studentů a učitelů FHS UK nejprve zhlédlo obě krátká představení a poté mohlo hlasovat, které z nich si vybere pro následnou intervenci. Těsně o několik hlasů zvítězilo představení Perfektní dovolená. V kuloárech několik studentů glosovalo po představení svoji volbu tak, že příběh s matkou by je velmi zajímal, téma se jich však příliš dotýkalo a obávali se ho veřejně řešit. Perfektní dovolená se tak ukázala být pro publikum bezpečnější cestou.

V té části představení, kde mohli diváci vstupovat přímo do děje Perfektní dovolené, se našlo několik variant řešení z řad obecenstva. Nařídit si budík, aby Jana neusnula v práci, lépe si strukturovat poslední den před odjezdem. Přes tyto praktické náměty však nebylo možné dostat se k meritu věci, Jana se pořád snažila „zvládnout vše, a přitom se jí nedařilo nic“, jak glosovali situaci diváci v sále. V poslední intervenci, se kterou bylo publikum i herci v danou chvíli spokojeno, hrála Janu dívka, která se rozhodla udržet si od situace značný odstup. Symbolem tohoto odstupu byl obraz, kdy jí maminka permanentně volala a protagonistka držela mobil v tramvaji na vzdálenost paže daleko od ucha, nechala maminku „vypovídat“, aby jí pak sdělila, že se ozve večer, až bude mít vše hotovo. V danou chvíli přineslo toto pragmatické řešení jistou úlevu a obecenstvo i herci odcházeli z představení s tím, že udržet si hranice je důležité a může to tlak na výkon vyřešit.

Jenže studenti sami přišli několik dnů po představení s požadavkem ještě se nad tématem více zamyslet. Bylo jasné, že téma nebylo vyčerpáno a že stále

nedostali odpověď na své otázky. Proto jsme se rozhodli pracovat metodou fokusní skupiny.

Právě proto, že studenti se účastnili celého procesu jako spoluvýzkumníci, mohl nastat moment, kdy oni sami přišli s návrhem na pokračování spolupráce. Z jejich perspektivy nebylo téma uzavřené. Chtěli znovu reflektovat, co se odehrálo při samotném představení, a chtěli znovu formulovat své otázky, které po představení zůstaly nezodpovězené. Z hlediska metodologie tady dochází k původně neplánovanému rozšíření. Divadlo utlačovaných samo o sobě je sice jednou z metod akčního výzkumu (Wrentschur 2008). V případě této konkrétní práce ale metoda nevyčerpala podle studentů celé téma. Studenti nejprve iniciovali fokusní skupinu a po ní dokonce i individuální rozhovory. Kombinací fokusní skupiny a narativních rozhovorů s biografickými prvky tedy došlo k rozšíření původně plánované metodologie. Studenti však již byli v roli partnerů výzkumu, který se jich týkal, podstatně více, než by tomu bylo u běžného kvalitativního výzkumu (ibid.).

Fokusní skupina – manažerský přístup versus vztah

V rámci fokusní skupiny studenti nejprve znovu mapovali, jak se k tématu tlaku na výkon jako skupina vlastně rozhodli. Východiskem pro ně byla zkušenost ze školy – všichni prožívají v rámci studia tlak na výkon. Ke svému překvapení však zjistili, že se dané téma netýká ani tolik školy, jako spíše očekávání, která přicházejí zvenčí. Studenti se snaží všechna tato očekávání naplnit a tím vzniká samotný tlak na výkon. Přestože intervence v rámci přestavení přinesla určité uvolnění, co se tlaku týkalo, studenti s ní s odstupem času nebyli vůbec spokojeni. Podle nich jediná intervence, která přinesla změnu dynamiky, byla ona s „mobilem od těla“, zároveň však byla v něčem „nelidská“. Chyběl zde zcela vztah, jednalo se o „manažerský přístup“, který ale odvádí pozornost od hlavního tématu, jímž jsou podle studentů vztahy. Manažerský přístup k věci tak nenabízí ani oporu ani úlevu a ani řešení. Zdánlivé řešení, které vede k úlevě, tak není skutečným řešením, protože vede člověka do samoty. Často je však právě ono „manažerské řešení“ studentům podle jejich slov předkládáno jako to optimální.

Na základě fokusní skupiny bylo zřetelné, že ve skupině jsou dvě témata, která úzce souvisí s osobními biografiemi studentů. Jednak je to otázka, kde se vlastně tlak na výkon v jejich životech vzal a jak ho definují, a dále pak to, v jakých situacích tlak na výkon skutečně pociťují. Při fokusní skupině také ze strany vedení padl návrh, že v prozkoumávání tématu může skupina pokračovat

na základě individuálních rozhovorů, které pak budou shrnuty při další fokusní skupině. V tomto bodě tak došlo z hlediska role vedení k určitému posunu. Z in--sidera – tedy člena týmu se specifickými úkoly facilitátora – se vedení stalo výzkumníkem tak, jak mu rozumíme v běžném kvalitativním výzkumu – tedy tím, kdo vede rozhovory (Ospina a kol. 2004). K tomuto posunu však došlo na základě iniciativy studentů a po dohodě, jak bude tento posun řešen, aby nedošlo ke ztrátě kontaktu v celé skupině a aby studenti mohli sami sebe vnímat jako spoluvýzkumníky. Z hlediska participačního výzkumu se jedná o určitý typ hybridního výzkumu, který však v českém prostředí není zcela nový. Například i projekt „Samisobě" skupiny autorů Konopásek a kolektiv je vlastně podobným pokusem setřít hranici mezi tradičními rolemi v kvalitativním výzkumu.

Z původních deseti studentů se dva studenti rozhovorů neúčastnili – z důvodu nemoci a zahraniční stáže. Rozhovory měly narativní charakter s biografickými prvky a trvaly cca 1 hodinu. Oproti klasickým rozhovorům byly specifické tím, že se dalo odkazovat na předešlou práci ve skupině. Rozhovory byly přepsány a vyhodnocovány pomocí metody otevřeného kódování. Otevřené kódování přineslo několik základních kategorií, podle kterých je strukturována i následující část článku. Jednalo se o otázku, kde se vzal tlak na výkon, jaká je jeho definice – co to vlastně je, proč ho studenti prožívají a jakých prostředí se týká, a konečně – jak zachází v konkrétních situacích s rozhodováním.

Vyhodnocení rozhovorů

Kde se vzal tlak na výkon?

Od rodičů to u žádného z respondentů *nebylo*. Naopak většina skupiny zažila rodiče, kteří je do ničeho nenutili, snažili se, aby respondenti měli hezké dětství, alespoň částečně oproštěné od tvrdého tlaku na výkon. Tento rodičovský postoj měl několik podob. Někdy to byla jen „volná ruka", která nechala dítě dělat, co chtělo. V tomto případě respondentka nyní s odstupem času hodnotí tuto strategii tak, že by možná neškodilo, kdyby jí matka přeci k něčemu ponoukala, přitlačila k aktivitě v kroužcích apod. Jindy rodiče dbali na dobré známky, ale zároveň motivovali dítě nejít na osmileté gymnázium právě s argumentem, že na výkonnostní orientaci je dost času po základní škole a že v dětství je dobré soustředit se spíše na koníčky než na dril.

Tyto rodičovské postoje měly různé příčiny, často však souvisely se situací celé rodiny. V jednom případě byl bratr matky disidentem, matka tedy nemohla studovat a zdá se, že i s tím souviselo její nastavení na výkon – tedy spíše na jiné

hodnoty v životě. Jindy byla zase velká rodina rozdělena na „podnikatelskou část“, která byla vážená, a tu druhou část – „méně úspěšnou“, kde se tlak na výkon v podstatě neobjevoval.

To však neznamená, že by rodiče nebo širší rodina neměli vliv na onu výkonnostní stránku života. Jednalo se ale spíše o funkci určitých *vzorů* – ať už osobnostních, nebo vzorců chování. Tyto vzory však měly rozmanité funkce:

- Vyrovnat se nebo být lepší – respondent má před očima rodiče jako ty úspěšné, chce se jim vyrovnat, nebo je dokonce předehnat.
- Být lepší v porovnání s ostatními – a to především tehdy, když jsou těmi ostatními např. spolužáci, na které je upřen pohled rodičů – „podívej, ten má jedničku a ty dvojku.“
- Snaha zavděčit se, být pochválen – jak dosti lapidárně podotkl jeden respondent: „čím méně chvály člověk má, tím víc to rve dopředu“. Touha po pochvale může fungovat jako pozitivní motor.

> Když přijdu domů a umeju nádobí – ještě třeba jako malej kluk – tak mě maminka pochválí. Když to udělám znova, tak mě maminka zase pochválí, ale už to prostě není ono. Už je to takový jako běžný. Kdežto když, já nevím, udělám nějakou super věc typu vyhraju přírodovědeckou olympiádu, tak to je vždycky jedinečnost okamžiku a to je ... pak je to super a tam je to něco dobrýho a najednou je to jako... zase narážím na nějakou tu výjimečnost, no.

- Někdy je to však snaha zavděčit se ve smyslu určitého kupčení – nešla jsem na školu, kterou mi rodiče vybrali, tak se „snažím zavděčit něčím jiným“. Ve dvou případech hrála roli širší rodina. Sestřenice, která byla nadanější, studovala střední školu ve Francii a vedle ní respondentka cítila určitý tlak od okolí dělat to samé. Jenže nechtěla, protože podotýká: „věděla jsem, že když se nechám strhnout, tak bych ztratila to svoje.“
- Vzor, který to dotáhl daleko – někdy zafungují příklady ostatních lidí, kteří něco dokázali. Zajímavé je, že respondent zmínil především to, že dotyčná kamarádka byla nejen velmi nadaná a zdatná, ale že zároveň dokázala svůj život oprostit od čistého tlaku na výkon – dělala toho hodně a dobře, nestala se ale otrokem své aktivity.

Ostatní lidé však mohou fungovat nejen jako vzory, ale také jako určité *odstrašující příklady* toho, kam až může tlak na výkon v životě člověka dovést. Tři respondenti uvedli konkrétní příklady lidí, kteří pro ně jsou právě těmito

odstrašujícími příklady. V jednom případě je to starší sestra, která byla nejprve dlouho v zahraničí, pak studovala a nyní je jí 35 let, nemá partnera, komplikuje se možnost založit rodinu. V dalších dvou případech se jednalo vždy o velké nasazení ať už ve škole, nebo v práci, které však končilo malými i velkými osobními tragédiemi:

> Já mám spolužáka, který nám krásně vyhořel, přesně teď po půl roce, to je přesně ten případ, kterej ve čtvrťáku na bakaláři začal pracovat na fulltime, teď jel školu na 100 %, vztah, všechno dával na 100 % a najednou se to všechno zbořilo. Vztah se mu zbořil a potom se mu zbořilo všechno. A najednou on si jenom tak sednul na postel, ... a potom reflektuješ sama sebe přes něj. Všem bylo jasný, že se to nedá utáhnout, ... že mu nevyšel ten vztah, kterýmu se nevěnoval, a další věci. A to jsem si říkal, to nechci. Tam jsou nějaký skutky, který jako ... tlak na výkon jasně, ale musí to bejt v nějakých hranicích.

V podstatě všichni respondenti se shodnou na tom, že zásadním zlomem při reflexi tématu tlak na výkon je otázka *nezávislosti*. Něco jiného je snaha o dobrý výkon na základní a střední škole, diametrálně odlišná situace však nastává, když se respondent chce nebo musí finančně osamostatnit a získat nezávislost, což se děje zpravidla po ukončení střední školy. Zdá se, že postoje rodičů jsou v tomto ohledu jen méně podstatnou proměnnou. Ať se jedná o rodiče, kteří sami nemají dostatek finančních prostředků, aby podpořili svého potomka při studiu, nebo o ty, kteří jsou ochotni přispívat, mladí studenti se zkrátka snaží stát na vlastních nohách a zcela nebo částečně se finančně zaopatřit. A právě kombinací snahy studovat, osamostatnit se a být finančně nezávislý nabývá téma tlaku na výkon nové kvality. Pak začne jít o priority – nakolik studovat a jak moc pracovat.

Zdá se, že je několik variant, jak tuto problematiku respondenti řeší, čímž se vlastně dostáváme k druhé otázce, a totiž k tomu, v jakých situacích respondenti tlak na výkon zakouší, jak ho vlastně definují a kdy už pro ně začíná být nepříjemný.

Definice tlaku na výkon

Respondenti dokázali být v definování toho, co tlak na výkon přesně je, velmi precizní. Zajímavé zároveň je, že se definice jednotlivých studentů od sebe výrazně liší. Právě z toho důvodu předkládám jejich definice v tabulce a k jednotlivým definicím vždy přikládám ilustrační úryvky z rozhovoru, který tuto definici nějak vysvětluje, dokresluje:

Definice	Vysvětlení
Dostat se někam dál, než jsem byla	„Dostat se někam dál, než jsem byla ... Takže ve výsledku si ho vždycky dělám sama ten útlak v tomhle směru“
Být v něčem lepší než někdo jiný, vyniknout	„Je to příjemný, ostatní vás berou, že se člověku něco podaří, to dělá každýmu dobře.“ „Studovat lepší školu, najít si lepší práci.“
Výkon je pořád něco dělat	„Buď jsou to povinnosti v práci, nebo povinnosti ve škole. Kdy tím, že mám tak málo času na oboje, tak tam je ten tlak ty úkoly plnit a plnit je dobře.... když už pak mám volnou chvíli, tak nevím, co s ní dělat“
Využít příležitostí	„Všichni říkají: hodně se snaž; máš hodně příležitostí, tím, že je spousta příležitostí, tak tím víc se tlačí: tak je využij!“
Zvládnout aktivity	„Pro mě to je asi, že musíš zvládnout ty aktivity, který máš jako ... je musíš zvládnout, jo. Ale ne třeba dobře, ale tak, abys je zvládla. Tak aby si došla horko těžko k nějakýmu konci, tomu výstupu, kterej to má mít. A zároveň se musíš tvářit, že z toho něco načerpáváš.“
Snaha skloubit práci, brigádu a školu	„Když nepřijdu, tak mě vyhoděj. Je to prostě takový to: tak si to nějak zmanageuj, to je prostě tvůj problém“
Chce se to zvenku	„Člověk dělá něco, co se po něm chce zvenku, a on sám to nechce nebo to pro něj není až tak klíčový.“

Na definicích je dle mého názoru zajímavé především to, jak v nich studenti kombinují oboje – snahu o překročení vlastních hranic, posun osobnostní i na pomyslném společenském žebříčku, až po pocit tlaku, který přichází zvnějšku. Zatímco v prvním případě jsou příčinou ambice dotyčného, v druhém jsou to ambice lidí z okolí.

Zatímco v předchozí kategorii hrála roli především rodina, u definice tlaku na výkon již vidíme určité napětí mezi respondenty a jejich okolím, tím, jaké signály okolí vysílá. Často už nejde jen o to, čeho by oni sami chtěli dosáhnout, ale i o to, kam až je okolí pustí, co jim umožní a jak vstřícně se k nim bude chovat. Když jedinec nezvládne úkoly, které si buďto sám předsevzal, nebo které vyplynuly z jeho aktuální situace, hrozí postih – „vyhodíme tě z práce, to je tvůj problém, jak si to zmanageuješ“ a podobně. V rámci rozhovorů došlo i na to, kdy se jedná o běžnou soutěživost a snahu uplatnit se v životě, a kdy jde o to, co respondenti označují tlakem na výkon. Z rozhovorů vyplývá, že tlakem na výkon respondenti rozumí především situaci, kdy nemohou být autentičtí. Kdy by vlastně v dané situaci upřednostnili jiné řešení, ale vnější tlak je vede k tomu tvářit se jinak, než jak se cítí („musíš se tvářit, že z toho něco načerpáš“, „to je

tvůj problém“ apod.). Tlak na výkon je tedy spojen se zkušeností určité vnitřní samoty, odpojení. Pomalu se dostáváme k tomu, v jakých prostředích a proč tedy respondenti vlastně tlak na výkon prožívají.

Kde a proč?

Studenti tráví své dny na *spojnici škola – práce – soukromý život* a ve všech těchto třech oblastech se chtě nechtě také vyrovnávají s tlakem na výkon. Škola je pro ně často především prostředkem k tomu, aby v budoucnosti získali práci, zároveň ale také k tomu, aby studenti nějak odpověděli na ambice nebo přání svých rodičů, aby z nich rodiče mohli mít radost, pochválili je. Škola je potřeba k tomu, aby student mohl najít práci, zároveň však v dnešní době studenti nemohou jen studovat, a to z několika důvodů. Rodiče často studenty nepodporují a ti si tak musí vedle školy zajistit finanční prostředky na živobytí sami. K tomuto velmi pragmatickému faktoru však přistupuje ještě další věc. Podle studentů je škola nepřipraví na vstup na pracovní trh – lépe řečeno – požadavky pracovního trhu jsou natolik náročné, že pouhé absolvování školy dnes vůbec nestačí:

> Někdo si musí vydělávat na studium, někdo pracuje kvůli dalším zkušenostem. Vzdělávací systém je tak špatný, že i škola, která vyžaduje od lidí hodně (jako např. politologie), tak je nepřipraví dost pro praxi. A proto lidi musí ještě navíc pracovat, aby pak měli větší šanci na uplatnění. Dělají to všichni, proto to souvisí i s tlakem od okolí.

Vztah mezi prací a školou pak má ještě několik dalších facet. Jde totiž o to, jakou práci během studia i po něm student získat chce a jakou získá. Pracovat lze jen pro peníze – pak jde o to, najít práci, kde se člověk dále nerozvíjí, ale práce mu např. umožní skloubit studium s nutností obživy – např. práce na recepci v hotelu. Studenti při studiu pracují většinou právě kvůli obstarání finančních prostředků, často ale také proto, aby zvýšili možnost svého uplatnění po skončení studia. Zaměstnavatelé často vyžadují nejen ukončené studium, ale také praxi na několika místech, zahraniční stáže. Studenti tedy často chodí jednak na brigádu, která jim zajistí finance, a pak ještě na praxe, které jsou často neplacené, ale zvýší jejich konkurenceschopnost na trhu práce po skončení studia.

Co se práce týče, existuje však ještě další tlak, který souvisí s hodnotami. Úspěch se podle studentů měří financemi. „Kdo má dost peněz, tak je ne dobrej, má vyšší hodnotu v tý společnosti.“ Studenti se tedy musí rozhodnout, zda půjdou za onou vyšší hodnotou – tedy za prací, která je nebude těšit, ale přinese

pocit toho, že mají dobře placenou práci, nebo za prací, která je bude těšit, ale nebude tak lukrativní. Ne vždy je pak možné skloubit obojí. Co se práce týče, vnímají studenti ještě další imperativ ze strany společnosti – a totiž – práce tě musí dále rozvíjet, posouvat. Tento imperativ je často v souladu s tím, co studenty žene kupředu – snaha překročit vlastní hranice, dostat se dál, zakusit něco nového. Jen v kombinaci všech těchto imperativů je jasné, že část z nich jde proti sobě – nelze zvládnout vše a dostát všem těmto imperativům najednou, což je právě onen moment, který respondenti nazývají tlakem na výkon. Zvládnout by měli vše, zároveň si uvědomují, že to není možné.

U respondentek se k tomu všemu ještě připojuje palčivá otázka, kdy stihnout založit rodinu a kdy je správný čas na děti. Respondentky automaticky připouští, že nelze být do třiceti let dostudovaná, zajištěná, mít dost zahraničních stáží, aby se člověk mohl ucházet o dobré pracovní místo, a ještě porodit nejméně jedno dítě. Strach, že slevení v jednom z těchto rozměrů zapříčiní do budoucna nezvratnou situaci, která se projeví buďto absolutní nekonkurenceschopností na trhu práce, anebo osobní tragédií, je pak velmi znatelný.

Studenti jsou tedy stavěni před dilemata, která musí vyřešit, je jim však jasné, že nejde zvládnout vše. Svá rozhodnutí dělají v kontextu širší společnosti, která podle nich ony imperativy předkládá. Tlak na výkon podle studentů souvisí úzce právě s tím, jak je úspěch definován ve společnosti, která je obklopuje:

> Cejtim tlak okolí ... Možná, že si představuju, že cejtim ten tlak okolí, a tím tlačím sám na sebe, abych něco udělal. V tomhle si myslím, že je ten tlak na výkon, že nemusí bejt reálnej od tý společnosti, ale vytváří si ho každej sám ... Vod nějaký kultury člověk ví, co je správně, co je špatně ... co by měl udělat, co by neměl udělat. A právě tím jakoby sám na sebe tlačí a vytváří ten tlak sám na sebe.

Jenže tak, jak studenti téma zažívají, jim společnost zdaleka ne vždy dává potřebnou orientaci. Jako příklad použili např. obraz sportu. V dnešní době se nenosí dělat něco jen rekreačně – i když jde o volný čas, musí člověk překonávat sám sebe, překážky, musí být nejlepší. „Tak v tý naší kultuře, která se nějakým způsobem furt za něčím žene, se očekává, že to udělám fakt dobrý, jo ... to nejlepší.“ Výstižný obraz použil jeden z respondentů:

> Jdu na procházku, narazím na značku, kudy chodí spousta lidí, a tak si řeknu, to zvládnu. Umlčím únavu: no co, tak ať mi upadnou nohy, ale řek sem, prostě teďko to zvládnu, a je to v suchu. A kdyby byla ještě skupina kamarádů, tak by se ještě

> hecovali ...potřeba dokázat věci, které nejsou úplně potřeba. Lidi si tlak na výkon navzájem tlačí do hlavy.

Jak se rozhodovat?

Studenti velmi jasně reflektují fakt, že v životě nelze dostát všem protichůdným očekáváním, která na ně společnost i jejich nejbližší okolí klade. Díky odstrašujícím příkladům ze svého okolí vědí, že snaha dostát všem těmto požadavkům zpravidla vede ke katastrofě, kolapsu. Zároveň reflektují fakt, že udělat správné rozhodnutí je těžké, a to hned z několika důvodů:

Všeho je moc – přebytek informací, zpráv, podnětů, blogů – v nadbytku podnětů je těžké se orientovat a je těžké si vybrat. V nadbytku mají studenti pocit, že ztrácejí cit pro to, *co by vlastně skutečně chtěli* a jak si z oné změti vybrat správnou cestu.

> Člověk už je tak zblblej, že vlastně neví, co chce. Jo prostě: ty potřebuješ tohle, musíš mít támhleto, takže mi přijde, že člověk už ani neví, co chce.

Studenti tuší, že cesta vede přes osamostatnění, rozhodnutí musí udělat oni, ale společnost jim to neusnadňuje:

> Tak já bych si ji i utvořila podle sebe (představu orientačního bodu – poznámka autora), ale zas když si založím rodinu, tak předtím musím plánovat, jak ji uživím. Jestli nás bude dotovat partner, manžel, nebo že i já budu mít zaměstnání, ze kterýho to poplyne, do kterýho se pak i vrátím. Ale zase potom ... maminky, který mají menší děti, tak je ten zaměstnavatel tepe za to, že se věnují dětem ... Mého přítele sestra byla na mateřský dovolený a hledala poloviční úvazek a nemohla najít nic. Je to tak – já nevím jak to říct – že ta společnost nám to určitě neusnadňuje.

Kombinace oné mnohosti a zároveň minimalizace možností tuto mnohost využít vede k určité skepsi a strachu z budoucnosti, z rozhodnutí, které nasměruje život nevratně na trajektorii, která neumožní naplnit ani část oněch vnějších nebo vnitřních imperativů:

> Nevím, mně přijde, že teďka je všechno takový – neříkám, že všichni – ta naše generace je taková ustrašená, protože ... ale je to takový, že my nevíme, co se bude dít, alespoň mám z toho takovej pocit. Neseženu práci, nezaložím rodinu, je to prostě všechno takový hrozně rychlý, stále hodně ve stresu a strašně takový nejistý.

Studenti v rozhovorech reflektovali jeden důležitý moment. K tomu, aby se se správně rozhodovali, jim pomáhá sdílení mezi lidmi, kteří řeší podobné situace. Paradoxně ale pojmenovali i to, že je těžké najít mezi ostatními spolužáky a kamarády lidi, kteří jsou ochotní se o tlaku na výkon bavit. Studenti to přisuzují i tomu, že se jedná o jakési tabu. Na sociálních sítích, které jsou hlavním komunikačním prostředkem této generace, je podle studentů zpravidla tendence hlásit se především k úspěchům, a ne se hlásit k dilematům a nejistotám.

O intenzitě tohoto pocitu osamělosti svědčí i fakt, že všichni respondenti se ještě několikrát po skončení divadla i rozhovorů chtěli sejít – chtěli znovu zažít situaci, kdy budou společně o věci mluvit, diskutovat, hledat řešení.

Zajímavé je však i to, že samotný fakt participace na divadle utlačovaných vedl u většiny respondentů k tomu, že si pro sebe nadefinovali, *jak se z oné změti dostat*, a dokonce podnikli několik důležitých životních kroků a rozhodnutí, která reflektují jako vystoupení z onoho tlaku na výkon. Reflexe vlastních priorit se ukázala být klíčovou pro vymanění se z tlaku na výkon. Několik respondentů během roku společné práce své priority pojmenovalo a rozhodlo se k zásadním změnám – skončit nebo omezit brigády, dát na nějakou dobu jednoznačnou přednost škole, zůstat v práci, která přináší jen peníze, a teprve po skončení školy hledat takovou, která přinese vlastní rozvoj, atd.

> No jako je fakt, že jsem si víc uvědomila, že tyhle věci dělám proto, že je prostě dělám, ale ne proto, že bych je chtěla. S tou brigádou jsem prostě skončila a řekla si: teď se budu věnovat škole. Dodělám ji a pak si najdu to, co chci dělat já, a ne to, co .... takže to jsem si uvědomila, že víc lidí řeší tu cenu, že vlastně se tak všichni snažíme a nevíme proč.

Zajímavé je, že respondenti popisují tuto cestu jako určité vysvobození z kolotoče tlaku na výkon, který jako by tuto hlubokou reflexi sám o sobě neumožňoval.

> Mně se teď v poslední době vod toho cejtim volná, ale hodně se mi právě ulevilo tím, když jsem si uvědomila, že nemusím bejt stejná jako ostatní, spíš jde o to, abych si uhlídala svůj směr a svojí cestu. Tam se mi ulevilo.

Diskuze a závěry

V závěrečné fázi se pokusím shrnout poznatky, které práce na divadle utlačovaných přinesla, na několika rovinách, jak jsem avizovala na začátku článku: podíváme se na data, která vznikla v rámci práce, a pokusím se je interpretovat. Dále bych ráda shrnula poznatky o divadle utlačovaných jako metodě akčního výzkumu a konečně bych se ráda podívala i na to, jak pracovat s tématem, které studenti implicitně zmiňují jako příčinu tlaku na výkon – tedy společnost.

Tlak na výkon očima studentů

V případě studentů tlak na výkon nesouvisí s rodiči, jak by se mohlo na první pohled zdát. Jak studenti, jejichž rodiče byli mírně ambiciózní, tak i ti, kteří zažili velmi volnou výchovu oproštěnou od tlaku na výkon, se dostávají shodně do bodu, kdy si tlak na výkon uvědomují, pociťují ho jako něco, co jim výrazně komplikuje život a od čeho by se rádi osvobodili. S rodiči téma souvisí přímo snad jen v jednom bodě. Studenti vnímají své rodiče jako představitele generace, která zažívala to, že nemůže naplnit svůj život podle vlastních představ. Mnohost šancí a možností, kterou zakouší jejich děti, je pro ně něčím neuvěřitelným a mají spíše tendenci nabádat své potomky k tomu, aby šance využili. Zároveň jim však neumí předat nástroje, jak se s onou mnohostí vypořádat, což je podle studentů přímý důsledek rychlých společenských změn, které tato generace prožila.

Podle studentů souvisí tlak na výkon podstatně více s celkovou společenskou situací. Požadavku na skloubení práce, školy, brigád, imperativu založit šťastnou rodinu a vychovat děti čelí všichni. Bohužel je však zřejmé, že všechno nelze stihnout. Jenže slevení z této vize je vnímáno jako slabost, neschopnost a neúspěch. Současná společnost si cení podle studentů hlavně úspěchu měřitelného penězi, a zároveň navíc vlastního rozvoje. Jakékoli rozhodnutí o prioritách s sebou tedy nese automaticky podtext neúspěchu – člověk nezvládl minimálně něco z toho, co se od něj očekává.

Takto nastavená společnost nabízí podle studentů řešení v podobě „mobilu od těla“. Tedy určité manažerské dovednosti, které strukturují realitu, vybírají jen to podstatné a nepodstatné odsouvají za hranici povinností. Takovéto rady slyší studenti i v práci, na brigádě – „zmanageuj si to sám, když přijdeš pozdě, vyhodíme tě“ a tak dále. Společnost ovlivněná výkonnostními hodnotami nabízí opět výkonnostní řešení – sebe postavit do středu světa a *„zmanageovat“* zbytek tak, abych se mohl rozvíjet a mít úspěch za každou cenu.

Jenže studenti právě tohle vnímají jako něco, co jde na úkor vztahů a co tedy nechtějí. Při fokusní skupině dokonce tento postoj, který omezuje vztahy, postavili do protikladu k dospělosti. Být dospělým podle studentů znamená vyrovnat se s tlakem na výkon a zároveň zachovat nebo dokonce rozvíjet vztahy. Bez nich by totiž veškeré snažení nemělo smysl.

Ve vztazích je ale zároveň hlavní problém. Studenti se cítí být ve svém hledání osamělí, protože se téma tlaku na výkon stává téměř tabu a je těžké najít prostor, kde o něm mohou diskutovat, kde se jím mohou zabývat. Ve vztazích je tedy klíč k řešení, k rovnání priorit s ostatními. Vztahy ale zaberou čas a rozhodnutí pro jejich pěstování na úkor ostatních imperativů je samo o sobě vnímáno jako odvážné, což studenti dokreslují negativními příklady spolužáků, kteří se snažili všem těmto imperativům dostát, zároveň se jim však zhroutil svět právě proto, že se jim zhroutily vztahy, na které v rámci naplňování ambicí nevytvořili dostatek prostoru.

Finanční osamostatňování studentů bylo vždy velkým tématem. Z výzkumu však dle mého soudu vyplývá jeden závažný poznatek v trojúhelníku škola – práce – brigáda. Studenti totiž mají již z pracovního trhu takovou zkušenost, že vystudovaná škola není zaměstnavateli vnímána jako dostatečná garance přípravy absolventa na povolání. A tak mají pocit, že již během školy musí stihnout několik typů prací – placené brigády, které jim pomáhají vydělat si na studium, a neplacené práce, které jim zlepšují CV a vytváří naději na nalezení lepšího pracovního místa v budoucnosti. Logické je, že vedle denního studia musí nutně takto vnímaná realita zapříčinit situaci, která je na hranici zvládnutelnosti. Jenže se zdá, že to je realita světa studentů. Vzorek deseti studentů ze tří fakult Univerzity Karlovy je příliš malý, aby bylo možné tento závěr zobecnit. Každopádně by však bylo dobré pokusit se o navazující výzkum, který by celou realitu zmapoval. Z jejího pochopení by totiž mohly vzejít důležité podněty pro nastavení vztahů škola – pracovní trh do budoucna. Zdá se přitom, že větší možnosti situaci ovlivnit jsou na straně zaměstnavatelů. Ze zkušeností studentů to totiž vypadá tak, že jejich požadavky jsou natolik specifické, že na ně snad ani z pozice školy nejde připravit. I tuto hypotézu by však bylo dobré dále zkoumat.

Výzkum však dle mého názoru ukazuje ještě na několik hlubších facet naší sociální reality. Studenti totiž vyjadřují jednu důležitou věc, která by mohla snadno zůstat skryta. Prožívají jakousi vnitřní dichotomii. Na jednu stranu mají pocit, že by měli být vděční za množství šancí, kterých se jim dostává, a měli by je za každou cenu využít. Cesta k tomu vede přes dobrý management, osobní

rozvoj, přes to, že postaví do středobodu svého života úspěch. Jenže kromě toho mají studenti pocit, že pokud se budou chovat tímhle způsobem, bude to na úkor vztahů, které jsou také velmi důležité. Ty pro ně symbolizují hledání smyslu v tom, co dělají, důraz na kvalitu života. Problém s tímto druhým pocitem je v tom, že pro něj nenachází oporu ani u rodičů, ani ve svém bezprostředním sociálním světě, který podle nich právě tlačí spíše na výkon. Z toho důvodu se cítí být sami – ne proto, že by byli objektivně sami, ale proto, že jsou osamělí při skloubení obou těchto životních paradigmat – tedy orientace na výkon versus orientace na vztahy. Přičemž legitimitu ve svém okolí nachází právě spíše v orientaci na výkon, zatímco pro orientaci na vztahy hledají legitimitu obtížněji. Právě proto je podle studentů těžké dojít k určité vnitřní spokojenosti, integritě.

Studentům nechybí nic menšího ani nic většího než orientační body, které by jim pomohly legitimizovat i jiný systém hodnot, než je ten, který je poplatný výkonnostní rétorice. Studenti pak popisují tlak na výkon jako určité vězení, z kterého je třeba se osvobodit. Není ale jasné, jak má toto osvobození vypadat, motivací k setrvání v tomto vězení je pak strach z neúspěchu, tedy z určitého vyobcování ze společnosti, ve které žijí. Právě proto je těžké najít alternativu. Tlak na výkon se tedy týká celého konceptu života, štěstí, orientace v životě a celkové spokojenosti, která je ohrožena. Ohrožena proto, že chybí mantinely, shoda na tom, co je v životě správné a co je špatné, proč tady vlastně jsme a jak žít život dobře.

Tlak na výkon – hledání teoretických pozic

Mým původním záměrem bylo využít data získaná z tohoto výzkumu pro napsání článku, který by byl běžným textem postaveným na datech získaných z kvalitativního výzkumu. Jenže při tomto pokusu jsem narazila na jeden zásadní rozpor, který zde předkládám k diskuzi. Studenti popisují společnost, ve které žijí, jako společnost postavenou na výkonu, penězích, hodnotách, které staví jednotlivce do středu světa a redukují onen humánní a vztahový aspekt jejich životů. Tento typ společnosti je v literatuře označován za neoliberální (Berend 2009). Když se podíváme do literatury, najdeme celou řadu publikací, které zkoumají vývoj po roce 1989 ve střední a východní Evropě a dochází k celé řadě závěrů vysvětlujících fenomén, který studenti popisují. Pokud bych tuto debatu měla shrnout, dobereme se k následujícímu vymezení kontextu na základě literatury: V letech 1968–89 patřila Česká republika podle některých autorů spíše k ortodoxnějším komunistickým režimům (Berend 2009; Dangerfield 1997), což se projevovalo v nejrůznějších oblastech života společnosti. Otázkou je, jak

se stalo, že po roce 1989 byla Česká republika jedinou zemí ve střední a východní Evropě, která se na základě všeobecného společenského konsenzu přiklonila k neoliberalismu zcela a téměř bez výhrad, a jak tento fakt souvisí s režimem, který zde byl před rokem 1989 (Dangerfield 1997). Existují různá vysvětlení.

Diskuze o liberalismu v souvislosti se střední a východní Evropou začaly podle Bockmanna již dávno před pádem železné opony v rámci intelektuálních diskuzí mezi filosofy ze západní a střední a východní Evropy (Bockmann 2007). Neoliberalismus byl již tehdy vnímán jako jedna z možných alternativ ke komunistickému režimu v případě, že by se politické změny staly reálnými. Szacki (1990) publikoval několik měsíců po událostech roku 1989 článek, kde se zamýšlí právě nad liberalismem a neoliberalismem. Přichází s úvahou, že existuje jeden velmi závažný důvod, proč lze předpokládat, že se neoliberalismus v zemích střední a východní Evropy prosadí jako model, který bude nabízet dostatečnou alternativu pro rodící se demokratický systém. Tím důvodem byl prostý fakt, že v komunistickém žargonu sloužilo slovo liberalismus téměř jako nadávka. Přepólováním hodnotících znamének po roce 1989 se tak automaticky to, co bylo v době před rokem 1989 očerňováno, stávalo kýženou metou (Szacki 1990; Moree 2013). Liberalismus a později i neoliberalismus znázorňovaly určitou utopii, ke které bylo dobré směřovat. Oba proudy byly vnímány jako určitý svobodný protipól nesvobodného komunistického světa, často mohly být ztotožňovány i se samotnou demokracií.

Podle Lošonce se tak v zemích střední a východní Evropy dostal z rozhodnutí politických elit k moci především neoliberalismus namísto např. alternativního sociálního kapitalismu (Lošonc 2006). Neoliberalismus byl v tomto regionu podle Lošonce aplikován důsledněji než u západních sousedů, jednotlivé země se nicméně lišily v tom, do jaké míry neoliberalismus začal místní debatě dominovat. Jedinou zemí, kde došlo k výrazné výjimce z tohoto pravidla, bylo Slovinsko, kde dodnes můžeme vidět odlišný způsob vývoje a také důraz na jiné než individualistické hodnoty ve společnosti (Crowley – Stanojevič 2011). Ve Slovinsku byl po celou dobu transformace kladen důraz na sociální kohezi a komunikaci mezi jednotlivými sociálními skupinami ve společnosti. Na rozdíl od této zkušenosti registrujeme v České republice sílící rozevírání sociálních nůžek a od začátku devadesátých let i neochotu k zapojení nejrůznějších složek společnosti do dialogu o směřování země – jde například o nechuť ke spolupráci s odbory v devadesátých letech (Dangerfield 1997) a podobně.

Pokud se podíváme na oblast školství, o kterou jde v tomto článku zásadněji, pak neoliberalismus a marketizace ovlivňují diskuzi téměř ve všech

evropských zemích (Lynch 2006; Hoskins 2008). Neoliberalismus sám přináší některá pozitiva, jako například větší možnost volby (Lynch 2006), ale také mění úlohu vzdělávání, které se stává jen další poskytovanou službou v řadě, ale pouze pro ty, kteří si mohou její zakoupení dovolit (ibid.). V důsledku toho se na úrovni politik dostávají ke slovu přístupy zaměřené na měření výsledků žáků, na úrovni škol pak učitelé, žáci i rodiče registrují zhrubnutí celého prostředí v důsledku měnících se hodnot (Mulhall 1998, Moree 2013). Zdá se až neuvěřitelné, že se v tomto bodě debata v zemích střední a východní Evropy přiblížila tomu, co zažívají západní evropské demokracie, a to bez ohledu na odlišnost historického vývoje. Zdá se tedy, že neoliberalismus začal ovlivňovat paralelně jak západní, tak i východní svět (Hursh 2007; Lynch 2006). To můžeme vysvětlit snad jen tím, že díky uzavřenosti komunistického světa byly zraky po roce 1989 upřeny na západ a vedeny heslem „zpět do Evropy" (Berend 2009; Dahrendorf 2005; Sztompka 1993). Jen v tu chvíli nikdo netušil, že i situace v západní Evropě se vyvíjí velmi dramaticky odklonem od sociálního státu a příklonem k neoliberalismu, který tak v extrémních případech začal být až asociován s demokracií.

Jak souvisí toto téma s pracovním trhem a se situací studentů v České republice? Podle studií uveřejněných v České republice není situace dramatická. Ekonomická krize posledních let se mladé generace sice dotkla, v porovnání s vrstevníky z některých západních zemí však nijak výrazně a na mladou generaci v České republice tedy nelze aplikovat termín známý ze zahraničí jako „ztracená generace" (Koucký – Zelenka 2009). Studenti však při studiu pracují, čím vyšší ročník, tím častěji (Šrámková 2011). Kromě ekonomických vlivů se objevuje i touha něco dalšího se naučit a připravit se na budoucí profesi. Ze studie Ryšky a kolektivu vyplývá, že jak přechod na trh práce, tak i finanční ohodnocení absolventů jednotlivých fakult v rámci Univerzity Karlovy jsou velmi dobré (Ryška a kol. 2012). Zaměstnavatelé kladou stále větší důraz na osobnostní rozvoj studentů tak, aby byli schopni se chopit velké škály potřebných úkolů. V tomto bodě univerzity podle zaměstnavatelů mají co dohánět (ibid.). Podle stejného výzkumu vnímají absolventi, že jejich kompetence jsou na dostatečné úrovni, výjimku tvoří tzv. *soft skills*, kde jsou absolventi méně přesvědčeni o tom, že studiem dosáhli jejich dostatečného rozvoje.

Tento stručný přehled tématu, který nastolili studenti, popisuje onu vnější realitu, ke které odkazují. Propojení této reality s jejich tématem má však jeden háček – ani jeden z respondentů totiž v rozhovorech nepoužil slovo neoliberalismus. S čistým badatelským svědomím bychom mohli říci, že studenti odkazují

na důsledky toho, co je v teoretické literatuře popisováno jako určitý „příchod neoliberalismu do střední a východní Evropy“, na druhou stranu však studenti na tento jev přímo neodkazují. Otázka tedy je, zda a do jaké míry bychom mohli využít např. teorii příchodu neoliberalismu nebo hodnotové změny jako východisko pro teoretickou část práce, ve které bychom chtěli využít data vzešlá z divadla utlačovaných jako běžná data z kvalitativního výzkumu. Pokud bychom to udělali, mohli bychom divadlo a zkušenosti studentů vnímat jako prohloubení tématu, které by v tomto bodě dávalo naší společnosti nelichotivé vysvědčení. Pokud bychom se rozhodli, že vzhledem k tomu, že respondenti nepoužili přímo termín neoliberalismus, to udělat nelze, zůstává otázkou, jaký jiný koncept by odpovídal tomu, co studenti popisují jako svoji běžnou životní zkušenost.

Divadlo utlačovaných jako jedna z kvalitativních výzkumných metod

V této části mi nezbývá než otevřít k diskuzi svou vlastní reflexi práce s metodou divadla utlačovaných. Na začátku jsem se domnívala, že relevantním zdrojem dat bude terénní deník a pečlivý záznam procesů ve skupině i při samotném představení. Velkým překvapením pro mě bylo to, co nastalo po představení – kdy měla být tato výzkumná metoda de facto vyčerpána a téma nasyceno. Ukázalo se totiž, že se tak nestalo. Celá práce ve skupině i fáze fóra vedla k tomu, že téma u studentů otevřela, získali chuť na další zkoumání toho, jak téma v jejich životech funguje, měli chuť změnit svůj přístup a potřebovali si o všem ještě v klidu promluvit, poodhalovat další facety jejich reality. Fokusní skupina v kombinaci s individuálními rozhovory se ukázala jako nosná ze dvou důvodů: jednak uspokojovala potřeby studentů – spoluvýzkumníků. Byl to ten typ interakce, který si sami vyžádali a který odpovídal tomu, jak téma tlaku na výkon v jejich životech po dobu společné práce „uzrálo“. A za druhé – tento typ práce, který nebyl ničím jiným než využitím tradičních kvalitativních metod ve výzkumu – přinesl nový typ dat, která jaksi na kognitivní a reflektující úrovni zachycovala předchozí procesy ve skupině.

Tato zkušenost mě vede k úvaze, zda není vhodné otevřít se právě pro toto kombinování metod akčního výzkumu s metodami klasického kvalitativního výzkumu. Zdá se totiž, že taková kombinace přináší data umožňující zachytit realitu v celé její šířce i hloubce, téma se nasytí a umožní nám nahlédnout jinak to, co cílová skupina prožívá.

Závěrem

Práce na tématu tlak na výkon z mého hlediska otevřela ještě jedno zásadní téma, které stojí na pozadí této zkušenosti. Jedná se totiž o otázku smyslu života a jeho naplňování. Studenti se nedomnívají, že jsou oproti generaci svých rodičů výjimeční tím, že by se jim dařilo hůř. Naopak, velmi důkladně si uvědomují, že pokud měří svoje životy perspektivou zkušenosti svých rodičů, mají se mnohonásobně lépe. To však také vede k pocitu určité zodpovědnosti za tyto možnosti a zároveň k tomu, že si s nimi tak docela neví rady. Prožívaná mnohost je v přímém rozporu se světem plným omezení, který zakoušeli jejich rodiče. Tlak na výkon sám o sobě by nebyl podle nich tak dramatickým tématem, kdyby neotevíral zásadnější otázky po smyslu života. Díky tomu, že však rodiče smysl svého života hledali ve zcela jiných reáliích, je jejich zkušenost do světa studentů přenosná jen částečně. Tam, kde rodiče zažívali omezení, zažívají studenti problém neschopnosti vybrat si z nadbytku.

Ve výpovědích studentů se pak několikrát objevovalo to, že nejtěžší vlastně je, že už ani sami nevědí, co mají chtít, jak se rozhodovat. Zajímavé je, že těmito otázkami se zabýval i V. E. Frankl, který v období po druhé světové válce napsal v jedné ze svých knih něco, co obdivuhodně dobře koresponduje s realitou, kterou popisovali studenti. „Ptáme-li se, z čeho může pocházet existenciální vakuum, pak je možno poukázat na dvojí ztrátu, kterou člověk od doby vzniku člověka utrpěl: nejdřív tu jde o částečnou ztrátu instinktivní jistoty, kterou se vyznačuje zvířecí bytí. Pak ztrácel víc a více své zakotvení v oněch tradicích, které dalekosáhle podmiňovaly a ovlivňovaly jeho chování. Člověku dnes neříká ani instinkt jako zvířeti, co musí, ani tradice, co by měl, a je třeba se obávat, že jednoho dne už nebude vědět, co chce. Jen tím víc pak bude chtít to, co dělají jiní, nebo dělat, co jiní chtějí. Jinými slovy, propadne konformismu, popř. se stane náchylným k totalitarismu“ (Frank, 1997 : 98).

Zdá se tedy, že jde o něco více než o vyladění přechodu ze školy na pracovní trh. Jde o zaplnění existenciálního vakua, které studenti popisují s velkou odvahou. Jeho zaplnění však může být individuální záležitostí jen částečně. Člověk je bytost společenská a k zaplnění vakua potřebuje i druhé – jak ostatně studenti také podotýkají. Otázkou zůstává, co pro to ještě můžeme udělat jako společnost.

Dana Moree vystudovala pastorační a sociální práci na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a dále obecnou antropologii na Fakultě humanitních studií téže univerzity. V roce 2008 ukončila doktorské studium na Univerzitě humanistiky v Utrechtu. Je editorkou portálu pro multikulturní výchovu www.czechkid.cz. Zaměřuje se na oblast propojení společenských změn a vzdělávacího systému – například v publikaci *How Teachers Cope with Social and Educational Transformation* nebo *Učitelé na vlnách transformace*. Kromě akademické činnosti se věnuje tématu setkávání kultur i v rámci kurzů a seminářů. Kontakt: dana.moree@fhs.cuni.cz

Použitá literatura

Berend, Ivan T. 2009. *From the Soviet Bloc to the European Union*. Cambridge: Cambridge UP.

Boal, Augusto. 1992. *Games for Actors and Non-Actors*. New York: Routledge.

Bockmann, Johanna. 2007. The Origins of Neoliberalism between Soviet Socialism and Western Capitalism. A Galaxy without Borders.“ *Theoretical Sociology* 36, 1992: 343–371.

Crowley, Stephen – Stanojevic, Miroslav. 2011. „Varieties of Capitalism, Power Resources, and Historical Legacies. Explaining the Slovenian Exception.“ *Politics & Society* 39, 2011, 2: 268–295.

Dahrendorf, Ralf. 2005. *Reflections on the Revolution in Europe*. New Brunswick – London: Transaction.

Dangerfield, Martin. 1997. „Ideology and the Czech Transformation. Neo-liberal Rhetoric or Neoliberal Reality?“ *East European Politics and Societies* 11, 1997: 436–469.

Frankl, Viktor E. 1997. *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta.

Hoskins, Bryony. 2008. „The Discourse of Social Justice within European Education Policy Developments. The Example of Key Competencies and Indicator Development towards Assuring the Continuation of Democracy.“ *European Educational Research Journal* 7, 2008, 3: 319–329.

Hursh, David. 2007. „Assessing No Chiuld Left Behind and the Rise of Neoliberal Education Policies.“ *American Educational Research Journal* 44, 2007, 3: 493–518.

Konopásek, Zdeněk (ed.). 2000. *Our Lives as Database. Doing a Sociology of Ourselves – Czech Social Transitions in Autobiographical Research Dialogues*. Praha: Karolinum.

Koucký, Jan – Zelenka, Martin. 2010. *Postavení vysokoškoláků a uplatnění absolventů vysokých škol na pracovním trhu 2009*. Praha: Středisko vzdělávací politiky Pedagogické fakulty UK [online]. [cit. 2011–02–08].

Lošonc, Alpar. 2006. „Is There an Opportunity to Establish the Social-Capitalism in the Post Socialist Transition?“ *Panoeconomicus* 4, 2006: 407–425.

Lynch, Kathleen. 2006. „Neo-liberalism and Marketisation. The Implications for Higher Education.“ *European Educational Research Journal* 5, 2006, 1: 1–17.

Moree, Dana. 2013. *Učitelé na vlnách transformace; kultura školy před rokem 1989 a po něm*. Praha: Karolinum.

Mulhall, Stephen. 1998. „Political Liberalism and Civic Education. The Liberal State and its Future Citizens.“ *Journal of Philosophy of Education* 32, 1998, 2: 161–176.
Ospina, Sonia – Dodge, Jennifer – Foldy, Erica – Hofmann, Gabrielle – Pinilla, Amparo. 2008. „Taking the Action Turn. Lessons from Bringing Participation to Qualitative Research.“ P. 420 in Peter Reason – Hilary Bradbury: *Action Research. Participatory Inquiry and Practice*. London: Sage.
Quinlan, Elisabeth. 2010. „New Action Research Techniques. Using Participatory Theatre with Health Care Workers.“ *Action Research* 8, 2010, 2: 117–133.
Ryška, Radim a kol. 2012. *Zaměstnatelnost a uplatnění absolventů Univerzity Karlovy* [CD-ROM]. Praha: Pedagogická fakulta UK.
Smith, Laura – Bratini, Lucinda – Chambers, Debbie-Ann – Jensen, Russel V. – Romero, LeLaina. 2010. „Between Idealism and Reality. Meeting the Challenges of Participatory Action Research.“ *Action Research* 8, 2010, 4: 407–425.
Szacki, Jerzy. 1990. „A Revival of Liberalism in Poland.“ *Social Research* 57, 1990, 2: 463–491.
Sztompka, Piotr. 1993. „Civilizational Incompetence. The Trap of Post-Communist Societies.“ *Zeitschrift fur Soziologie* 22, 1993: 85–95.
Šrámková, Zuzana. 2011. *Vztah studentů vysokých škol k trhu práce v průběhu jejich studia*. Rkp. nepublikované diplomní práce, obhájené na FHS UK.
Tofteng, Ditte – Husted, Mia. 2011. „Theatre and Action Research. How Drama Can Empower Action Research Processes in the Field of Unemployment.“ *Action Research* 9, 2011, 1: 27–41.
Wrentschur, Michael. 2008. „Forum Theatre as a Participatory Tool for Social Research and Development. A Reflection on ‚Nobody is Perfect‘ – a Project with Homeless People.“ P. 94 in Pat Cox – Thomas Geisen – Roger Green (eds.): *Qualitative Research and Social Change*. Basingstoke: Palgrave Macmillian.

PROČ BOHEMÁK NAPADÁ BOHEMÁKA?

Etnografická studie radikální scény Bohemians 1905*

Petr Šešín

Fakulta humanitních studií UK Praha

Why do Fans of Bohemians 1905 Attack Each Other? An Ethnographic Study of the Radical Scene of Bohemians 1905

Abstract: ***The presented paper could be understood as a critical interpretation of the relations among participants on the radical scene of Bohemians 1905 Prague football fans. It also covers the development of this scene that arose in the late nineties of previous century by adopting modern elements of the hooligans subculture and lately also the ultras movement, both from other European models. However, even if this scene is perceived from the outside as an ultra-left-wing scene, there were no studies done in this field. It is not only the established or vanished, but also the "still living" terrain, which create an opportunity for ethnographic research. The chosen ethnographic approach is able to explain questions from the participants' perspective, and therefore should help to better comprehend this phenomena inside our culture, including radical hooligans and ultras.***

Keywords: ***hooligans; ultras; subculture; social movement; modern radical scene***

Transformace vztahů a struktur uvnitř fotbalového obecenstva v České republice od roku 1989 zůstává neuzavřená, přestože se zdrojem vývoje staly západoevropské vzory a s nimi i specializace uvnitř obecenstva. Tato specializace přinesla do českých hledišť dva významné elementy – subkulturu hooligans na začátku poslední dekády minulého století a hnutí ultras na konci této dekády. Ultras skupiny jsou nositeli zápasové atmosféry a chuligánské skupiny se střetávají

* Článek vznikl na základě autorovy bakalářské práce, vedené Mgr. Hedvikou Novotnou (Šešín 2013).

v bitkách. Na první pohled je vidět rozdíl ve strategiích – násilná vs. nenásilná. Přesto hnutí ultras vzniká částečně pod vlivem subkultury a zpočátku se aktivity obou prolínají. Ideálem chuligána je v rané fázi hnutí propojení ultras produkce s násilným střetem (Vochocová 2007). V populárním diskursu jsou příznivci Bohemians 1905 vnímáni jako jedni z nejnápaditějších na české scéně, zároveň se však často hovoří o radikálně levicové orientaci, v protikladu k jinak radikálně pravicovému nebo apolitickému modelu většiny české scény. Toto vymezení dále potvrzují i vědecké práce (Mareš a kol. 2004; Baran 2012). Logické vysvětlení poskytuje analogie formování subkultury hooligans v českém prostředí s částí hnutí skinheads, kteří se na počátku devadesátých let minulého století přiklonili k neonacismu, neofašismu či vlastenectví (Novotná 2013; Šešín 2013). Už sama odlišnost v jinak spíše homogenním celku tedy probouzí zájem. Mimoto dnes scéna Bohemians 1905 prochází poměrně závažnou vnitřní krizí a ideologickým konfliktem.

Předmětem této studie je tedy vývoj a proměna vztahů mezi oběma odlišnými proudy radikálních fotbalových fanoušků (hooligans vs. ultras) na příkladu pražských Bohemians 1905.[1] Výzkumné otázky projektu reflektují vývoj scény, proměny vztahů subkultury a hnutí, a také politické postoje jádra fanoušků Bohemians 1905 Praha, třebaže tato problematika není primární částí výzkumu. Vývoj rozdělený do několika etap shrnuji v závěru. Etnografické metody pozorování a rozhovorů s následnou interpretací měly představit kategorie a role aktérů scény, emickou perspektivu. Z toho vychází dvojí odpovědnost autora směrem k objektivnosti. První je v nepochybné selekci vzorku, který měl obsáhnout celistvost této scény v postojích i identitách, a druhá je úzce spojená s pojmem reflexivity, vycházejícím z Foucaultovy kritiky epistemologie společenských věd.

Jakkoli sám vyznávám zelenobílé barvy Bohemians 1905, nikdy jsem neměl ambice stát se fanouškem „z povolání“ (ultras i hooligans). Mé klubové preference nepřesáhly rámec zábavy, velmi vzdálené deklarovanému fotbalovému fanatismu hooligans a ultras (srov. Mareš a kol. 2004; Šešín 2013). Má vazba na jádro scény měla v počátcích výzkumu symbolickou hodnotu. Přesto není autora bez sociální identity, osobnosti a kulturní determinace a vědomí způsobu,

[1] Jde o fotbalový klub se stoletou tradicí, sídlící v pražských Vršovicích. Své domácí zápasy hraje od roku 1932 na stadionu „Ďolíček“ (dříve Danerrův stadion) v sousedství Botiče. Patří mezi stabilní kluby, které dlouhodobě pracují a podporují mládež. Přestože jednou dosáhl na titul mistra Československa/České republiky, zůstává v pozadí Slavie Praha a Sparty Praha. I tak zůstává pravidelným účastníkem 1. fotbalové ligy. Zvláštností je klokan v klubovém znaku, kterého dostal klub při turné po Austrálii v roce 1927; klokan a zeleno-bílé barvy jsou tradičními symboly klubu.

jakým tyto faktory ovlivní výzkum, je často považováno za zásadní prvek reflexivity (Hendl 2008). Intenzivní výzkum jsem realizoval v roce 2013. Prostor stadionu se jako jediný vymezený terén ukázal být zcela nedostačující. K analýze dění na stadionu se v mém případě váže především technika zúčastněného pozorování. Řadu důležitých dat pro výzkum jsem ovšem získal na hospodských srazech či tematických akcích v rámci fanouškovské komunity. V průběhu výzkumu jsem realizoval mnoho neformálních a 12 polostrukturovaných rozhovorů s aktéry radikální scény. Věk informátorů byl v té době mezi 17 a 45 lety a vzorek byl tvořen těmito aktéry:

- 4 aktivní členové ultras Bohemians 1905;
- 2 již neaktivní členové ultras Bohemians 1905, podporující nadále aktivity ultras a sledující dění na scéně;
- 3 aktivní členové hooligans Bohemians 1905;
- 2 již neaktivní členové hooligans Bohemians 1905, sledující nadále dění na scéně;
- 1 neaktivní člen hooligans Bohemians 1905, s menším zájmem o současné dění na scéně.

Vzhledem k povaze terénu neuvádím v textu další pasportizační údaje ani o jednotlivých aktérech, ani o skupinách. Tyto informace zároveň nepovažuji za potřebné k zodpovězení výzkumných otázek, pátrám-li více po vztazích a vazbách nežli po struktuře a rozsahu.

O velmi trvalých subkulturách se někdy hovoří jako o „městských kmenech“ (Petrusek 1996). *Urban tribe* či *streetculture* jsou lidové pojmy, které však ukazují, do jaké míry jsou subkultury vázány na městské prostředí. Charakterem sociální infrastruktury města se prvně zabývala tzv. chicagská škola v meziválečném období (Musil 2003). Její empirické výzkumy se dotýkaly i nemainstreamových „presubkulturních“ komunit bohémů či vagabundů (Kolářová 2013). Klasické koncepty subkultury, především ty spjaté s birminghamskou školou, založené na ekonomické determinaci, příslušnosti k dělnické třídě a k věkové kategorii, jsou reanalyzovány postmoderními subkulturními badateli (ibid.). Normy, hodnoty, třídy i styl jsou v postmoderní globální kultuře, na kterou se koncept subkultury váže, fragmentarizovány a mobilita mezi subkulturami je přirovnatelná k Polhemusovu supermarketu stylů (Novotná 2013). S pojmem postsubkultura přichází na přelomu tisíciletí Muggleton a v ideální podobě hovoří o mnohočetných, fluidních a neohraničených subkulturních identitách, které se konstruují skrze spotřebu a styl. V chování převažuje individualismus nad

kolektivismem či karneval nad zájmem o politiku (Kolářová 2013). Tento koncept zařazuji především proto, že se při současné diferenciaci subkultur v postsocialistické České republice zdá být vymezení skrze třídu, ale například i skrze hudbu, nedostatečné pro značnou difuzi stylů i ideologií (srov. Novotná 2013), ať už je to způsobeno hédonismem společnosti, nebo komercionalizací původních subkulturních znaků. Opatrnosti je třeba i při užití konceptu kontrakultury, který počítá s apriorní a vědomou opozicí vůči systémům dominantní kultury a nebrání se násilným prostředkům protestu. Jenže u chuligánů je vztah mezi politikou a násilím nejasný. Chuligáni často extremistickými projevy spíše provokují (Mareš a kol. 2004), ačkoliv v krajní poloze mohou být přinejmenším části gangů skutečně fanatickými extremisty (Koleta 2013; Mareš a kol. 2004.). Jak ukazuje Kopecký, posun konceptu sociálních hnutí k novým sociálním hnutím je v podstatě identický, jen se mění v tom smyslu, že se z konfliktu mezi třídami od sedmdesátých let přesouvá pozornost ke vztahu společnosti a přírody a vztahu mezi kulturami, především pak k postavení znevýhodněných skupin a menšin a jejich marginalizaci. Klasický koncept pak ukazuje sociální hnutí jako kolektivní snahu o sociální změnu dle představ hnutí (Kopecký 2007).

Against modern football: Základní prvky moderní radikální scény

Pojem „moderní" se váže především na přechod k organizované struktuře obou proudů. Tato organizace je v České republice patrná od poloviny devadesátých let minulého století. Stejně jako ostatní prvky moderních scén je importována ze zahraničí. V rané fázi ultras i hooligans tvořili aktivity nahodilé, nedomluvené; je to tedy právě příprava akcí, která obě fáze odlišuje. Vlastnosti obou proudů nejsou statické, přesto je možné popsat dominantní jednotící prvek obou, který se v průběhu času nemění.

Ultras v první řadě během zápasů organizují tzv. kotel.[2] Cílem je synchronizace všech pokřiků, obrazových choreografií a pyrotechnických efektů, tedy vytvoření dokonalé show. Dalším prvkem ultras stylu je snaha o naprostou nezávislost na klubu a institucích. Proto například financují své aktivity z příspěvků fanoušků a prodeje klubového oblečení vlastní výroby. A nakonec ultras programově odmítají profesionální a komerční pojetí fotbalu (nákupy hráčů,

[2] Jako kotel je označován sektor za oběma brankami. Není primárně určen jen aktérům radikální scény, přesto je jejich výhradním územím. Stojí tak při zápase naproti sobě.

určování výkopu zápasů televizními stanicemi apod.). Tyto aktivity označují spojením *against modern football*.[3] Zmíněné prvky společně s vysokou rivalitou (vyjádřenou v zápasových show) směrem k soupeřovým ultras skupinám jsou později shrnuty pod pojem „mentalita ultrà" (Voženílková 2009). Pro dosažení cílů využívá hnutí formální i neformální cesty. Významnou úlohu hrají hromadné protesty či bojkot. Často se obracejí i proti vedení vlastního klubu či hráčům, zřejmě aby tak ukázali vlastní nezávislost. Evropští ultras bývají velmi aktivní v hodnocení celospolečenských otázek, a to od společensko-hospodářských až po náboženské. Často vyjadřují kritiku k mocenským nástrojům západního světa. Právě jejich kolektivní pojetí v podobných otázkách, které stojí i nad klubovou úrovní, je řadí mezi názorově ne zcela homogenní, ale přesto velmi hlasitá hnutí.

V případě hooligans je jednotícím prvkem nenávist k fanouškům soupeře, především pak k soupeřovým chuligánským skupinám, která je vyjádřena v domluvených i náhodných hromadných fyzických konfrontacích, tak zvaných bitkách. Tyto bitky se odehrávaly původně v ulicích a znamenaly obranu teritoria domácích chuligánů, které symbolizují především tzv. domovské hospody v okolí stadionu či čtvrť. Později se přesunuly na stadion, kde teritorium symbolizuje obrana kotle (Mareš a kol. 2004). Odtud byly systematicky vytlačeny, až nakonec moderní informační technologie, především internet a mobilní telefony, umožnily chuligánským skupinám domlouvat si bitky mimo rušné a sledované oblasti, na konkrétní čas tak, aby nebyly rozehnány (Šešín 2013). Někteří vědci hovoří v případě chuligánů o subkultuře deviantní (Mareš a kol. 2004). Přestože chuligány považuji za autonomní subkulturu, musím zmínit nápadný paradox. Zatímco punks, skinheads či mods prezentují svou identitu i skrze často provokativní subkulturní styl, chuligáni se záhy snaží co nejvíce zapadnout a ujít pozornosti veřejné moci, oblékají se jako tak zvaní casuals,[4] čímž je symbolika poněkud upozaděna. Upozaděn však není ritualizovaný a organizovaný boj mezi subjekty této subkultury, který je nejvyšším smyslem a cílem jejího úsilí (Vochocová 2007).

Politické šablony vystupují do popředí v pravidelných vlnách politizace české scény. Mareš a kol. i Baran považují radikální scénu při Bohemians Praha 1905 za reprezentativní model ultralevicové scény od doby, kdy na ní začal působit první organizovaný chuligánský gang Bohemians Berserk, tedy od roku 1998.

[3] Není pochyb o tom, že kooperaci současného profesionálního sportu s médii můžeme považovat za samostatné průmyslové odvětví s rostoucím ekonomickým potenciálem.

[4] Tj. pohodlné oblečení (tepláky, bundy) bez nápadných subklturních symbolů.

„Již předtím vznikl nejvýznamnější ultralevicový gang, kterým je Berserk Bohemians. Antifašisticky jsou zaměřeny i další gangy Bohemians Tornádo Boys a Banditos (ti ultralevicové označení odmítají)“ (Mareš a kol. 2004). Tutéž domněnku najdeme v textech O. Barana: „Výjimkou z tohoto rozšířeného pravicového směřování jsou ultralevicoví hooligans Bohemians Praha, sdružení v uskupení ‚Berserk‘, které údajně již několik let podporují i aktivisté AFA (Antifašistické akce), kteří programově vystupují – i v otevřených násilných střetech – proti neonacistickým hooligans“ (Baran 2012). Ultralevicový ideový rámec pak podle vědců nemá na tuzemské scéně obdoby a je jakýmsi protipólem všem ostatním scénám, které jsou navenek buď apolitické (Baník Ostrava, Slezský FC Opava) nebo ultrapravicové (AC Sparta Praha, Sigma Olomouc, Baník Most, FC Zbrojovka Brno atd.). Jiný pohled nabízí T. Voženílková: „Za výjimky v rámci české scény mohou být považovány kotle Bohemians a Liberce. Obě tyto scény tvrdí, že jsou apolitické, nicméně se obě otevřeně vyjadřují proti rasismu, a proto jsou některými tábory označovány za levicové“ (Voženílková 2009). Hlubší analýzu radikální scény Bohemians 1905 či ucelené poznatky v kontextech ovšem literatura neposkytuje, a i proto se budu v následujících kapitolách věnovat výhradně závěrům vlastního výzkumu.

Love Bohemians: Jednotná scéna do roku 2008

Důsledky formování radikální scény prosakují i do současného dění na scéně a pro přehled stojí jeho rekonstrukce za povšimnutí. V roce 1998 je v Praze založena první chuligánská skupina při Bohemians 1905 pod názvem Berserk.[5] Nebyla jen první, ale i řídící skupinou celé chuligánské scény, a to až do konce své aktivní činnosti v roce 2008. Sdružovala na 50 mužů, kteří společně navštěvovali koncerty, hostince a mimo jiné pravidelně i zápasy Bohemians 1905, v té době Bohemians Praha. Vnitřní princip těchto původních chuligánů lze opsat známým eufemismem: „fotbal je jen záminka, důležitější je pivo a kamarádi“. Berserk nepovažoval za nutné reprezentovat jakýkoliv politický směr či ideologii. O napojení na ultralevicové organizace nemohla být řeč. Tento gang byl směrem navenek zcela apolitický a soustředil se především na organizaci střetů

[5] Berserkové neboli Berserkrové bylo označení pro severské bojovníky, kteří se vyznačovali zběsilostí v boji. Jejich název je odvozen buď přímo od slova berserkr (medvědí košile, oblékající se do medvědích kožešin), nebo od bare serk (bez košile, tj. bez brnění), nebo od slova björneserk (člověk ve zvířecí kůži, člověk zvířecí povahy). Před bitvou upadali do bojové extáze, v níž okusovali okraje svých štítů, a stávalo se, že byli natolik nabuzeni k boji, že docházelo nezřídka i ke střetům mezi jimi samotnými.

pod hlavičkou klubové identity. „Na Bohemce byly ty scény hodně propojený, že do bitek chodili všichni, kdo chtěli, a bylo to za Bohemku. Bohemka držela dycky při sobě. Lidi, který tam tenkrát chodili, byli chuligáni a nevěnovali se moc politice. Kord jako Berserk."[6] Proti Berserku se na mateřské scéně ani v ostatních táborech chuligánů netvořila žádná politická opozice, teze ultralevicového gangu spojeného jednotnou ideologií popsaná Baranem a Smolíkem se tedy nezdá být nosnou. Navíc jsem toho názoru, že není možné zařadit skupinu mezi extremistické v případě, že je takto označena fanouškovským fanzinem, nebo proto, že se v ní objeví punker. Skupina se stává extremistickou, pokud deklaruje svou extremistickou povahu, což Berserk nikdy nesplnil. Opačnou cestou se vydali chuligáni AC Sparty Praha, Sigmy Olomouc nebo FC Boby Brno, kteří se po krátké době a vlastně ještě před založením konkrétních skupin profilovali jako jednotné tábory ultrapravicových fans. Hodnotnější nežli ideologická identita je ovšem podle názorů českých chuligánů identita subkulturní (Vochocová 2007). Politika by podle nich neměla přinášet vyšší míru rivality.

Nejpozději do roku 2002 se radikální scéna rozšiřuje a k Berserku se přidávají členové dalších významných skupin. Skupiny Banditos a Barflies si v počátcích oblíbily jak chuligánství, tak i ultras aktivity. Banditos od počátku deklarovali svou antifašistickou povahu. Tento počáteční „antifašismus" však není levicovým extremismem, ani ideovým a programovým antirasismem, který popisuje například Novotný (2011). Ten se objevil až později. Prozatím šlo jen o sebevymezení proti naziskinheads, kteří, jak už bylo zmíněno, v devadesátých letech tvořili jádro radikální scény při některých fotbalových klubech a byli známí i mimo chuligánskou scénu z ulic, koncertů nebo hospod. Pojem antirasismus přitom v dnešním kontextu považuji za podstatnější co do rozsahu než například antifašismus nebo antinacismus. Má totiž konkrétního soupeře a terč ve všech projevech rasismu a xenofobie. Zatímco neofašismus či neonacismus jsou v současnosti poměrně abstraktní pojmy, rasismus se může v kterémkoliv historickém momentu opřít o konkrétní společenské poměry. Přesto termín antirasismus dle mého názoru nemá politické konotace a zasahuje spíše do roviny ideové. Budu-li uvažovat spolu s Bergerem a ideologii podmíním motivem ospravedlnění, pak mohu rasismus považovat za ideologii „bílých", která nepochybně z historického hlediska určovala v jistých regionech politickou skutečnost, a antirasismus za možnou reakci uvnitř společnosti, ne však za ucelenou ideologii.

[6] Rozhovor č. 8, Sklenář, Praha, 2013.12.17, 18:43–19.55, hooligans.

Ultras aktivity byly v této chvíli neorganizované a v podstatě promíšené s aktivitami hooligans. Ultras skupiny neexistovaly nebo se začínaly formovat skrze původní radikální scénu. Prvním příkladem ultras skupiny byli právě Barflies. Stejně jako Berserk přitom Barflies ovlivňují scénu dodnes, i když jsou obě skupiny ve svých aktivitách skromnější. Barflies zpočátku neznali prvky „mentality ultrà", a tak se původním jednotícím prvkem skupiny postupně stával antirasismus. Nyní už lze hovořit o programovém a systematickém antirasismu, který je typický pro některé evropské ultras skupiny. Barflies se v tomto směru inspirovali především u fanoušků německého FC St. Pauli.[7] Navenek se prezentovali jako skupina antirasistická, a dokonce vstoupili do projektu FARE[8] a začali v Praze pravidelně organizovat fotbalový turnaj protirasistických fanoušků pod heslem *Love football, Hate racism*.[9] Tyto aktivity mimo stadion dostaly skupinu do obecného povědomí evropských fotbalových institucí, jako je UEFA,[10] která je jakýmsi nadřízeným orgánem fotbalových svazů jednotlivých členských zemí. UEFA od devadesátých let vede preventivní kampaně proti rasismu a snaží se zdůrazňovat prvotní funkci fotbalu jako fenoménu založeného na toleranci a odstranění rozdílů ve společnosti, ne na předsudcích a pocitu nadřazenosti. Především FARE je pak projektem, který má cíle kampaně realizovat. Dalo by se říci, že Barflies v rámci české scény jako jediná spolu s libereckými ultras přijala moderní směr hnutí ultras.

Po vypuknutí tak zvané kauzy Bohemians[11] v roce 2004 přitahuje kotel Bohemians ve stále větší míře pozornost anarchistů, skinheadů (sharps, rashs či trojans)[12] a nonkonformistů. Rodí se fenomén Bohemians. V hledišti se objevují pražští hipsteři, hiphopeři, cestovatelům doporučují návštěvu této atrakce i hostely v turistických průvodcích. Návštěva domácího zápasu Bohemians 1905 byla mezi lety 2004 a 2008 součástí stylu řady alternativních skupin a subkultur.

7 FC Sankt Pauli je klub sídlící v Hamburku. Často je označován za nejlevicovější na světě. Squatteři z doků přinesli v osmdesátých letech na stadion vlajku s lebkou a zkříženými hnáty, která se uchytila a symbolizuje boj chudých proti bohatým. V této době přicházejí na stadion squatteři, anarchisti, prostitutky a studenti a dávají klubu neodmyslitelný antirasistický charakter.

8 FARE – Fotball agains racism in Europe. Celoevropská organizace, která od roku 1999 ve spolupráci s UEFA deklaruje snahu zbavit fotbal diskriminačních a rasistických útoků.

9 *Love Football, Hate Racism* je kampaň, která vznikla na jaře 2006. Jejím hlavním cílem je boj proti rasismu a stále vzrůstající komercializaci profesionálního fotbalu.

10 Union of European Football Associations.

11 Jako kauza Bohemians je často označována série soudních pří či sporů v rámci Fotbalové asociace České republiky a dalších institucí (např. Úřad průmyslového vlastnictví), souvisejících se jménem a logem Bohemians a s kluby nosícími toto jméno. Tradiční klub z Vršovic stál před krachem a byl zachráněn vlastními fanoušky.

12 S.H.A.R.P. = Skinheads Against Racial Prejudice; R.A.S.H. = Red and Anarachist Skins; Trojan = apolitická odnož subkultury skinheads.

Zbytek české radikální scény zařadil skupiny okolo Bohemians automaticky nalevo, a tak zároveň vytvořil i jistý stereotyp levice. Bohemians samotní tento stereotyp ani nepřijali, ale ani nevyvraceli. Nelze tvrdit, že by příklon k antirasismu byl pouze symbolický nebo že by levicové preference neměly na této radikální scéně v letech 2000–08 zastoupení, přesto informátoři nesouhlasí s touto nálepkou, a už vůbec ne s propojováním politiky a fotbalového fandění: „To je věčná otázka. Co je vlastně tahání politiky na fotbal? Já osobně jako bych za rudou hvězdou na fotbale taky nemusel stát, ale můj základní postoj je, že nemam rád nácky. Je pravda, že jednotlivci na Bohemce tíhli v těch letech 2005–2008 hodně doleva, mam ale pocit, že to na stadion netahali.“[13]

Od roku 2002 tedy registrujeme prvky moderní radikální scény u obou jejích proudů. Zároveň vidíme provázanost obou proudů a vzájemnou spolupráci a podporu bez konkrétních předsudků. Propojení skupin Berserk, Tornádo Boys, Banditos a Barflies a organizace bitek dává chuligánskému typu fandění nový rozměr a smysl. V letech 2002–08 byla chuligánská skupina při Bohemians 1905 na svém vrcholu, což vnímá i celá tuzemská scéna. Do bitek se zapojují punkeři (výjimečně již v počátcích), sharpové nebo rudeboys, u kterých se nedal očekávat příklon k pravici, společně s pravicově smýšlejícími zaměstnanci ochranek a většinou, která se řadila mezi apolitickou odnož subkultury hooligans. Poslední jmenovaní pak zpravidla programově odmítali spojení rysů subkultury s politickým extremismem.

Politizace české scény

Od roku 2008 se česká chuligánská a ultras scéna proměňuje. Nejenže se oba proudy začínají blížit vyspělejším evropským vzorům (ultras se zpravidla orientují na německou scénu a hooligans kombinují prvky anglické a rusko-polské scény), ale také přichází nová vlna politizace, kterou Mareš, Smolík a Suchánek datují již do roku 2004. Je možné, že se jedná pouze o vyvrcholení politizace scény, které má kořeny o několik málo let dříve. Hmatatelné dopady na strukturu radikální scény však můžeme pozorovat až nyní. Poměrně často začíná docházet ke konfliktům ohledně postojů k rasismu mezi ultras a hooligans uvnitř jednoho klubu, jako tomu je například mezi fanoušky Slovanu Liberec, Baníku Ostrava a v nedávné době také Viktorie Plzeň či právě Bohemians 1905. Ačkoliv příčinu této změny výzkum neodhalil, důsledek je patrný především na způsobu počínání chuligánů.

[13] Rozhovor č. 6, Tesař, Praha, 2013.11.07, 12.15–13.07, ultras.

Chuligáni v bitkách obecně dodržují jistá pravidla. Tento aspekt solidarity i mezi soupeřícími skupinami dobře postřehl Martin Koleta (2013). V případě vážného zranění je bitka okamžitě přerušena a oba tábory se věnují ošetřování. Po bitce si většinou soupeři podají ruce, jsou zakázány zbraně, což skupiny stvrzují tleskáním s rukama nad hlavou směrem k soupeři před bitkou. „No a dyž začal třetí, tak tam zrovna nějakej maník zkolaboval. Mu zapad jazyk, takže se řešil ten maník. No já sem přestal, eště tam nějak pomáhali Opaváci. Na konci se zatleskalo...“[14] U politických střetů je patrná absence pravidel a tolerance k soupeři. Prvním takovým příkladem je bitka před zápasem v Olomouci v únoru 2008. Skupina okolo Berserku je při domluvené bitce napadena chuligány Sigmy Olomouce ozbrojenými baseballovými pálkami. „Tim, že do toho vstoupila politika, tak do toho vstoupily i zbraně..., ...70 lidí dva autobusy Bohemáků do boje, jich tam bylo třeba 90..., ...odváželi sme do Prahy autobus kluků, který měli zlomený nohy, ruce a otřesy mozku a odmítli ošetření a tam se zlomilo, že se ta parta rozpadla.“[15] Vrcholem stabilizované skupiny okolo Berserku, která má za sebou deset let zkušeností na scéně, pak měl být domluvený, vysoce prestižní souboj se sparťanskými chuligány v létě téhož roku. Nejméně polovinu chuligánů však netvořili Sparťané,[16] ale příznivci dnes již zapomenuté ultrapravicové extremistické organizace Národní odpor.[17] Ideologie se stala instrumentem rivality. V přímé návaznosti na tuto akci byla aktivita Berserku utlumena a s podporou zbylých skupin již nešlo počítat. Chuligánská scéna při Bohemians 1905 se na čas rozpadla. Žádná reakce ze strany antifašistické akce či jiných organizací, které jsou často zmiňovány jako přímo napojené na radikální fanoušky Bohemians 1905 a které bojují proti neonacismu i za použití násilí, nepřišla.

Pohled na současnou radikální scénu

V témže roce byla založena skupina Bohemians ultras. Druhá generace ultras přijala hodnoty a postoje ultras skupiny Barflies jako samozřejmost a považovala je za součást historie klubu. Antirasismus už neobhajovala, ale brala jej

14 Rozhovor č. 2, Grafik, Praha, 2013.10.13, 18.30–21.00, hooligans.

15 Rozhovor č. 8, Sklenář, Praha, 2013.12.17, 18:43–19.55, hooligans.

16 Asi 150 chuligánů Sparty.

17 Národní odpor je česká neregistrovaná neonacistická organizace. Hlásí se k nacionálnímu socialismu, tedy českému nacionalismu, který přijímá prvky neonacismu s výjimkou tezí o vyvolenosti německého národa, dále se staví proti kapitalismu, sionismu, přistěhovalcům a Romům.

jako zcela nezpochybnitelné společenské pravidlo. Klub už nezachraňovali, ale mluvili o tom, že si ho pro sebe zachránili. Pro tentokrát proběhlo generační předání bez obtíží, možná i díky shodě ve světonázoru, a tak byla nová skupina přirozeně absorbována stávající radikální scénou. V politické rovině reprezentovali tedy stále stejný proud jako skupina Barflies, tedy apolitičnost s důrazem na antirasistické postoje.

V této etapě, kterou můžeme vymezit lety 2008–13, se do jisté míry měnila česká ultras scéna. Především znovu připomenu, že v té době došlo k definitivnímu rozdělení aktivit proudů ultras a hooligans a ke specializaci aktérů. Měnily se ale i možnosti ultras. Bohemians ultras mohli využít moderních informačních technologií a prezentovali se vlastní webovou stránkou, kolekcí oblečení, ale například i vlajkami namířenými proti rasovým předsudkům s heslem *Good night, white pride*. To ovšem neznamená politické vymezení k ultralevici, ale deklaraci toho, že nechtěli být veřejností ani médii nikterak spojováni s neonacistickými radikálními scénami devadesátých let minulého století i současnosti a v této věci chtěli být navenek transparentní. Oproti svým předchůdcům se začali vymezovat proti komercionalizaci sportu, diktátu televizních stanic (podle nichž se určují časy výkopu utkání) i vedení klubu – šlo o již zmiňovaný protest proti modernímu fotbalu. Nejúčinnější formou takového protestu je zaplněný kotel, který v pravou chvíli vyvěsí choreografii 30 × 30 metrů se vzkazem například tohoto znění: „Kartu leda pro Syneckého“.[18] Podobné postupy jsou pro západoevropskou scénu charakteristické prakticky od počátků ultras. Jen pro zajímavost doplním, že grafickému ztvárnění choreografií dominují postavy z amerického animovaného seriálu Simpsonovi.

Asi nejvíce kontroverzní skupinou při Bohemians 1905 pohledem z vlastních řad je ultrapravicově založená skupina mladých chuligánů Berserk young. Příchod na scénu hlásí tato skupina v roce 2011, tři roky po rozpuštění skupiny okolo Berserku, Banditos a dalších. Torzo Berserku jim umožnilo převzít název vyhlášené skupiny s dodatkem „mladí“. Jistá vazba se samozřejmě nedá vyloučit, přesto většina dříve aktivních Berserků již scénu nesleduje. Stejně jako Bohemians ultras, nemá skupina takovou členskou základnu jako její předchůdci, a navíc od počátku musí obhajovat svoje hodnoty na dvou frontách (mimo svou mateřskou scénu i na té celostátní chuligánské), přičemž na obou je vnímána spíše skepticky. Chuligánská parta může působit jako samostatný útvar, jak jsme

[18] Činitel svazu Synecký navrhl zavedení osobních karet pro každého fanouška. Reakce fanoušků Bohemians 1905 při jednom ze zápasů.

ale viděli na příkladu původního Berserku, tyto skupiny jsou více než závislé na koalicích utvářených uvnitř své mateřské scény, ale i mimo ni při vazbách na chuligány jiných klubů. Přihlášením k ultrapravici deklarují svou jednotu a bojového ducha a zbavují se nálepky původního Berserku, což by jim teoreticky mohlo pomoci v začátcích na české scéně. Klubovou identitu, která byla dříve aspektem jednoty, nahrazuje jednota politického světonázoru. Už to nejsou „chuligáni Bohemky", jak se definovali jejich předchůdci, ale hovoří o tom, že podporují Bohemians 1905.

Na radikální antirasistické scéně Bohemians 1905 budí přítomnost Berserk young přinejmenším rozpaky, což považuji za logické především u těch, kteří pamatují domácí léčení zlomenin po útoku olomouckých neonacistů nebo sparťanského Národního odporu. Od jejich příchodu můžeme hovořit o vnitřním konfliktu na scéně, zpočátku mezi mladšími skupinami. Nejprve skupiny jednají v souladu s povahou hnutí, respektive subkultury. Bohemians ultras zvyšují produkci symbolů s antirasistickou tematikou. Choreografie často mluví o „Bohemce proti rasismu", principech tolerance. Reakcí chuligánů se stalo strhávání vlajek s touto symbolikou a jejich demonstrativní pálení. Později došlo i k fyzickým střetům obou skupin (v nichž měli chuligáni převahu) a hospitalizacím. Určující pro další vývoj byl střet, ve kterém mladí chuligáni přímo při utkání kapitulovali po ostrém kolektivním útoku z jádra scény a odešli z kotle. Koleta zmiňuje významnou roli respektu či úcty ke zkušenějším v hierarchii chuligánských part. Ta se projevuje ve vnitřní struktuře mezi jednotlivci i mezi skupinami navzájem. Jednotlivec či skupina, která nerespektuje pravidla, ztrácí pozici na scéně (Koleta 2013). Bohemians ultras pokračují v ultras aktivitách bez podpory chuligánů, oba proudy se na této scéně odloučily. Berserk young se stali alternativní scénou uvnitř scény. Dalo by se říci, že jádro radikální scény tvoří v současnosti pouze ultras a hooligans působí jako externí podporovatelé klubu, ne však scény.

Závěrem

Vývoj chuligánství při Bohemians 1905 můžeme shrnout do tří etap. Vznikající radikální scéna na přelomu osmdesátých a devadesátých let 20. století nebyla nijak organizovaná. Násilnosti byly spontánní a soustředily se především na střety skupin vymezené klubovou rivalitou. Střety byly početné, ale v zásadě nahodilé. Docházelo k nim zpravidla před stadionem, kde se potkávali příznivci obou klubů. Vývoj v tomto bodě narazil na „subkulturu" naziskins, kteří

působili především při AC Sparta Praha, Sigmě Olomouc a FC Boby Brno. Scéna se poprvé mírně politizovala. Toto období je možné chápat jako samostatnou etapu, přesto se stalo jakýmsi předpokladem pro vznik organizovaného chuligánství, ale i podhoubím k dalším vlnám politizace. Druhá etapa nastala ke konci devadesátých let minulého století. Náhodných střetů ubývalo a pro bitky byla stanovena místa a čas. Zodpovědnost za organizaci srazů přebírali zpravidla zkušení chuligáni, kteří tvořili páteř prvních organizovaných skupin. Fanoušci Bohemians založili apolitický chuligánský gang Berserk. Mareš a kolektiv (2004) předpokládali, že po roce 2002 přišla nová vlna politizace scény. Přesto je dlouhé období let 1998–2008 z pohledu Berserku obdobím ryze chuligánským s minimem politických střetů (střety se týkaly výhradně klubové rivality). V roce 2008 však gang ukončil svou aktivní činnost právě kvůli politickému kontextu střetů. Třetí etapa chuligánství přišla v roce 2010. Většina chuligánů se zabývá bojovým uměním a bitky jsou spíše tréninkem. Při Bohemians, kde do té doby politika ustupovala vazbě na klub, byl založen ultrapravicový gang Berserk young, který je více „politický než bohemácký". V součtu se v poslední etapě chuligáni odklánějí od klubové identity směrem k identitě subkulturní a zároveň vytvářejí samostatnou sportovní disciplínu specializovaných bojovníků.

Ultras scéna se vyvíjela souběžně s druhou etapou chuligánství, ultras a chuligáni přitom na některých aktivitách spolupracovali. Od roku 2002, kdy byla založena skupina Barflies, můžeme hovořit o konsolidované radikální scéně evropského typu při Bohemians 1905 v tom smyslu, že zahrnuje skupiny zabývající se ultras produkcí (choreografie, pyrotechnika, výroba oblečení) a skupiny organizovaných bitkařů. Ultras scénu můžeme vymezit dvěma etapami. V první etapě v letech 2002–08 se postupně profilovali jako antirasistická scéna, což se jeví jako hlavní jednotící prvek těchto původních ultras. Druhá generace ultras, především pak skupina Bohemians ultras, navazuje v tomto směru na své předchůdce. Nově však přijímá i tzv. mentalitu ultrà, kterou popisuje Voženílková jako základní a jediný jednotící prvek ultras obecně (Voženílková 2009). V důsledku toho byl pak antirasismus mírně upozaděn, přesto nezmizel, což se projevuje v případě, kdy jsou tito ultras konfrontováni s neonacistickými projevy. Tato druhá etapa probíhala v letech 2008–13 a není dosud završena, stejně jako třetí etapa chuligánství. Ultras v druhé etapě obnovili silný příklon zpět ke klubové identitě, což můžeme podložit názvem současných ultras, který obsahuje název klubu (Bohemians ultras). Ultras styl přitom získává moderní evropské kontury, když se k organizovanosti přidávají prvky „mentality ultrà" a „protestu proti modernímu fotbalu". Ultras skupiny se staly svébytnou neformální organizací,

která se svými snahami přibližuje definici nových sociálních hnutí, jak ji předkládá například Kopecký.

I spolupráce obou proudů doznala jistých změn. V první etapě existovaly pouze chuligánské skupiny. V druhé etapě, která přišla se vznikem ultras scény, se část ultras nebránila chuligánským aktivitám a obdobně někteří chuligáni participovali na přípravě zápasové show. Skupiny nebyly oddělené ani uzavřené a aktivity se prolínaly. Ve třetí etapě, která přichází v posledních letech, však dochází ke specializaci proudů a zároveň k silné politizaci uvnitř scény především v souvislosti s příchodem ultrapravicového gangu. Obojí vede k tomu, že se aktivity chuligánů a ultras zcela rozcházejí a skupiny se proti sobě vymezují jako nepřátelské. Po incidentu v roce 2013 lze o takovém nepřátelství hovořit především mezi skupinami Berserk young a Barflies, tedy mezi představiteli odlišných generací, ale i proudů radikální scény Bohemians 1905. Dlouhodobý konflikt na radikální scéně je veden především v rovině postojů k rasismu.

Je možné, že evropské fotbalové stadiony jsou centrem plebiscitních politických půtek. Výzkum odhalil, že ačkoliv se většina aktérů radikální scény Bohemians 1905 vyhýbá jakýmkoliv nedemokratickým ideologickým projevům i politizaci celé scény, většina hájí antirasistické postoje, a to přesto, že platí, co skupina, to jiný postoj. Tyto postoje jsou všeobecně považovány za apolitické. Ačkoli v tuzemském prostředí je tato scéna mezi fanoušky považována za radikálně levicovou, není typickým příkladem levicové scény. U konkrétních neaktivních skupin, tedy Berserk, Banditos, Tornádo Boys či Barflies nehrála politická orientace členů dominantní úlohu. Přímo na radikální scéně Bohemians 1905 byla vždy patrná pluralita politických názorů, které ustupovaly klubové identitě a záměrně nebyly prosazovány na scéně. U konkrétních aktivních skupin není prvořadá pro Bohemians ultras, a naopak je zásadní pro členy skupiny Berserk young. Proto můžeme konstatovat, že variantu apolitické radikální scény bez předsudků také v současné době preferuje většina aktivních aktérů ultras scény a podporuje většina bývalých chuligánů. V případě Bohemians lze však hovořit o lokální politizaci, kterou nelze bezprostředně vztáhnout na současnou českou scénu jako celek.

Petr Šešín je studentem magisterského oboru historická sociologie na Fakultě humanitních studií Karlovy univerzity v Praze, kde rovněž absolvoval bakalářská studia zakončená prací *Etnografická studie radikální scény Bohemians 1905*.
Kontakt: shikoku@email.cz

Použitá literatura a internetové zdroje

Baran, Ondřej. 2012. *Fenomén současného fotbalového fandovství a jeho vztah k násilí*. Nepublikovaná rkp. bakalářské práce obhájené na FHS UK v Praze.

Berger, Peter L. 2003. *Pozvání do sociologie*. Brno: Barrister& Principal.

Heřmanský, Martin – Novotná, Hedvika. 2011. „Hudební subkultury." Pp. 89–107 in Petr Janeček (ed.): *Folklór atomového věku. Kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti*. Praha: Národní muzeum.

Kolářová, Marta. 2013. „Hudební subkultury mládeže v současné ČR – postsubkulturní či postsocialistické?" Pp. 232–248 in Ondřej Daniel – Tomáš Kavka – Jakub Machek: *Populární kultura v českém prostoru*. Praha: Karolinum.

Koleta, Martin. 2013. *Příčiny a vývoj fotbalového násilí*. Nepublikovaná rkp. bakalářské práce obhájené na Univerzitě J. A. Komenského v Praze.

Kopecký, Martin. 2007. „Nová sociální hnutí a tvorba identity." *Socioweb* 2007, 7. Dostupné z http://www.socioweb.cz/index.php?disp=teorie&shw=300&lst=114 [cit. 2013–12–10].

Mareš, Miroslav – Smolík, Josef – Suchánek, Marek. 2004. *Fotbaloví chuligáni – evropská dimenze subkultury*. Brno: Centrum sociologických studií.

Montague, James. 2010. „Punks, Prostitutes and St. Pauli. Inside Soccer's Coolest Club." Dostupné z http://edition.cnn.com/2010/SPORT/football/08/18/football.st.pauli.punks/ [cit. 2014–04–15].

Musil, Jiří. 2003. „Proměny urbánní sociologie ve Spojených státech a Evropě 1950–2000." *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 39, 2003: 137–167.

Novotná, Hedvika. 2013. „Punks and Skins united? Souvislosti proměn vztahů punkové a skinheadské subkultury v Československu, respektive České republice." Pp. 249–261 in Ondřej Daniel – Tomáš Kavka – Jakub Machek: *Populární kultura v českém prostoru*. Praha: Karolinum.

Novotný, Tomáš. 2011. *S.H.A.R.P. Skinheadi proti rasovým předsudkům, příklad současné Prahy*. Nepublikovaná rkp. bakalářské práce obhájené na FHS UK v Praze.

Petrusek, Miroslav. 1996. „Subkultura." P. 1248 in *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum.

Šešín, Petr. 2013. *Etnografická studie radikální scény Bohemians 1905*. Nepublikovaná rkp. bakalářské práce obhájené na FHS UK v Praze.

Vochocová, Lenka. 2007. „Třetí poločas – fotbaloví chuligáni v ČR a násilí. Kvalitativní analýza subkulturní komunikace." *Rexter* 2007, 2: 1–37. Dostupné z http://www.rexter.cz/treti-polocas-%E2%80%93-fotbalovi-chuligani-v-cr-a-nasili/2007/11/01/ [cit. 2014–5-10].

Voženílková, Tereza. 2009. *Ultras. Nové fanouškovské hnutí v ČR*. Nepublikovaná rkp. bakalářské práce obhájené na FHS UK v Praze.

http://www.farenet.org/about-fare/ [cit. 2013–09–22].

https://cs.wikipedia.org/wiki/Berserkov%C3%A9 [cit. 2013–10–11].

https://cs.wikipedia.org/wiki/Kauza_Bohemians [cit. 2013–10–11].

https://cs.wikipedia.org/wiki/N%C3%A1rodn%C3%AD_odpor [cit. 2013–10–11].

Nové publikace Fakulty humanitních studií UK

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

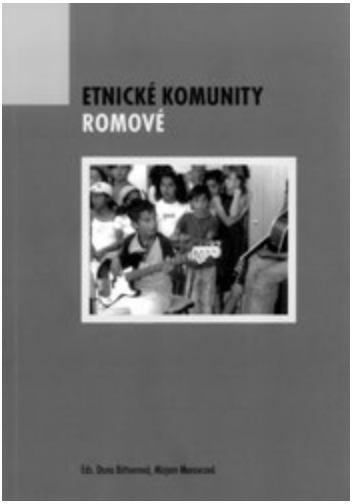
Dvojjazyčná – česko-anglická – publikace pojednává základní styly české hudební alternativy: rock + punk; folk; hip hop + reggae; rompop. Každá kapitola obsahuje úvodní cca 10stránkový text a přibližně 15 nejvýznamnějších písňových textů. „Stylovým" kapitolám předchází úvodní text, který zasazuje českou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

ISBN 978-80-87398-38-8

Bittnerová, Dana (ed.)
ETNICKÉ KOMUNITY: ROMOVÉ

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

ISBN 978-80-87398-45-6



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

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

ISBN 978-80-87398-30-2

Všechny tituly FHS UK distribuuje Kosmas, Čeněk, s. r. o. a knihkupectví Karolinum.

CH. R. ZINZENDORF: PÍSNĚ JEDNOHO PRAVDIVÉHO MILOVNÍKA MUK JEŽÍŠOVÝCH

Martin C. Putna
Fakulta humanitních studií UK Praha

Ch. R. Zinzendorf: The Songs of a Faithful Devotee of Jesus's Passions

Abstract: ***The first modern edition of Baroque-era publication documenting the influence of Pietist religiousness in the milieu of Czech exiles. Christian Renatus Zinzendorf (1727–1752), the son of the founder of the renewed Unity of the Brethren movement, N. L. Zinzendorf, was an author of a series of songs taking the erotic mysticism of Jesus to the extreme. The Czech exile Zachariáš Jelínek (1714–1763) translated the collection into Czech for the use of the Unity of the Brethren based in Berlin. The edition presents the complete texts of this publication dating from 1758. The commentary hints at the typical characteristics of this religiousness, explains the circumstances of the origins of this almost completely unknown example of exile literature, and describes the principles of language in this edition.***

Keywords: ***Zinzendorf, Christian Renatus; Unitas fratrum; religious songs; 18th century religion***

Pjsně

Gednoho prawdiwého Milownjka Muk

GEŽJSSOWYCH.

Gehožto gediná Rozkoš a
Vtěssenj krwawé Rány a vmučené
Tělo Beránkowo bylo.

K Požehnanému Vžjwánj wssem,
kteřj Muky BOžj we Cti magj.

Wydané Léta Páně 1758.

Písně
Jednoho pravdivého Milovníka Muk Ježíšových
Jehožto jediná Rozkoš a Utěšení krvavé Rány a umučené Tělo Beránkovo bylo
K Požehnanému Užívání všem, kteří Muky BOží ve Cti mají.
Vydané Léta Páně 1758

Předmluva

Tato Knížka obsahuje v sobě tu Ctihodnou Památku, kterou náš bez toho ne tak snadně zapomenutedlný CHRISTIAN RENATUS po sobě zanechal. Já sem jej po několik lét v jeho vlastním, obzvláštním a povážlivém způsobu zanechal, poněvadž jsem ani povolání ani dovolení neměl, něco k tomu mluviti a neb v tom činiti. Ty poslední tři léta jeho zde obývání měl sem to utěšení, že jsem jej největším dílem vůkol sebe měl, a po ten čas sem se jistotně více při něm naučil, než při kterémkoli Učiteli mé Mladosti. Co on Vám všem a obzvláštně co on našemu Domu byl, to ještě v dobré paměti máte. On byl takový LITURGUS, kteréhož ste nikdy neměli, a sotva očekáváte. On konečně Závěrek svého Umírání takovou Liturgií učinil, že ti očití svědkové, kteří přítomní byli, skoro nejinak svůj smysl vyjádřili, než těmito Slovy: Zapomeneme-li tyto poslední hodiny, tedy ať jest Pravice naše zapomenutá!

Jak tedy já mám můj smysl strany těchto Písní pověditi? Oni jsou jeho poslední Vůle s jeho Kůrem. Oni jsou jeho Kšaft se všechněmi námi. Oni nám hluboko uvádějí do naši mysle, tu Památku Umučeného Beránka, JEžíše Krista, s vnitřní líbeznou a opravdovou Citedlností. To se nemohlo státi, aby tento blažený Milovník Muk Kristových, jehož Usta prozpěvováním o té Materii oplývaly, na něho jako na nějakého mrtvého byl zapomenouti mohl. On zřídka kdy od umrtveného Těla JEžíšova povstal. A když někdy v svém Povolání pár Neděl pracovati musil: tedy se mu hned jeho každodenní VIGILIE (kteréž se nám mnoho býti zdají) nezdály dostatečné býti k posilňování jeho Památky. On chvátal k té Svátostní Památce (Luk 22,19), kteráž jest Bratrstvu za Svaté Tajemství, a uzdravitedlné Lékařství od Pána jejich ustanovená, naproti kteréž všecka jiná z lidského umění pocházející Památka nic není. A tato Svátostní Památka při něm k dokonalému Cíli přišla. Ona přetrvala všecku mdlobu Těla i Mysle jeho. Tato šťastná Památka byla mu v malých i velikých okolostojičnostech věrná, a nikdy ho neopustila. A tak ho při Konci do Lůna a do Rukou Přítele k věčnému Odpočinutí doprovodila.

Tak přijměte nyní
Pokoj, Pozdravení,
V Plnomocném Jménu
CHRISTLA blaženého,
KRISTUS rci, Amen! k tomu
I se všechněm svým
Lidem blaženým
Kterýž již jest s NÍM.

Konfesní

Mel. Hlavo plná Bolesti.

Zde stojím a Radostí pláče moje srdce,
požívám Pokoj Boží v JEžíšové Muce,
často se třesu láskou k Smrti Chotě mého,
vypustil bych duši mou při skonání jeho.

2. Co však Bratrstvu nyní přednesti žádost mám,
o čem rty radostnými též i srdcem zpívám,
to nejsou staré věci: chci vám oznámiti,
a jak jest mi v mém srdci, vám to vyjeviti.

3. Já jsem chudé Stvoření, nemám nic dobrého:
jsem ale uzdravený, skrz Smrt a Krev jeho.
Mám to v mém srdci jistý a v dobré paměti,
jak mi Věno Nevěsty ráčil darovati.

4. Já se přidržím pevně Rán a Krve jeho:
to Tělo umučené chová mne čistého,
tělo mé uzdravuje, duch můj k němu chvátá;
nic si neoblibuje jen Horu Golgata.

5. Tekou slzy po tváři, když sobě rozjímám,
že od krvavé krásy ztratil sem se jinám:
však to již zapomínám, co sem tím pochybil;
neboť mě Smrtí svou sám z toho vysvobodil.

6. Moje oči patřejí na ten bledý Obraz,
kterak všechen zemdlený na Kříži pněl za nás:
byť bych mohl na čas krátký Tvou Slávu spatřiti;
ohlížel bych se zpátky, jaks ráčil trpěti.

7. Poďte se podívati, jak v Boji smrtedlným
ráčil zem skropovati, Potem svým krvavým;
ach poďte se mnou chytat ty Zofty v srdce své,
nechtějte sobě zmrhat Zásluhy Kristové.

8. Patřte, jak slzy tekou po milostné Tváři,
pozdravůjte s pokorou všecky jeho slzy.
Vy proudové rozlití, já nyní slzy mé
chci s vašimi spojiti, ačpak to trpké je.

9. Hleďte, kterak jsou zbili svatou Hlavu jeho,
a kterak zohavili Ženicha krásného.
Můj Choti! když tvé Muky mám v srdci citedlný;

strávil bych všecky věky v tom
považování.

10. Pohleďte na Tělíčko, jak bylo
zraněné,
a tak zemdlené všecko na Kříž pověšené.
Mé srdce se rozplývá láskou k Srdci jeho,
okouší a požívá ty bolesti jeho.

11. Popatřte se slzami na Chotě našeho,
s překrásnými Ránami, tak skrvaveného:
jak má od hřebů Rány v Rukou i Nohou
svých;
a jest ještě k spatření, jak mu Krev teče
z nich.

12. O Tělo skrvavené, Usta v umírání,
o Oudy roztažené, Srdce v skonávání,
Hlavo v Potu smrtedlným, Duše
na odjíti,
Prsa v svírání hrozným, velebné
vzhlednutí!

13. Nevím nic krásnějšího sobě
vymysliti;
volil bych se v Hrob jeho k němu rád
vložiti:
nic se víc pro duši mou nezdá krásnější
být,
cos tvou krásu smrtedlnou mým očím
dal spatřit.

14. O blažené minuty! ráděj bych se tiše
chtěl k Tomu odebrati, jejž miluje duše!
Usta umírající, zdaž mne nevoláte?
Oči skonávající, kdy navěští dáte?

15. Teď se zase navrátím k putování
mému,
a oči mé obrátím k Tělíčku zbledlému!
Jak jest vám, o Svědkové, pod Křížem
JEžíše?
jaké Vání krvavé cítí vaše duše?

16. Mě přivádí Krev jeho až do Hrobu
Páně,
kde z Těla Chotě mého libá Vůně vane:
tu vidím odpočívat Tvé Tělíčko sobě;
ó bych mohl dokonat můj život při Tobě!

17. Bratrstvo! tak já nyní tento zpěv
zavírám,
i toto rozmlouvání, a sám k němu chvátám.
Ty Muky a Smrt jeho, Pokoj mně přináší,
činí lásky plného, až přijdu k JEžíši.

1.
Mel. Když tě jedenkrát spatřím.

Já v Smrti Chotě mého život svůj mám:
za zjevení muk jeho rád všecko dám.
Neboť má zalíbení moje duše
v těch Mukách Ježíše.

2. Jak mnohou smutnou mívám teď
hodinku,
že stále nepřebývám při Beránku:
oslaďůj mi sám vždycky mé bolesti
tvou vnitřní blízkostí.

3. Objímám tebe láskou, plakat musím
nad památkou od Pádu; jsem předce
tvým:

V tvé Krvi jsem obmytý; Srdce moje
těší Milost tvoje.

4. Ukoj ty sám žádost mou, můj Beránku!
dejž ať cítím Krev svatou v mém plamínku;
dej mně cítit tvou Blízkost zde
v časnosti,
jako v věčnosti.

2.
Mel. Můj BOže, srdce ti nesu.

O by cítedlnost hluboká
stkvěla se z tváře mé,
co věrné Srdce Beránka
učinilo při mně!

2. Kdybych samotně a tiše
svůj život zde strávil,
aby ten Obraz JEžíše
při mně k spatření byl!

3. Já jako chudičká duše
jen tebe objímám,
chci zůstat u tvého Kříže,
vše jiné nechávám.

4. Láskou se rozplývat musím,
že mě tak miluje,
dokavad můj Stánek nosím;
pak Den Svadební je.

3.
Mel. Ozdobiž se, duše milá.

Krista poslední hodiny,
ty jsou moje potěšení;
když mi zármutek přichází,
vzpomínám na jeho Slzy.

2. A protož já nejsem nyní
sám nad sebou nic tesklivý,
aniž nad předešlou škodou,
neboť jsem pod Milostí tvou.

3. Co jeho Srdce objímám,
cele se láskou rozplývám:
zdá se mi, že v jeho Krvi
teprv počínám být živý.

4. Nic nemám já chudé dítě,
jenom od Krve zahřeté,
od Bolesti mého Chotě
vroucí láskou srdce jaté.

5. Musí se mi Kříž jménovat,
jestli mám láskou plápolat,
podlé toho moji lidí,
mohou mě právě poznati.

6. Když co myslím, neb rozjímám,
vždy jeho Smrt před sebou mám;
a tak se každého času,
jen při jeho Ranách pasu.

7. To okamžení, jak skonal,
jak sem jej v duchu uhlídal,
jeho umučený Obraz
mám za Pastvu na věčný čas.

4.
Mel. Aj již všecko Stvoření.

Vidím, jak mu na Tváři,
ten Pot krvavý milý,
vidím zem krvavou:
tolikrát se srdce hne,
na tu práci vzpomene;
přináším jemu chválu svou.

2. Přibližuji se bídný,
tak chudý a nehodný
k Hoře olivetské,
rád bých chytal v mém srdci
ty Krupěje kouřící:
po tom toužím každodenně.

3. Toužím každé hodiny,
požívat jeho Rány,
On musí srdce mé
nad časem pominulým
bez jeho Rán straveným,
častokrát těšiti hojně.

5.
Mel. Můj BOže, srdce ti nesu.

Ach, co pod Křížem Kristovým
v mé duši požívám,
v tom já také v těle mým
libou citedlnost mám.

2. Jak utěšený způsob v mým
smyslu se nachází:
tak pláču když mě smrtedlným
váním svým prochází.

3. Mám jedinou bolest po něm,
jenž svírá srdce mé,
po mém Ženichu rozmilém
v Postavě krvavé.

4. Bratrstvo, já vám oznámím,
tu mou bolest pravou:
já jen stůňu po něm samým,
jsem nemocný láskou.

5. Jak malé dítě miluje,
tak miluji jeho;
a ty krvavé krupěje
chytám dne každého.

6. Jsem smířený, mám se dobře
v Ranách Krista mého:
a nad čím ještě mám hoře
to zmyje Krev jeho.

7. Od tesknosti srdce mého
sem cele svobodným
skrze předrahou Krev jeho;
za to jeho slavím.

6.
O by se Slzami jeho,
které z Očí Pána mého,
za mé Spasení plynuly,
mé slzičky se spojily!

II. Paraeneses

7.
Mel. Milost jest pěkné Slovo.

Bratrstvo, věř, že tebe
miluji v té vnitřní lásce
Moje srdce
zná JEžíš v každé době.
Já tobě
na svědectví ruku dávám,
že poznání,které teď mám
není to staré více

2. Pověz to Ženichovi,
Církev, polib Nohy jemu,
řkouci k němu:
že nic víc není pro mne
líbezné,
jako to Slovo o Kříži;
nebo v dokonalé Říši
jen to platí jedině.

8.
Mel. Duše Kristova mne posvěť.

Kde sme my ubozí byli,
když nás našel náš Pán milý?
tu bylo srdce ztracené,
cizí láskou opojené.

2. Na jeho krvavou Práci,
na Pot jak Krev kápající
skoro sme zapomínali.
Beránku! zle sme dělali.

3. Již byl skoro krok poslední,
k velké bídě učiněný;
v tom se nám Spasitel milý
ráčil zjeviti, v tu chvíli.

4. Jak byla šťastná hodina,
stát pod Křížem Krista Pána!
o jak tekly slzy naše
při Mukách Pána Ježíše!

5. Ještě z očí tekou slzy;
ta památka hned nezmizí.
Krev tvá mnoho učinila,
srdce nám čistě obmyla.

9.
Můj BOže, srdce ti nesu.

Když sme již byli ztracení,
a smutní až k smrti,
od všech lidí opuštění,
On ráčil přijíti.

2. On, kterýž Tělo i Krev svou
nezapře žádný čas,
řekl: Mějte víru pravou,
Jáť jsem ten Bratr váš.

3. Cítili jsme Srdce jeho,
kterak hoří láskou,
a On tu mzdu Kříže svého
poznal hned najednou.

10.
Mel. Když já přijdu k vnitřku srdce mého.

Již minuly bolestné hodiny!
My jsme pod jeho stínem,
k Bohu přesvatému shromážděni,
srdce hoří plamenem.

Otevřete své ústa k chválení,
již bije ta hodina večerní;
Srdce, jenžs smutné bylo,
již se ti podařilo.

2. Patřtež nyní Oči uplakaný
na jeho Hlavu svatou,
kterak On ji toho okamžení
naklonil, tak zemdlenou.
Rač oči mé všem věcem zavříti,
jen mi na tvé Rány dej patřiti;
ať vždy před očima mám,
kterak skonává můj Pán.

3. Ať uši mé neslyší jiného,
jen hlas o Umučení:
a to lkání Beránka našeho
i volání poslední,
na to vždycky budu pozor míti,
to mě každé Ráno má vzbuditi,
o tom v mém živobytí,
dnem noci chci zpívati.

11.
Mel. Aj nuž všecko Stvoření.

Již pominulý nyní,
ty předešlé hodiny,
srdce jest skropený:
a však my při té řeči
dosti cítíme v srdci,
a býváme zahanbeni.

2. Chcem mít důvěrnost větší,
k svému Pánu Ježíši,
srdce víc hořící:
víc požívat rozkoše
u Beránkova Kříže,
po tom jest srdce toužící.

3. Žádám si sprostné srdce,
v Mukách Krista těšit se
a duši citedlnou,
která se hned rozplývá,
když vždycky nepožívá
z Rán JEžíše tu Krev svatou!

4. Dejž ať se pasou oči
v tvých Mukách, o JEžíši!
dej uši pozorné
na tvou Zpověd poslední,
a usta pokropený!
To jest, co žádá srdce mé.

12.
Mel. Hlavo plná Bolesti.

Zdali jest pokropený drahou Krví Páně
náš zrak, naše myšlení, sluch, citedlnost, vůně?
zdaž ten Obraz JEžíše nám před očima je,
a obcování naše cele ozdobuje?

2. Ať hned vzdycháme v srdci, když Krev necítíme;
ať pláčou naše oči, jestli nevidíme
jej v krvavé Postavě; ať hned náš duch s duší,
jestli nám Krev chybuje, Tovaryšstvo* drží.

* Srdečnté rozmlouvání. Vyznávejte se jedni druhým. Jak 5,16.

3. Já to vyznávám směle o nás, kteří zde jsme,
že k Ranám Spasitele hoříme srdečně,
nad Umučením jeho oči naše pláčou,
v němž srdce dne každého má pastvu líbeznou.

13.
Mel. Když já přijdu k vnitřku srdce mého.

Aj nuž! vy srdce se mnou spojené,
jenž od Krista bolesti,
nemužete oči vyplakané
nikdy osušit dosti!
Ačpak není suchá Beránka Tvář
od té zpovědi, již konal za nás;
vysílejte své slzy
k jeho věrnému Srdci.

14.
Mel. Můj BOže, srdce ti nesu.

Naše smutná Melodie,
a naše slzení
promění se v Liturgie
k jeho umučení

2. Těšte se, Sábat nastává,
ten Sábat pro duši:
Krev a Spravedlnost Kristova
jest ozdobou naší.

15.
Mel. Když já přijdu k vnitřku srdce mého.

Zpívejmež AVE Ženichu svému:
jsme mocně vydobyti!
a láskou svou vznášejme se k němu,
tam kde ráčil umříti.
Rozprostřete se krvavé Ruce!
my chudí jdem, přijměte nás brzce,
však vírou ujištěni,
na jeho zaslíbení.

16.
Mel. Můj BOže, srdce ti nesu.

Zde máš mou ruku i srdce,
k našemu spojení!
již hoří lampička srdce,
jen nalej Krev do ní!

17.
Mel. Když já přijdu k vnitřku srdce mého.

Ach ty náš Ženichu nejkrásnější!
v té Postavě krvavé,
nemáš se ztratiti z našich očí,
až Tě věčně spatříme.
Ten zpěv o tvé Smrti a skonání,
buď náše ustavičné zpívání,
až s zástupem nebeským
budem stát před Trůnem Tvým.

III. Hymni

18.
Mel. Můj BOže, srdce ti nesu.

To jest pravý den soboty,
když ty miluješ nás,
a když svými bledými Rty
hříšné srdce líbáš!

2. My se radujem slzavě,
chcem Marie býti,
až nám ráčíš v jiné době
ouřad Marty dáti.

19.
Touž notou.

Ach jak jest chudá dušička,
červíček tak malý!
a má jenom od JEžíška
tu moc vnitřní sílý.

2. Když se na červíčka toho,
cizí moc dobyvá,
neb nětco nekrvavého,
jakou tu moc mívá!

3. Sám Spasitel se raduje
nad červíčkem chudým,
srdce jeho pokropuje
svým Potem krvavým.

20.
Mel. Hlavo plná Bolesti.

Já jsem láskou raněný Beránka BOžího,
a mám za potěšení poslední noc jeho:
když procitnu v čas ranní, tu hned
k Krista Kříži
vysílám první lkání, můj Puls
nejprvnější.

2. Nic neváže srdce mé, proč bych jeho
líbal,
jen to, že můj Pán za mě na Kříži
skonával:
když Tělo umučené objímám v duchu
mým;
tekou slz potokové, a v srdci Krev cítím.

3. Máš-li libost, můj Choti! v chudém
dítěti svém,
tak se dej milovati, až pospolu budem.
Zdržůj srdce radostné při Umučení
tvém,
každá krupěj Krve mé ať hoří plamenem.

4. Já těším tím duši mou, že jsi Spasitel
můj
tvou přemilostnou Smlouvou, jako
Učedlník tvůj,
s nímž si měl rozmlouvání na Kříži
visíce,
tak jest mi bez přestání; sic bych plakal
hořce.

21.
Touž notou.

Kdybych Tě stále líbal, Choti
nejkrásnější!
jejž si žádný nevšímal,* Tys můj
nejvážnější.

* Iza 53,3.

Ty ústa uplvaný, vás líbá srdce mé,
vy Oudy roztažený, buďtež pozdravené!

22.
Mel. Aj již všecko Stvoření

Pověz, Beránku věrný!
Jak sem přišel, já bídný,
k tvé Smlouvě krvavé,
spolu s Bratrstvem jiným,
na tvou Smrt založeným?
co při mně vidí Srdce tvé?

2. Přišel sem tak znuzený;
Tys mi dal požehnání;
maje bídu pouhou;
přinesl sem v mém srdci
sotva knot doutnající;
Ty si rozsvítil lampu mou.

3. Přijal si mně tak mdlého,
a na smrt nemocného,
o můj Spasiteli!
jak jsem vyšel blažený,
a Krví naplněný
z této mé poslední školy!

4. Vem čest za chování své!
dal si mi los Marie,
abych u tvých Nohou
mohl spolu s jinými
červíčky chudobnými
požívati milost mnohou.

5. Ale kterak mně nyní,
ty ztracené hodiny
náramně bolejí,
které sem sobě zmařil,
bez Rán Beránka strávil,
to mé slzy ukazují.

6. Nic není podobného,
té bledé Tváři jeho;
Tvář plná bolesti!
O nebeské hodiny!
vy jste můj kšaft tak vážný
ještě jednou u věčnosti.

7. Miluji Chotě mého,
slzavé Oči jeho,
Obličej krvavý,
i jeho třesoucí Rty,
při té ouzkosti smrti,
i tu Duši, jenž všecko ví.

8. Miluji Chotě mého,
i při Potupě jeho,
a beze vší slávy:
já nemohu přestati
tu bledou Tvář líbati,
líbám mu Věnec trnový.

9. Ach jak trne srdce mé,
když vidí zbičované
Záda nejsvětější!
to tvé Tělo čistotný,
až do Kosti zmrskaný,
ach! tak se líbíš mé duši.

10. Já bych byl při Kříži stál,
a byl bych tě objímal,
JEzu bez přestání,
až by zůstalo státi

srdce a se hýbati
v tvé chvále a milování.

11. Mé srdce bude ctít tvou
barvu bledou a mrtvou,
dokud můj Puls půjde,
bude se oko těšit,
tvou Smrt nad všecko vážit,
nic mi milejší nebude.

23.
Mel. Můj BOže, srdce ti nesu.

Ach! jak smutný byl JEžíš náš,
když se k Otci modlil,
mluvě s ním, jak miluje nás,
až se Krví potil.

2. Pohleďte jak jeho Duše
v zahradě pracuje!
uzříte klečet JEžíše,
jak Ruce stiskuje.

3. O by chytalo srdce mé,
tý krupěje jeho!
jenž se prejštějí tak hojně
a kápají z něho.

4. Já jsem rád při něm v zahradě:
Ach jak némocný byl!
On slzami z Tváře bledé
i mou tvář pokropil.

24.
Mel. O sladký Stav života ctného

Vidím Duši Přítele mého
s Smrtí svou se obírati:
vidím přejasné Oči jeho
za moje viny plakati:
i za můj zármutek největší,
jenž mou duši obkličuje,
vidím jak Ženich nejmilejší
na svých kolenách pracuje.

2. Nemohu oči osušiti,
při jeho posledním hlasu:
a v zahradě vidím kápati
krvavý Pot z jeho Vlasů.
Já chytám krupějičky Krve,
klečím při tobě, můj Choti!
kterýž ráčil v zahradě pro mě
krvavé Slzy plakati.

3. Vidím jej cele zemdleného,
při tomto boji smrtedlným:
Angel musil těšiti jeho,
v tom způsobu zarmouceným!
já slyším, kterak prosi Otce:
Vezmi ten Kalich ode mě!
jak před ním vylévá své Srdce!
až mi při tom mysl trne.

4. Vidím v velké potupě státi,
tu jeho Tvář posvěcenou!
vidím Hlavu korunovati
ostrou Korunou trnovou:
Ach kterak spatřují oči mé,
jak Záda zbičované jsou!
to vzhlednutí převelebné,
to táhne srdce za sebou.

5. Již jej vidím s Křížem jdoucího,
jenž tlačí jeho Ramena;

již obkličuje Srdce jeho
žalostná smrti hodina.
Já jej budu následovati,
já až na Golgata půjdu,
tu jej uzřím na Kříži pníti;
tu pravý Sábat mít budu.

6. Chtěl sem Nohy i Ruce svatý
za ty bolesti nesmírný,
velmi citedlně políbiti;
aj hle! tu byl v Bok bodený:
a tu On dokonal své Muky,
náš milý Pán, na Kříži svém;
na svět připadl strach veliký,
já sem byl Krví pokropen.

7. Nemohu slzy zastaviti,
o svatá Krev s Vodou jeho!
chci ti mé srdce darovati,
vlej se tisíckrát do něho.
Mé srdce dychtí, pláčou oči,
duše má touží žádosti;
jedna krupěje z Rán tekoucí
proniká mozek i kosti.

8. To jsou ty barvy vyvolené,
při nichž se zapýří má tvář:
O by tvé Oči umrtvené,
z mých očí vydávaly zář!
neb žádný nezná jenom On sám,
tu mou mdlobu převelikou:
a když na Kříži s ním rozmlouvám,
tu On naplní žádost mou.

9. A tak já půjdu do Služby tvé:
zůstávej vždycky předemnou
státi v té krvavé Postavě,
nad niž srdce hoří láskou;
o Kráso, kteráž mě svázala!
Kráso mě ozdobující!
o Kráso, jenž mé srdce jala,
po tobě toužím dnem nocí.

25.
Mel. Dobrořečmež nyní.

Teď mám, co vinšuji,
mohu Krev požívati,
a mohu v pokoji
v Hrob jeho se zavříti:
podej mi Nohy své,
jako Magdaléně;
to vinšuji sobě.
Přeblaze bude mně!

26.
Touž notou.

Já k Tělu JEžíše
vždy rád se přibližuji;
to jest rozkoš duše.
V očích mých slzy stojí,
já nemluvím mnoho;
raději objímám
Rány Pána mého:
tu náklonnost já mám.

2. Mám-li o srdci mém
slovíčko povědíti:
jsem chudým hříšníkem,
jenž pouhou bídu cítí;
však láskou velikou

k Beránku plápolám,
a pod Mukou těžkou
mého Ženicha znám.

3. Když sobě vzpomínám
na předešlé hodiny,
tu velké hoře mám;
přijměte svaté Rány
slzy srdce mého,
za ten předešlý čas;
já lituji toho,
že sem tak neznal vás.

4.Ty pak, jenž mé štěstí
v tvých Ranách mi zjevuješ,
a jenž svou blízkostí
mé srdce potěšuješ
přijmi slzy moje,
a mé srdce vděčné,
oddávámť se tobě,
za dar chvály věčné.

5. Já se na tvé Ruce
cele chci poručiti,
až Tebe bez konce
budu moct objímati.
Prochází se duch můj
v Křížovém povětří,
duše slyší Hlas tvůj,
jaks vypustil Duši.

6. Ženichu v Mukách svých
vší Sily pozbavený!
z tvých Očí překrásných
jsou Slzy vycezený,
když víc Slzy není,
musils Krev plakati,
až si v tom trápení
skoro mohl umříti.

7. Oči vyplakané,
návěští mi dáváte!
o kýž slzičky mé
v svých Očích pochováte!
Třesu se v srdci svým
nad vaší těžkostí;
když na vás pohledím
jsem zproštěn žalosti.

8. O Choti zemdlený,
v němž každá Žila skáče!
a v smrtedlným boji
Srdce z ouzkosti tluče;
kterýž svou Hlavu mdlou
nemůžeš držeti,
kdo věří v bolest tvou
vroucně na tě hledí.

9. Já vidím JEžíše,
za mě, přivázaného,
pase se má duše
ve všech Bolestech jeho.
Ohlížím se po něm,
a On zas po mně vždy:
libě zní v srdci mém
jak ty metly hviždí.

10. Choti! Potupa tvá,
tať jest mi nejkrásnější:
pěkně tvá Koruna
na bledém Čele sluší.
Já vidím tvé Líčka,
jaká to Krása je!
kde jen bodla špička
jest Rubínek Krve.

11. Obličeji krásný,
nad Karbunkulus dražší!
tvůj Pohled poslední
nelze vypsáti duši!
Ach skonávající
drahý Ženichu náš,
nech v tváři i v srdci
mám tvé Smrti obraz.

12. Tělíčko překrásné!
srdce mého žádosti,
bledé a červené
od velikých Bolestí!
když bude Krása tvá
před mou tváří státi;
šťastnáť jest práce má
i odpočinutí.

27.
Mel. Můj BOže, srdce ti nesu.

Beránku! dej ať srdce mé
Tebe každou chvíli,
kolikrát se v těle pohne,
za tvé Muky chválí.

2. Až budu Ženicha mého
moci objímati;
dotud budu v Mukách jeho
stále se kochati.

28.
Mel. Když já přijdu k vnitřku srdce mého.

Ach Ty nevymluvně blízke Srdce,
jenž bližší nad život je!
pasem se v tvých bolestech a Muce;
neb když nepociťuje
naše srdcetvé Srdce zraněný,
tedy jsme hned až na smrt zemdlení;
to ty cítíš JEžíši!
Koruno našich duší.

2. Ach co jsme my? přebídné Stvoření,
až po tuto hodinu!
ó Ty Srdce plné Smilování!
našels nás Boží Synu,
předstoupils nám tvou Smrtí před srdce,
podal si nám k líbání tvé Ruce;
Tak si naše vnitřnosti
proniknul tvou blízkostí.

3. O Ty Duše našich chudých duší!
kdo na to zapomene?
nemůžem to vyslovit jak sluší,
vypsáti to nemožné.
Obraz Umučení tak nás zranil,
že každý tvým Ranám slib učinil,
jsou tak od lásky jatý,
že to nelze vypsáti.

4. Naši chudobu nelze vypsáti:
kde jest kdo k nalezení,
jenžby ještě mohl špatnější být?
málo jest jich k spatření:
Ale také kdož blažený více
může býti jako naše srdce,
když je z milosti Krev tvá,
každodenně zahřívá?

5. Kdo se kdy chtěl s námi zaměstnati,
kdožby povahu naši,

jen v nejmenší částce mohl snesti?
ach! tvé Srdce JEžíši,
to k nám chudým bylo nakloněné,
že to nemůž býti vyslovené.
Skrz tvé lkání, modlení,
jsme my hříšní smíření.

6. Když na předešlý čas pomyslíme,
jenž bez tebe byl strávený,
tedy se víc nad tím netrápíme;
můžem býti blažení.
A však nám to má památkou býti,
a vždy více k tomu probuditi,
nikdy od Kříže tvého
nevzdálit srdce svého.

7. Přijmi od nás díků na tisíce,
což můžem učiniti!
ó Ty naše nejmilejší Srdce,
musíme ti vyznati,
ještě jedno, nad čím bolest máme,
že ještě odložené míváme
v tvůj Obličej patřiti,
a tvé Rány líbati.

8. Ačpak ty k nám prodléváš přijíti,
není nám při tom teskno,
neb tvá blízkost ráčí nás těšiti,
oslaďuje nám všecko:
my patříme vždycky na tvé Tělo,
kterak jest za nás na Kříži pnělo,
každý den duši naší
jest ten Obraz krásnější.

9. My jako tvé nemocné Stvoření
chvátáme k Ranám svatým,
neboť máme své přiochránění
vyjednané v Lůnu tvým.
Dejž ať při Kříži tvém zůstáváme,
a v Mukách tvých vždy se obíráme,
tak budem vždy blažení,
až k našemu skonání.

10. Nebo když ty bledými Rty tvými
sám naše srdce líbáš,
když nás při tvé Svátosti velebný
nevymluvně objímáš:
tu se ztratí slova i myšlení,
duše, tělo jest s Tebou spojený;
zde nestačují slova,
co tu hříšník požívá.

11. Máme dost na jeho Umučení,
o tom rádi zpíváme:
však v tom srdečném díků činění,
převelmi mdlí býváme.
Jak se láska naše musí skrýti,
proti té, kterouž On ráči míti!
po něm vzdychá mé srdce;
ale On plakal hořce.

12. Pro nás šel náš Pán v velké těžkosti
do zahrady se modlit,
pro nás vidím v smrtedlné ouzkosti
jeho Srdce se rmoutit;
pro nás cítil před smrtí lekání,
tak těžce dobyl naše Spasení;
za nás byl při modlitbě
zapýřen i ve mdlobě.

13. Za nás byly Slzy a Pot jeho
cele v Krev proměněný,
až jeden z Angelstva nebeského
jej těšil v tom soužení;

za nás jest se třáslo jeho Tělo,
když Ouzkostmi obklíčené bylo;
ach jak měl Tvář krvavou,
a od Slzí oteklou!

14. Za nás snášel Posměch a Bolesti
jichž možné vypsát není;
to nám proniká všecky vnitřnosti,
jak za nás byl ztryzněný!
Záda byly metlami zmrskané,
Čelo jeho od trní zedrané,
Bolesti svaté Hlavy
srdce nám pronikají.

15. Za nás vidím Jeho s Křížem jíti,
jak Beránka tichého;
za nás musel slýšet ortel Smrti,
hned před Skonáním jeho;
za nás se třásly Rty Spasitele;
Srdce se zdvihalo v jeho Těle;
za Nápoj mu byldány
ocet s žlučí smíšený.

16. Tělo bledé všecko skrvavené!
popatř na hříšníky své,
jak se k tobě třesou naši rtové:
ach darůj nám té Krve,
jenž se z Hlavy od trní prejštila,
a z Boku svatého se vylila:
napájej nás ní více,
neb máme chudé srdce.

17. O Ty vyvolená Hlavo naše,
na Kříži v skonávání!
dejž ať se tak vtiskne v naše duše
toto tvé Umírání,
by se nám z tváře mohlo spatřiti,
vyobrazení tvé hořké Smrti:
Tvá Postava na Kříži,
ta jest nám nejmilejší.

18. Líbeznosti nevypravitedlné,
když vidím jeho Srdce,
jak na Kříži skonává a stydne,
to vše pro mě činíce!
O by nám v tváři i pohledění
stkvělo se tvé poslední loučení!
Ženich umírající
ať se stkví z našich očí!

29.
Mel. Dobrořečmež nyní.

Srdce hoří láskou,
oči musí slzeti:
bychom Postavu tvou
teď mohli pozdraviti;
mnohýby v rychlosti
k tobě se odebral,
své tělo i kosti
zde zpátkem zanechal.

2. Kdyby ženich duši
ten zpěv sobě oblíbil,
na podlahu naši
svými Nohami vstoupil,
najde nás stydlivé,
při tom zarmoucené,
a však srdce teplé
v něj zamilované!

30.
Mel. Když já přijdu k vnitřku srdce mého.

Vtiskni tu Citedlnost tvých Bolestí
hluboko v naše srdce,
popřej líbat srdečnou žádostí
probité Nohy, Ruce,
aby tvé svaté Tělo krvavé,
od nás bylo slzami smáčené:
rač ty slzy přijmouti,
a nám tvé Krve dáti.

2. Jak se teď má dobře naše srdce!
neboť má co rádo chce;
svou radost i pastvu v Krista Muce,
nežádá si nic více.
Dej Beránku! ať v tvém Umučení
srdce i smysly jsou pohřížení:
na tvou Smrt pamatujem,
až tě líbati budem.

31.
Touž notou.

Nelze zapomenout Muku BOží,
ta nám vždy v paměti je,
to nám proniká tělo i duši,
srdce se v ní raduje,
v tom se stále naše oči pasou,
to nám nejmilejší Kázání jsou:
Tvé poslední hodiny
jsou nám v srdci citedlný.

2. My kteréžs zde ráčil shromážditi,
dáváme ruce sobě,
chcem se na tvou Muku zavázati,
věčně být věrni tobě.
Na znamená, žeť se líbí zpěv náš,
řekni Amen! drahý Ženichu náš!
a laskavě nám zvěstůj,
ten přemilý Pokoj tvůj!

IV. Soliloquia

32.
Mel. Jezu má Radosti.

Já slyším včeličky,
jenž se vznáší vždycky
k svatému Kříži,
na kterémž tvé bledé,
a barvy smrtedlné
Tělíčko visí:
nevím sám, co zpívat mám,
zdaliž mám před ním plakati,
a nebo zpívati?

2. Nechte mě, já žádám,
ať v tichosti zpívám
jako s Marijí;
tento hlas líbezný,
zdá se mi překrásný
při Umučení:
když já jsem s ním samotny;
tedy nezví žádná duše,
zač prosím Ježíše.

3. Když někdy z Radosti,
pláču v samotnosti
na jeho šíji,
a mé vyvolení
i mé zasnoubení
si rozvažuji;
ach! co tu cítí srdce?
tu nemohu nic dělati,
jen u Noh plakati.

4. Nechci si žádati
na sebe patřiti,
neboť vím kdo jsem;
ač chudým hříšníkem,
však předce miláčkem,
toť jest mi jak Sen,
ale mám to tak pevné,
že visím na Ženichu svém,
jakož v pravdě živ jsem.

5. Žádá si srdce mé
vždy býti citedlné
nad Mukou jeho,
láskou rozpálené,
a zamilované
v Ženicha svého,
ducha v Krvi krásného,
tělo cítící nemoc svou,
ale duši zdravou.

6. Jak se má mé srdce,
co můj milý Smírce
zas se smířil s ním,
a mé provinění
pokropil svou Krví;
o jak se stydím!
mezi tím stále budu,
čím víc smím Krev požívati,
vždy před ním plakati.

7. Já jsem uzdravený,
neb tvé milování,
již zdávna cítím:
o Lásko přesvatá
na Hoře Golgata,
tu tebe vidím,
na Kříži umírati,
Láska ranila Srdce tvé;
jaká to Láska je!

8. Jsem bez pečování,
a v sladkém zdřímání
nad Mukou jeho;
nelze to mé duši
vyslovit jak sluší,
co cítím z něho,
jak sladká jest Krev jeho:
protož jej chci s jeho Smrtí
v srdci mém zavřiti.

9. Nechte mě býti s ním,
On Umučením svým
návěští mi dal;
já jsem v okamžení
to štěstí nesmírný
na jednou dostal:
Ta Postava krvavá,
jenž se kouří po své Práci,
přivodí mě k pláči.

10. O Srdce v Ouzkosti!
o Duše v Bolesti!
Tělo znuzený!
by má duše milá
vždy zproštěna byla
všeho trápení,
o jak hoří srdce mé,
o by jen všecky mé žilý,
vždy Tebe chválily!

11. Procitnu z bídy své,
a Umučení tvé
vždy mám v srdci mém.
hledím na Rány tvé,

kteréžs vystál pro mě,
jichž já hoden jsem:
ale skrze tvé Rány,
tak si mé celé srdce jal,
že bych stále líbal.

12. Uplváné Líce,
vy jste pro mé srdce
velmi spanilý:
čím potupenější,
tím jest mi krásnější,
můj Ženich milý,
v plášť oděný, a s třtinou;
jeho Koruna trnová
jest nad slunce jasná.

13. Aj v této Okráse,
jest ozdoba naše,
překrásný Choti!
kdybych já tvé Rány,
a tvé Potupení
mohl malovati,
kterak mé srdce jaly!
já chci Spasitele mého
ctít v Potupě jeho.

14. Tisíckrát v srdci mým
na tvé Rány patřím,
o můj JEžíši!
O předrahé Rány,
nad drahé kamení
jste mi krásnější.
Bých tisíc jazyku měl,
nelze vysloviti dosti
tvých Rán líbeznosti.

15. O překrásné Rány!
mně minou hodiny
jako minuty;
když před vámi stojím,
a na vás pohledím,
nelze dál jíti:
To věčnost nevystihne,
jakou rozkoš srdce mívá,
které vás požívá.

16. Srdce v skonávání,
Usta v umírání,
Rtové líbezní,
Hlavo v Potu smrti,
Duše na odjítí,
prosím tě nyní:
dej mi brzy návěští,
rač mě k Církvi povolati,
a tělo pohřbíti.*

33.
Slyš, co červíčky tvoji,
Tobě přislíbit chtějí
jak se k tobě vinou,
řkouc: Chcem při Kříži zůstat,
Muky BOží zvěstovat,
až uzříme tu Tvář svatou.

34.
Mel. Můj BOže, srdce ti nesu.

Mé oči patří dnem noci
na Muky JEžíše,
když o tom přemejšlím v srdci,
chce jít z těla duše.

* 5 Mojž. 34,5.7.

2. Tak po tobě stonajíce,
bolest mě proniká:
Tvou láskou raněné srdce,
chce být u Beránka.

3. Muky a Smrt Pána mého,
jsou můj živel pravý,
jak miluji Rány jeho,
to sám můj Ženich ví.

4. Já si vinšuji na ten čas,
dokud zde býti mám,
stále ten Pašiový hlas,
až jednou dokonám.

5. Kdo ti může přirovnán býti,
o Srdce zraněný!
dej mi dnem nocí viděti
tvou Tvář v Skonávání.

6. O bych mohl slyšeti,
poslední vzdychání:
Hlavou tvou vidět skloniti
při tvém umírání!

7. Já bych byl vinšoval sobě
státi pod Křížem tvým,
když žoldnéř tvé Srdce tobě
probodl kopím ostrým.

8. Kdybych já byl mohl spatřit tvou
poslední Slzičku!
těšil bych se ji rukou mou
utřit Beránečku.

9. Při tom se kojí blaženě
každý den má duše,
jak jest bylo probodené
to Srdce JEžíše.

10. O kdybych já pod Křížem tvým,
jaks ráčil umírat,
poníženě s Janem svatým
byl mohl při tobě stát!

11. Mně jest jakbych tvé Mučení
a krvavou Smrt tvou,
i také korunování,
viděl před tváří mou.

12. Tvůj Pohled ve dne i v noci,
tak živý mi bývá,
že z mých slov i z každé řeči,
i z očí vyplývá.

13. A když budu skonávati
v Lůnu Chotě mého,
má můj poslední zpěv byti
jen o Mukách jeho.

35.

Mel. Když já přijdu k vnitřku srdce mého.

O sprostný obchod s Ránami jeho
pláče chudé srdce mé,
vždycky patřím na Bolesti jeho
a hodiny smrtedlné:
jestli není tvoje Umučení,
mému srdci živý i citedlny;
tu hned k tvým Nohám padám
slzavě je objímám.

2. To mně činí žalostné hodiny,
jestli Muký JEžíše
nemám v mém srdci vždycky citedlný;
tedy se moje duše
nedá žádnou věci ukojiti:
ale když tvou Krev a tvůj Pot svatý
na mé smutné srdce dáš,
hned dostanu jasnou tvář.

3. Tvých umírajících Ust řeč libou
dals mi jednou slyšeti,
tím si ráčil Pečetí Smlouvu mou
pod Křížem utvrditi:
jsem nad tím jako dítě radostný,
nemám žádné hodiny žalostný;
nýbrž tím víc mé srdce,
jen potvé Krvi pláče.

4. Tvých Rán Krása, a tvé pohledění,
které mě z Kříže dáváš,
vzbuzuje při mně slz vylévání:
Rány já miluji vás!
Ach jak jest v Mukách mého JEžíše,
výborná pastva pro chudé duše!
jedna krupěj Krve tvé,
hned utěší srdce mé.

36.
Mel. Můj BOže, srdce ti nesu.

Tak sem do potu nepřišel,
jak se můj Pán potil,
když krvavý Pot z něho šel,
až všechen zemdlen byl.

2. Já se stydím před Pánem mým,
těším se v té Muce,
jeho velkou Lásku cítím,
jak mě objímat chce.

37.
Mel. Aj již všecko Stvoření.

Cele se třesu láskou,
když tvou Muku tak těžkou
sobě rozvažuji:
tu vzpomínaje v srdci
na tvou krvavou Práci;
každou Ránu pozdravuji.

2. Čím víc potupenější,
tím víc jsi mi krásnější:
Tvé zraněné Tělo,
to činí, že slzy mé
tekou jak potokové,
neboť mé srdce ranilo.

3. Když zpívám žalmy v srdci,
nejsouť hluboké věci:
jak včelička zpívám,
po každý v čas nešporní
píseň o Umučení,
i také když usnouti mám.

4. Vidím jak tekou hojně
ty krůpěje krvavé,
pod Křížem stát budu.
O blažené minuty!
kdybych tam mohl státi,
až k mého Pána Příchodu!

5. Já sem mnohé časnosti,
i též také věčnosti
v duchu mém již prošel:
žádná věc mě nejala,
až sem buď Bohu chvála!
na horu Golgata přišel.

6. Na tom místě stát budu,
z toho místa nepůjdu
času nižádného,
budu hledět každý čas
na ten krvavý Obraz,
až přijdu do Lůna jeho.

7. Ach tvou večerní Rosou,
rač mou duši citedlnou
stále zdržovati,
abych Podobu tvého
Těla umučeného
mohl na sobě nositi.

8. Ty mého těla hnutí,
Ty mých oudů pohnutí,
Ty Duchu duše mý,
o Ty Mysl mysle mé,
Ty, jenž jsi Krev krve mé,
i Tělo mého těla jsi![*]

9. Až tebe obejmu tam,
zde za sebou zanechám
to mé tělo v hrobě,
a kdyby na té zemi,
mělo býti potřený,
já jak hříšník půjdu k Tobě.

* Kol. 3,11.

38.
Na horu Olivetskou
hledím, kdež Srdce mé,
plakati vidím láskou
Slzíčky krvavé.
Papršlku Krásou svou!
zjev se ještě jednou,
vyobraz v jeho Tváři
nám Ouzkost smrtedlnou.

2. Dej se líbat, můj Choti!
v této tvé Ouzkosti;
protož já chci rád býti
s Tebou v samotnosti,
na tom Plácku milým
Krví pokropeným,
a tvými Slzičkami,
věčně zůstat míním.

39.
Mel. Když mě hříchy sužují.

Vidím hořce plakati,
Srdce Chotě mého,
v Slzách se rozplývati
pro mě chudobného:
On plakal, až Slz proudové
vyprahly, že se strhli
Krve potůčkové.

2. Jak jest bylo zemdlený,
tvé laskavé Srdce,
než jsi byl pověšený
na Kříž k velké Muce!
jak mám tvé Muky vypsati?
můj krvavý Ženichu!
jak tě zvýšovati?

3. Já vidím Srdce tvoje
s Smrtí zápasiti,
k Ustům pro viny moje,
Jazyk tvůj přilnouti,
pro mě podniklo Srdce tvé
poslední těžké Rány,
při tvé Smrti hořké.

4. Já sem proviněním mým
proud Slz tvých presoval,
já sem Potem krvavým
Vlasy tvé svlažoval:
jak snášelo pro mé viny,
tvé Srdce velké hoře:
Ach buď pozdravený!

5. Srdce od Muk zemdlené!
ó dejž ať mám vždycky
tvůj v srdci mém citedlný
večer Olivetský:
až kdykoli z lůžka vstávám,
rozjímám si tvou Práci,
při všechněm co konám.

6. To mé srdce proniká,
i všecky vnitřnosti,
když spatřuji Beránka
v smrtedlné Ouzkosti:
vzpomínám na tvé volání,
jaks volal: Eli! Eli!
Lamazabachtany?

7. Chtěl bych stánky stavěti,
kdes byl umučený,
vždy na tebe hleděti,
Choti vyvolený!
na tuto tvou Smrt potupnou,
mé oči až na věčnost
obrácené budou.

8. Vy roztomilé Rány,
o jak jste líbezné;
šťastné jsou ty hodiny,
v nichž jste mně citedlné.
O by skrz věčné patření
byly mi tvoje Rány
do srdce vtištěný!

9. Když při zraněném Srdci
Beránka spočívám,
tu láskou k mému Smírci
v srdce se rozplývám;
miluji jej bez vidění,
mám vždycky před očima
jeho Umučení.

10. Nechci s myšlením jiným
se zabavovati:
očima svými hledím
na Obraz tvé Smrti:
přiď Ty v kterou minutu chceš,
ty mě tvé milé dítě
vždycky doma najdeš.

11. Při bdění i při spání
tvé Muky rozjímám,
a každé mé dechnutí
jen k tobě odsílám:
O by jen všecky mé žily
až k tvé Svadbě, tvou Muku
si připomínaly!

12. Já bych vinšoval sobě,
tím Rouchem se přikryt,

v kterémž si ležel v Hrobě:
mně má vždycky tak být,
když jdu na své lužko spáti,
jak bych v Hrobě JEžíše
šel se položiti.

13. A při tom chci zůstati:
rač ty mně Rukou svou
vésti a zdržovati,
až uhlídám Tvář tvou;
já až do mého skonání,
nikdy nezapomenu
na tvé Umučení.

40.
Zůstávám tobě blízký,
Muži umučený!
hledím na tebe vždycky,
tys mé potěšení.
Objímám rukou svou
Kříž tvůj láskou velkou,
vidím Oči v sloup státi,
slyším Řeč smrtedlnou.

2. Chci se pevně zdržeti
Tělíčka zbledlého,
snaz bych volil umříti;
nespustím se jeho.
Já zůstávám v Tobě,
až mě pojmeš k sobě;
tvé Muky jsou jak Pečeť
v srdci i v tváři mé.

3. O rač brzy přijíti
k nám, Choti laskavý,
a zatím ať nám svítí
tvůj Obraz krvavý,
tvé svaté Skonání,
tvůj Hrob a tvé Rány;
tak budem dne každého
mít Pašiové dni.

4. Ta nejsladší Píseň má,
kteráž mi pláč činí,
tj. ta sprostná zpráva
o jeho Skonání:
jdouc do jeho Lůna,
jako Magdaléna,
když jej políbám,
uzřím ten Bok mého Pána.

41.
Mel. Hlavo plná Bolesti.

Rač dovolit mým slzám i mé cítedlnosti,
ať mé srdce vyjevím i jeho žádosti:
chci Tě rád požívati, Ženichu krvavý!
a přitom chci věděti jsi-li spokojený.

2. Od té první hodiny, jaks se Krví potil,
až do Tvého Skonání, rád bych při Tobě
byl;
tu já mám pro mou duši pastvu dnem
i noci
a v Mukách tvých JEžíši rád odpočívat
chci.

3. Tys mě jako mrtvého na tvou milost
přijal.
Dejž bych času každého tvé Srdce
objímal!
nemohu byt dost vděčný, za tvé milování:

dejž ať jako nemocný patřím na tvé Rány.

4. Jak miloval duši mou, můj Ženich
a můj Pán!
ó bych jen hořel láskou, tak jako svatý Jan
chtěl bych jej milovati; a však má mé
srdce
předce láskou hořeti, co může nejvíce.

5. O dejž mi jak včeličky z tvých Rán
pokrm bráti:
i v zahradě chci vždycky při Tobě zůstati:
chci jako Magdaléna, pak zas jak Jan
svatý,
na Rány mého Pána pilně se dívati.

6. Já při Ranách zůstanu, chci je
milovati,
a chci každou hodinu na ně se dívati,
až mi ráčí poslední Políbení dáti;
chci až do té hodiny svou rozkoš v něm
míti.

42.

Mel. Když tě jedenkrát spatřím.

Dejž ať patřím dnem noci na Duši tvou,
v boji smrtedlnou prácí obklíčenou:
Jakés pro moje viny měl těžkosti,
patř na mně z milosti.

2. Patř na mě v té Postavě o můj Choti!
jak si ráčil krvavě se potiti,
jak se tvoje Slzičky rozlévají,
a z Očí kapají.

3. Patř na mě ještě jednou z tvé zahrádky!
ohlížím se za tebou Jezu sladky!
to není lidské mysli k vystižení
jak jsme vykoupeni.

4. Ty uplvaná Tváři převelice!
přiď občerstvi tvou Září moje srdce,
vy od bičů zmrskané Záda svaté,
vždy mě občerstvůjte.

5. Patř na mě v tvém Lekání a Ouzkosti,
jak se v krvavém Boji ráčil třásti,
a jak si byl až na Smrt zarmoucený
pro naše Spasení.

6. Patř na mě, jak po městě tě vodili,
a jak tvé Tělo čisté zohavili;
kterak se svaté Hlavě posmívali,
a korunovali.

7. Patř na mě, jak tě žádný nelitoval,
bych každou jizvu z trní okušoval,
ó dejž ať co včeličky vždy požívám
Zoft z tvých Růžových Rán.

8. Patř na mě, kteraks tvůj Kříž těžce
nesl,
až si pro velikou tíž pod ním klesl,
a kterak sou tě na něj položili,
a hřeby přibili.

9. Popatř na mě Pane můj pod Křížem
tvým,
tak jako bych byl Jan tvůj a stál pod ním:
neb když tento plamínek srdce cítí,
to mě hned roznítí.

10. Vidím v Nohou a Rukou velké díry,
z nichž Potůčkové tekou bez vší míry.
Ta Krev svatá mé srdce potěšuje,
a mě občerstvuje.

11. Patř na mě, kterak tobě hodin mnoho
Krev svatá tekla libě z Těla tvého:
taks nás ráčil nesmírně milovati,
nelze to vypsáti.

12. O tvůj Pohled překrásný na Kříži tvém!
ač se stalo zatmění i třásla zem;
mě předce potěšuje tvé Skonání
i tvé umírání.

13. O by dnes zvuk radostný vydávala
Krev jenž se s Vodou z Boku vylévala,
o bych nalez můj Choti! v tvém Skonání
pokoj, požehnání!

14. V hrobě tvém Tělo bledé, chci se složit,
by ti mohlo tělo mé podobné byt.
Chci se tiše s Marijí k Hrobu bráti
a nad nim plakati.

15. Já za mzdu Chotě mého rád chci umřít;
a věrné Srdce jeho má mě dědit,
až zas z hrobu dostanu tělo nové
a jemu podobné.

43.
Mel. Když já přijdu k vnitřku srdce mého.

Vzhled na Smrt tvou pronikl mé srdce,
když si se mně dal spatřit!
ten buď na všech cestách moje Svíce,
až tě budu moct uzřít.
Tvé Umučení, tvá noc smrtedlná,
Bolest Duše blažené skonaná,
tvé v Hrobě spočívání,
dává života vůni.

2. Tvá Krev moje srdce obživuje,
a stánek těla mého
rád se často v Hrobě pohřižuje,
kde Vlaha z Těla jeho:
v Hrobě, v němž Přítel můj byl uložený
držím mé večerní Požehnání;
a nad Hrobem Ježíška,
zavřou se moje očka.

3. Kdo ví, kde spočívá Rán včelička?
ta nezaměstná mnoho;
přikryla ji Krve krupějička,
u Kříže Kristového,
přidrží se ta včelička pevně,
zavírá se v Srdce probodené;
žádný však nemůž poznat,
jakby se to mohlo stát.

4. Ta přelibá Vůně z Těla tvého
jest mi nejpříjemnější:
z toho cítí stánek těla mého
moc nejpronikavější.
Nechť se můj stánek v Hrob tvůj pohříží,
a srdce k Boku tvému přiloží,
v ranní i večerní čas,
to cele uzdraví nás.

5. Tu mně mizí slova i myšlení,
když Elizea mého
naše všecko lidské pomyšlení

v mém srdci mám blízkého:
když On se při velebné Svátosti,
rozprostře na mé smrtedlné kosti;
tak mě ráčí políbit
jako když mám k němu jít.

6. Tu kde Pán můj ráčil spočívati,
spočívají kosti mé,
v něm se chce srdce pohřižovati,
má s nim obírání své:
a tak brzy jak ze Sna procítím
tedy k Ranám jeho se posadím,
přijdouc až k jeho Srdci;
tu já při něm usnout chci.

44.
Mel. Můj BOže, srdce ti nesu.

Duch můj žádá jinam jíti,
nechte ho v pokoji:
srdce Spasitele cítí,
svou žádost v něm kojí.

2. Ztrýzněný pro mé Spasení!
jak tě mám vítati?
rač sobě zatím srdce mý,
za dar oblíbiti.

3. Láska proniká vnitřnosti,
když Ženicha svého
vidím šarlatem v Ouzkosti,
pro mě oděného.

4. Ta třtina větrem kláticí,
již k potupě nosíš,
bude má Berla Knížecí
kterouž mně posvětíš.

5. Ta na tvé Hlavě nemocné
Koruna trnová,
bude Korunou hlavy mé,
i též ozdoba má.

6. O jak Záda zbičované
hroznou Bolest měly!
když to, co bylo zmrskané,
zas Rouchem odřeli.

7. Jak včelička v Ráně jedné
žádám si seděti,
chtíce ten Ortel Smrti tvé
vidět i slyšeti.

8. O jak teče přenáramně
Krev z Těla svatého!
mě pokropují líbezně
krupějičky jeho.

9. Nejprvní jeho krupěje,
jenž mě pokropila,
ta s jeho Srdcem srdce mé
ponejprv spojila.

10. Jak uším rozkošný bývá
jeho poslední Hlas,
když dokonáno jest! zpívá
milý Beránek náš.

11. Vinšuji si při prameni
Ježíšova Boku,
dokud živ budu na zemi,
přednost Učedlníku!

12. Aby duše při Srdci tvém
měla své kochání,

tělo Radost při Těle tvém!
budu utěšený.

13. Nyní bije má hodinka,
Krví skropen bývám:
a tak tento zpěv Beránka,
já vroucně zavírám.

45.
Mel. Když já přijdu k vnitřku srdce mého.

Nevolejte mě teď milí moji,
když duše má požívá,
když při Ženichovém Umučení
sladkou láskou oplývá:
v povětří Kříže se vznášející,
tu já nic nedbám na jiné věci;
nebo já kromě něho
nemámNebe jiného.

2. Pro mě zbledlo Srdce Pána mého,
když tekla Voda s Krví:
já vidím bodení hřebů jeho,
i též Bok probodený;
jak se stkví Důstojná Sláva z Tebe,
že jsem skoro cele až bez sebe,
tak jsem nemocný láskou,
a zavírám Píseň mou.

3. Tak jak sňali mého Pána z Kříže,
a v Hrob jej položili,
tak já se přiblížím nyní blíže
do Hrobu k Spasiteli:
Ach, jak voní Tělo Krista mého!
již nevyjdu více z Hrobu jeho,
nehledejte mé duše,
jen při Těle JEžíše.

46.
Mel. Aj již všecko Stvoření.

Já jdu nyní v pokoji,
to co mám uložený,
miluji vší sílou,
občerstvím se slzavě,
na té Krásе krvavé:
a tak ukojím žádost svou.

47.
Mel. Ozdobiž se duše mila.

Já chci v tichosti plakati,
v Hrobě Krista se zavříti,
a zase až k objímání
zůstat v tom považování.

2. Nevymluvné okamžení!
já omdlévám v mém zpívání,
nejsem způsobný mou řečí
vyslovit takové věci.

3. Mé srdce nežádá dál jít,
duch můj chce na tvou Smrt patřit,
můj stánek chce v chladném Hrobě
ponocovati při Tobě.

48.
Mel. To jest žádost srdce mého.

Když chci mít čistou postýlku,
jdu si do hrobu k Ježíšku
pro hrobové Roucho jeho,
to prostřu do lůžka mého.

2. Na tom Rouchu voní libě
Krve JEžíše krupěje:
tak beře chudý stánek můj
na jeho Těle podíl svůj.

3. Jest znáti, že svaté Tělo
v tom Rouchu ležet musilo;
na Vůni Krve JEžíše
má věčně dost moje duše.

49.
Mel. Hlavo plná Bolesti.

Mé srdce plápolalo toho okamžení,
hned by bylo skonalo při Krista Skonání:
než bych si zameškal byl navštívit Hrob jeho,
byl bych se pevně chytil Roucha hrobového.

2. Teď sem se zavřel pevně v Hrobě Krista Pána,
pokropila tělo mé ta rosa smrtedlná.
O by prošly duši mou ty krupěje jeho,
i Pot s Párou smrtedlnou z Tělíčka svatého!

3. Libě sem odpočíval, byl sem až bez sebe,
tak sem tvé Rány líbal, jakbych byl u Tebe.

O Vy Rány JEžíše, jak sem se posilnil!
jak mnoho slz rozkoše nad vámi sem vylil.

4. Já chci nyní zůstati u jeho Tělíčka,
hojně nad ním plakati: patřte na mé líčka,
jak tekou slzy lásky. O ať tvé Skonání
sktví se z mé tváře vždycky! jak budu blažený!

5. Chci se pilně dívati na Tělíčko tvoje,
ja na něm vidím státi krvavé krupěje!
O Lásko Chotě mého! tys všecky krupěje
vycedil z Těla tvého; ach kdož tak miluje!

6. On políbil mé srdce svými Rty bledými,
a obejmul mě v lásce Rukami svatými:
To moje pečeti jsou, až jej budu líbat,
a na jeho Tvář svatou v blízkosti se dívat.

50.
Mel. Když tě jedenkrát spatřím.

Kdyby se kdo po mně ptal v těla stánku,
já sem se pohřbiti dal při Beránku:
kdož mě při Těle jeho můž najíti,
a nebo vzbuditi?

2. Rač ty můj spánek milý pod stráží mít:
rač jej, můj Spasiteli! zapečetit:
ať duše tvou Krev cítí v každé době,
až mě pojmeš k sobě.

51.
Mel. O sladký Stav života ctného.

Při jeho Boku se těšiti
jest mého srdce toužení,
a jako včelička seděti,
kde Pán můj byl umučený.
Vy Ruce, v nichž Krví napsané,
mé chudobné jméno stojí,
buďtež ke mně láskou skloněné,
až mé srdce s ním se spojí.

2. A když zde budu skonávati,
přijmi mě do Srdce tvého,
tu budu s tebou rozmlouvati;
a nechám tělíčka mého
s tím v hrobě odpočívati,
aby připravené bylo,
a když se ti ráčí líbiti,
aby se s duší spojilo.

3. Dejž, ať ten čas až do skonání
bez tvé Krve nestrávíme,
ať na tvé hořké Umučení,
i na tvé Rány patříme:
at ten Hlas tvého Skonávání
naše uši vždy slyšejí,
a tvé žalostivé volání
nás zprovádí cesty všemi.

4. Mé každé ranní Požehnání
jsou tvé Rány otevřené,
v nichž jsem schráněn hned od povstání,
až zase do skonání dne:
Večer si jdi pro Požehnání,
kde Tělo Přítele mého
v chladném Hrobě bylo složený;
v tom Chrámě usnu u něho.

52.
Mel. Můj BOže, srdce ti nesu.

Myslil jsem, že sobě zvolím
plácek vší rozkoše:
protož já zůstati míním
při Těle JEžíše.

2. Tu sou došly rozvlažení
oudy i srdce mé,
jeho krupěje smrtedlný
neoschly sou na mně.

3. Zde spočívám, mám k tomu čas
právě se těšiti,
jak mohu rozkoš na věčnost
v Mukách Krista míti.

4. Já patřím na Rány jeho,
jak mu pěkně sluší,
jak jest Tělo Chotě mého
od Muk plné krásy.

5. Požívám v lásce srdečné,
co mi dal spatřiti,
nad tím budou zde i věčně
mé oči plakati.

6. Rád bych pro něj nětco konal:
On v těžké Práci byl,
kterou On v zahradě začal,
když se Krví potil.

7. On však musí blízký býti
Služebníku svému:
tak budu věčně sloužiti
Spasiteli mému.

8. Jen zdržůj hříšné srdce mé
Krví pokropený,
až budou vonět na těle
krupěje smrtedlný.

53.
Rozloučení Skladatele těchto Písní se svými milými 1751.

Mel. Když já přijdu k vnitřku srdce mého.

Spasiteli! dejž všem, jež miluji,
což netají srdce mé,
radost i zármutek pocíťuji,
žes byl umrtven pro mě:
nad tím jsem často sevřený v srdci,
a množstvíkrát plačou moje oči,
sobě rozvažujíci,
kdy tak všem bude v srdci?

2. Zdaž v tom Punktu mnoho vyhledávám?
zdaž nemám outrpnosti?
Však JEzu! Ty víš, že citedlnost mám
lidských nestatečnosti,
Ty mně můžeš to svědectví dáti,
proč tak pevně musím na tom státi,
že bych si to rád již byl
se slzami vyprosil.

3. Jsem chudý, nemohu to pochopit,
že můj Choť nejvěrnější
Smlouvu s mým srdcem ráčil učinil,
a že tak pevně drží!
stojím často a pláču radostí:
z jeho navštívení a blízkosti;
to Spasení poznávám,
který v jeho Ranách mám.

4. Jsem jistě v blízkosti Kříže jeho,
cítím to libé vání,
to já budu mít, až uzřím Jeho;
však celé vtělení
já nemohu dřivěji dojíti,
až budu ještě víc Srdci míti,
víc kteří jsou oučastní
mého Blahoslavenství.

5. Víc dotknutých Rtův, kteří líbezně
o tvém Kříži zpívají,
a kteří tu Příčinu Smrti tvé
radostně vypravují,
a jak se v Krvi ukojí srdce,
jak včelička ten med zbírajíce:
o tom by rád zpěv můj byl,
až by hlas vzhůru vstoupil.

6. Kdybych já tu radost mohl míti,
aby mně moji milí
než bych ještě od nich měl odjíti,
cele to přislíbili,
moji milí a draze vážení,
jenž jsou v Tvém Srdci zaznamenáni,
že chtějí v této částce
být mně podobné Srdce.*

7. Já sem této blažené hodiny
očekával lét mnoho,
při tom semnou známém Lidu Smlouvy;
však sem nedočkal toho,
ach! někdy se záře zasvítila,

* Sir 51,35; I Kor 7,7.

kteráž mně nad život milá byla:
kdybych to cele viděl,
ach! jakou bych Radost měl.

8. Zpíval bych Žalmy z Tónu vyššího,
až by slzy radosti
zastavily hlas zpívání mého;
to mě potkává dosti.
Však vy víte, co já vinšuji vám:
ten sprostný Pohled do JEžíše Rán,
patřit srdcem stydlivým,
však přece zrakem jasným.

9. Láskou stonat, pak se občerstvit zas,
vonět i též cítiti,
a když krásné Rány rozpálí nás,
v Krvi se ochladiti,
duše jenž toužejí každou chvíli,
by nedostatek Krve neměly,
jako dítě v nemoci
vždy po nětčem toužící.

10. Ať můžeme Tělíčku JEžíše
vždycky blízký zůstati,
Párou z Hrobu ať jest naše duše
i tělo proniknutý,
v Povětří Kříže v duchu se vznésti
skrz Krista Skonání k věčné vlasti:
bych to dočkal i spatřil,
velký Svátek bých slavil.

11. Mezi tím, Ženichu nejmilejší!
za trpělivost prosím
při čekání i při bolesti vší,
kterouž mám nad lidem mým,
až mi dáš to, zač mé srdce prosí,
zač tě žádám ve dne i též v noci,
až to všecko učiníš,
a mou žádost naplníš.

12. Já zůstávám v stálé citedlnosti
tvých Muk a hořké Smrti,
a při tvé osobní přítomnosti,
tu musím vždycky míti,
a ten Obraz, jak na Kříži za mě
vycedil si Krev svou tak laskavě;
Ty mě znáš, ó Pane můj!
já jsem chudý hříšník tvůj.

Registřík

Ach, co pod Křížem Kristovým
Ach! jak byl smutný Ježíš náš
Ach jak jest chudá dušička
Ach ty náš Ženichu nejkrásnější
Ach ty nevymluvně blízké Srdce
Aj nuž! vy srdce semnou spojené

Beránku! dej ať srdce mé
Bratrstvo, věř, že tebe miluji

Cele se třesu láskou

Dejž ať patřím dnem noci
Duch můj žádá jinam jíti

Já chci v tichosti plakati
Já k Tělu JEžíše vždy se rád
Já jdu nyní v pokoji
Já jsem láskou raněný
Já slyším včeličky
Já v Smrti Chotě mého

Již minuly bolestné hodiny
Již pominuly nyní

Kde jsme my ubozí byli
Kdyby se kdo po mně ptal
Když chci mít čistou postýlku
Když jsme již byli ztracení
Krista poslední hodiny

Mé oči patří dnem noci
Mé srdce plápolalo
Myslil jsem, že sobě zvolím

Na Horu Olivetskou
Naše smutná Melodie
Nelze zapomenout Muku Boží
Nevolejte mě teď milí moji

O by citedlnost hluboká
O by se Slzami jeho
O sprostný obchod s Ránami jeho

Pověz, Beránku věrný
Pří jeho Boku se těšiti

Rač dovolit slzám mým
Radbých tě stále líbal

Slyš, co červíčky tvoji
Spasiteli! dejž všem, jež miluji
Srdce hoří láskou

Tak sem do potu nepřišel
Teď mám, co vinšuji
To jest pravý den soboty

Vidím Duši Přítele mého
Vidím jak mu na Tváři
Vidím hořce plakati
Vtiskni tu Citedlnost tvých Bolestí
Vzhled na Smrt tvou pronikl mé srdce

Zdali jest pokropený
Zde máš mou ruku i srdce
Zde stojím a Radostí
Zpívejmež Ave Ženichu svému
Zůstávám tobě blízky

Komentář k edici barokního exulantského tisku

Český protestantský barok je „ten druhý barok“. Jeho výrazové prostředky jsou omezené jeho vnějšími možnostmi. Vzniká ve skromných exulantských komunitách v Uhrách, Lužici, Sasku či v Berlíně. Nemůže tudíž vytvářet větší projekty výtvarné ani hudební (až v poslední době byl podniknut výzkum tolerančních kostelů v Uhrách a ve Slezsku; Altová – Nešpor 2013). Zůstává omezen víceméně jen na slovo. Nejdůležitějším literárním médiem je pro ně kancionál, soubor duchovních písní. Kancionál se stává jakousi univerzální uměleckou či vlastně publikační formou, která pod formálním označením kancionálu obsahuje i katechismus i denní modlitby i reflexe dějin a mnoho jiného, co lze vyjádřit písní (Malura 2010: 53).

Kultura českých exulantů v německých zemích dlouho navazovala především na to, co vytvořila zakladatelská generace kolem Komenského a Třanovského. Nové kulturní impulsy přinesla až generace přicházející z českých zemí v průběhu první půli 18. století v důsledku nové, ostřejší vlny rekatolizace. Ústřední roli hrají v této generaci osobnosti z moravsko-slezského pomezí – Jan Liberda, Jiří Sarganek a další.

Zatímco náboženské a politické aktivity této generace českých exulantů byly církevní historií vydatně mapovány (Skalský 1911; Štěříková 1999, 2004), nad její literární tvorbou panovaly spíše zdvořilé rozpaky. J. B. Čapek se mrzel zvláště na písňovou tvorbu Jana Liberdy, že se odchyluje od „humanistické“ střízlivosti v Komenského tradici, jinak řečeno, že je příliš „barokní“ (Čapek 1948: 139–141). Václav Černý sice baroknost naopak oceňuje – ale i on vidí tvorbu Liberdovy generace jako příliš odvozenou od německých vzorů a sloužící pouhému přežití, ne už duchovnímu vývoji exulantských komunit (Černý 1996: 311, 329). Byl to teprve literární historik Jan Malura, kdo věnoval písním Liberdovy generace detailní pozornost (Malura 2004, 2010) a kdo zcela obrátil dosavadní způsob vnímání této tvorby: písně Jana Liberdy, Jiřího Sarganka a dalších exulantů 18. století, ať už jsou textově původní, přeložené, či parafrázované, znamenají zásadní přínos české kultuře právě v tom, že do ní uvádějí pietismus – toto mnohotvárné kulturní a duchovní hnutí uvnitř barokního protestantismu.

„Pietismus“ prvotně znamená „reformaci uvnitř reformace“, konkrétně uvnitř luterství, podobně jako soudobá hnutí v rámci jiných konfesních proudů barokní doby – jansenismus uvnitř katolictví či metodismus uvnitř anglikánství. Znamená úsilí o prohloubení a zniternění víry, o zapojení citovosti a představivosti do individuálního náboženského života, o osobní a intimní vztah každého

křesťana s Ježíšem. V souvislosti s tím ale pietismus přinesl do luterského prostředí, chtěně či nechtěně, i řadu „vedlejších efektů". Mimo jiné skrze mystické úvahy o podobnosti lidské bytosti s Bohem přinesl i překvapivě moderní teorie lidské sexuální identity (Beyreuther 1963). Jádrem pietismu a výchozím bodem těchto a dalších myšlenkových cest však přece jen zůstává moment individuálního náboženského prožitku, co nejživějšího zpřítomnění Ježíše Krista nejen coby „objektivního" dějinného Vykupitele, ale především coby „subjektivního" Přítele duše. Duše se s Přítelem – Ženichem sjednocuje především skrze akt kontemplace jeho pašijí, skrze pozorování a vzývání jeho paradoxně krásného mučeného těla.

Vrcholem a krajním bodem pietismu v písních je tvorba hraběte Zinzendorfa. Přesněji: hrabat Zinzendorfů. Hrabě Nicolaus Ludwig Zinzendorf (1700–1760) založil na svém panství v Horní Lužici pro exulanty z Moravy městečko Herrnhut a spolu s nimi pak komunitu Jednota bratrská čili Brüdergemeine. Zinzendorf se těší ve světovém protestantském, zvláště pak evangelikálním prostředí hluboké úctě. Je oslavován jakožto příklad vzorového obrácence podle evangelikálních modelů: bohatec, který se obrátil a věnoval všechen svůj další život Ježíši a všechno své jmění budování církve, zejména pak misionářské činnosti (Weinlick 2000). Až v posledních letech se Zinzendorfova osobnost a dílo stávají rovněž předmětem pozornosti kulturní historie a antropologie. Ta totiž v jeho spisech, a rovněž v jeho písních, shledává nejen běžný dobový pietismus, ale i radikální, ve své době ojedinělé teorie o lidské přirozenosti sub specie Božího obrazu v člověku – i naopak o podstatě Boha sub specie Božího otcovství a vtělení.

Tyto teorie přímo souvisejí s ježíšovskou mystikou. Zinzendorf, vycházeje z konceptu mystického sňatku mezi lidskou duší a Kristem, prohlásil lidskou duši za substanciálně ženskou; i naopak symbolicky „feminizoval" Ježíše. Písně a devocionální texty, produkované Zinzendorfem samým či jeho nejbližším okolím, uctívají Ježíšovu ránu v boku záplavou něžností a zdrobnělin. Co však více: Na jakýchsi svatých obrázcích, paradoxní to pietistické obdobě svatých obrázků katolických, ji zobrazují v šokující podobě, odpovídající ženskému pohlavnímu symbolu, doplňujíce ji zbožnými průpovídkami typu *In Seitenhöhlchen wohne ich*, „já bydlím v ráničce v boku" (Fogleman 2007: obrazová příloha, nestránkováno). Nevědomky tak navazují na některá zobrazení známá již ze středověku (Bartlová 2012: 266).

Na otcovo dílo navázal druhý hrabě Zinzendorf – syn Nicolause Ludwiga, Christian Renatus (1727–1752). Navázal christocentrickým zápalem; i psaním zbožných písní o Ježíšovi a jeho ráně; i rozvíjením radikálních antropologických

teorií. V komunitě církevní mládeže v Herrnhaagu, svěřené jeho vedení, se jal uvádět některé prvky erotické mystiky do rituální praxe. Co se přesně v Herrnhaagu dělo, není jasné, neboť tamní dění vzbudilo krajní pohoršení, takže hrabě zasáhl, syna přísně pokáral, komunitu v Herrnhaagu rozpustil a tamní záznamy nechal z větší části zničit.

Oficiální církevní historiografie tvrdí, že starého hraběte pohoršilo příliš frivolní a lehkomyslné nakládání s náboženskými termíny v písních a slavnostech herrnhaagské komunity (Weinlick 2000: 192–199). To se však nezdá být dostatečným důvodem – již proto, že styl oslavování „rániček v boku" zavedl sám starý hrabě. Z nejnovějších výzkumů torza pramenů vyplynulo alespoň tolik, že Christian Renatus se kupříkladu nechal sám prohlásit za „živoucí ránu Kristovu"; že tvrdil, že k němu Kristus osobně přistoupil jako Ženich; nebo že při jednom rituálu oznámil, že od nynějška jsou všichni svobodní bratři „sestrami" (Peucker 2011; Faull 2011). V každém případě šlo tedy o počínání odpovídající spíše extatickým sektám typu antických kainitů či husitských adamitů než vážnému pietismu v tradici Jednoty bratrské.

Christian Renatus Zinzendorf za několik let po rozehnání Herrnhaagu zemřel v Londýně na tuberkulózu. Tím umožnil dvojznačné pojímání své postavy v tradici své církve. Na jednu stranu se mlčelo o jeho duchovních a rituálních experimentech, na druhou stranu se slavila jeho památka coby zbožného muže, oddaného „kristovce" (viz i přezdívku „Christel") a některé jeho písně se dál tiskly v církevních kancionálech vedle písní jeho otce (Müller 1916).

Některé písně Christiana Renata Zinzendorfa pronikly i do prostředí českých exulantů. Stalo se tak díky Zachariáši Jelínkovi (1714–1763), rodáku z Počátek, užívajícím v německojazyčném prostředí i příjmení „Hirschel", tedy německého překladu slova „jelínek". Jelínek byl znám s oběma Zinzendorfy. Pro starého hraběte vykonával služby emisara – putoval například do Ruska, kde byl vězněn, či do Sedmihradska, přičemž se po cestě snažil šířit zinzendorfovské myšlenky mezi slovenskými luteránskými intelektuály v Prešporku (Szent-Iványi 1956). S mladým hrabětem poté pobyl roku 1747 v Herrnhaagu a stal se jeho nadšeným obdivovatelem. Jelínek pak do češtiny přeložil a roku 1758 v Berlíně, bez uvedení svého jména, vydal celý zpěvník písní Christiana Renata Zinzendorfa. Jak Jelínek hrdě uvedl ve svém životopise, tento zpěvník pak český sbor obnovené Jednoty bratrské v Berlíně skutečně užíval při bohoslužbách: „Nápodobně má zdejší církvička tu knížku Litanií s písničkama blaženého Christla spolu s Přídavkem kůrových a církevních písní z jeho překládání v každodenním užívání" (cit. in Štěříková 1999: 341).

Tento tisk je tedy nyní poprvé znovu vydán podle prvního a jediného vydání, jakožto mimořádně zajímavý dokument barokní pietistické religiozity, jejích extrémních poloh, jejich výrazu v žánru duchovní písně i jejího ohlasu v kruzích českých exulantů.

Jelínkův překlad nese název *Písně jednoho pravdivého Milovníka Muk Ježíšových, jehožto jediná Rozkoš a Utěšení krvavé Rány a umučené Tělo Beránkovo bylo, k Požehnanému Užívání všem, kteří Muky Boží ve Cti mají*. „Jedním pravdivým milovníkem" je míněn Christian Renatus Zinzendorf. Titul je původní, Jelínkův. Jinak je předmluva i soubor písní zkrácenou verzí překladu německého, rovněž anonymního tisku s názvem *Anhang der übrigenBrüder--Liederseit 1749* (Dodatek ostatních bratrských písní od roku 1749), datovaného 1755.

Písně „tajemného" a „kontroverzního" Christiana Renata Zinzendorfa se námětově a stylově nijak neliší od písní jeho otce, z nichž byly v exulantském prostředí rovněž některé přeloženy do češtiny pro zpěvník *Sebrání některých vzdělávatedlných písní* (1747), sestavený pro komunitu v nově založené lužické osadě Nízký-Niesky. Renatových písní je sice v Jelínkově české verzi padesát čtyři (první je bez čísla; původní německá verze má dokonce 73 písní), jako by však šlo stále o jednu a tutéž píseň. Stále znovu se tu variuje jeden základní motiv, totiž kontemplace trpícího Ježíše. Stále znovu se opakují typické zinzendorfovské formule jako „třást se láskou", stále znovu zdrobněliny jako „tělíčko", „slzičky", „včeličky" či „krupějičky": „Já chytám krupějičky Krve, / klečím při tobě, můj Choti!" (s. 19) či: „Když chci mít čistou postýlku, / jdu si do hrobu k Ježíšku." (s. 40). Jak upozornil Jan Malura – tato záliba ve zdrobnělinách na jednu stranu odpovídá poetice německého pietismu, na druhou stranu však koresponduje i se zcela analogickou zálibou české barokní lyriky, viz zejména vánoční písně Michnovy či Bridelovy (Malura 2008). Ovšem, k tomu se jako druhý pól připojují i obrazy a obraty známé z dotavadních dějin ježíšovské mystiky, jako je motiv krvavého Ženicha a jeho paradoxní krásy. Podobně se vrací motiv včel pasoucích se na ranách; motiv mystického polibku na srdce nebo na probodené nohy (nebo i paradoxní obrat, kdy srdce líbá ústa: „Ty ústa uplvaný, vás líbá srdce mé", s. 17); motiv červené a bílé, krve a vody („Tělíčko překrásné! / srdce mého žádosti, / bledé a červené / od velikých Bolestí!", s. 22) či motiv ztotožnění zpěváka-posluchače s různými biblickými postavami, zvláště s Magdalénou či s apoštolem Janem.

K pocitu monotónnosti přispívá i odkaz k nápěvům. Většina písní se má totiž zpívat na několik málo stále stejných, dobově oblíbených nápěvů:

Můj BOže, srdce ti nesu 13×
Když já přijdu k vnitřku srdce mého 11×
Hlavo plná bolesti 7×
Aj již všecko Stvoření 5×
Dobrořečmež nyní 3×
Když tě jedenkrát spatřím 3×
O sladký Stav života ctného 2×
Milost jest pěkné Slovo; Duše Kristova mne posvěť; Jezu má radosti; Když mě hříchy sužují; Ozdobiž se duše mila; To jest žádost srdce mého – 1×
(U čtyř písní není nápěv udán.)

Mezi oblíbenými nápěvy se často vyskytuje „hymna pietismu" – píseň Paula Gerhardta *O Haupt voll Blut und Wunden*, v ustáleném překladu exulanta Christiana Peška tedy *Hlavo plná bolesti*. Zatímco však původní Gerhardtova-Peškova píseň *Hlavo plná bolesti* je zaměřena prvotně na trpícího Krista samého – Zinzendorfova-Jelínkova „nekonečná píseň" kontempluje spíš kontemplující subjekt: JÁ stojím, hledím, cítím, třesu se, pláču. Moje stání, hledění, cítění, třesení a plakání je pak vlastně rozkoší: „O blažené minuty" (s. 8); „toužím každé hodiny / požívat jeho Rány" (s. 11); „v tom já také v těle mým / libou citedlnost mám" (s. 11).

Pietismus tu vskutku dochází své hranice: ne (jen) ve smyslu metafor tak odvážných, že se převracejí v nechtěné komično. Především ve smyslu obrácení pozornosti k náboženskému subjektu: To on se vlastně stává sám sobě centrem pozornosti, ba téměř centrem uctívání. Pietistické baroko se v Zinzendorfech přelamuje v pietistické rokoko, hravé a rozkošnické. Z něho pak vede cesta buď k totálnímu blouznivectví, k jakému měl nakročeno mladší Zinzendorf, od jakého starší Zinzendorf svou církev odvrátil a do jakého naopak spadají všemožné blouznivecké skupiny na sklonku 18. století, všelijaké samorostlé „víry Beránkovy", rozkvétající i v českých zemích okamžitě po vyhlášení tolerančního patentu (Nešpor 2004). Nebo vede cesta úplně na druhou stranu, k odvrhnutí celého tradičně křesťanského konceptu – k osvícenství a různým verzím moderní „nenáboženské zbožnosti". Shodou okolností tato velká hranice duchovních epoch prošla také dějinami komunity z hlediska „velkých dějin" tak dokonale bezvýznamné, marginální a zapomenuté, jakou byli čeští exulanti v půli 18. století v Berlíně.

Principy edice

Text je přepsán podle zásad příručky *Editor a text*. Ponechávány jsou všechny zvláštnosti a nepravidelnosti exulantské češtiny 18. století, zejména všechna kolísání (citedlnost × cítedlnost, sem × jsem apod.). Mírně je modernizován pravopis: w > v, au > ou, g > j, j > í, ss > š, y > i (po c, s, r), ney > nej, mně > mě (v genitivu a akuzativu). Ponechávány jsou majuskule, zvláště vzhledem k tomu, že jsou ve většině případů kladeny systematicky: co se týká Krista, je majuskulí, co člověka, minuskulí (Srdce, pokud Kristovo × srdce, pokud člověkovo, viz v písni č. 28 obrat „naše srdce tvý Srdce"); výjimky z tohoto pravidla (píseň č. 37) lze pokládat za chyby či za vliv němčiny, ale i tak jsou ponechávány. Ponechává se devoční psaní dvou majuskul ve slovech JEžíš a BOží. Ponechává se nepravidelná interpunkce (množství středníků a dvojteček), oddělují se však příklonky –li a –by.

Martin C. Putna je historik, zabývá se především studiem kultury a náboženství. Přednáší na Fakultě humanitních studií UK v Praze. Naposledy vydal knihu *Jan Kollár – Slávy dcera: Překlad a výklad Slávy dcery z panslavistického mýtu do kulturní historie* (Praha 2014). K vydání je připravena kniha *Písně pro Ježíše. Mystika, estetika a citovost v imaginaci písňových textů baroku a postbaroku* (Praha 2014) a druhý a třetí svazek komentovaného vydání *Sebraných spisů Jakuba Demla* (Praha 2014). Kontakt: mcputna@email.cz.

Použitá literatura

Altová, Blanka – Nešpor, Zdeněk R. 2013. „Architektura omezení. Středoevropské protestantské kostely v éře protireformace v komparativní perspektivě." *Lidé města* 15, 2013, 1: 87–132; 3: 469–509.

Bartlová, Milena. 2012. *Skutečná přítomnost. Středověký obraz mezi ikonou a virtuální realitou*. Praha: Argo.

Beyreuther, Gottfried. 1963. *Sexualtheorien im Pietismus*. München: A. Schubert.

Čapek, Jan Blahoslav. 1948. *Záření ducha a slova. Literární stati a studie československé*. Praha: J. R. Vilímek.

Černý, Václav. 1996. *Až do předsíně nebes. Čtrnáct studií o baroku našem i cizím*. Praha: Mladá fronta.

Faull, Katherine M. 2011. „Temporal Men and the Eternal Bridegroom. Moravan Masculinity in the Eighteenth Century." Pp. 55–80 in Katherine M. Faull (ed.): *Masculinity, Senses, Spirit*. Lewisburg: Bucknell UP.

Fogleman, Aaron Spencer. 2007. *Jesus Is Female. Moravians and Radical Religion in Early America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Malura, Jan. 2004. *Čistý plamen lásky. Výbor z písní pobělohorských exulantů ze Slezska*. Brno: Host.
Malura, Jan. 2010. *Písně pobělohorských exulantů (1670–1750)*. Praha: Academia.
Malura, Jan. 2008. „‚Sebrání některých vzdělavatedlných písní' a hymnografie české větve ochranovské jednoty." Pp. 542–557 in: Ondřej Macek (ed.): *Po vzoru Berojských. Život i víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době*. Praha: Kalich.
Müller, Joseph Th. 1916. *Hymnologisches Handbuch zum Gesangbuch der Brüdergemeine*. Herrnhut: Verlag des Vereins für Herrnhut.
Nešpor, Zdeněk R. 2004. *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis International.
Peucker, Paul. 2011. „Wives of the Lamb. Moravan Brothers and Gender around 1750." Pp. 39–54 in Katherine M. Faull (ed.): *Masculinity, Senses, Spirit*. Lewisburg: Bucknell UP.
Skalský, Gustav Adolf. 1911. *Z dějin české emigrace*. Chotěboř: Ev. matice a. v.
Szent-Iványi, Béla. 1956. „Die Herrnhuter Bewegung in der Slowakei im 18. Jahrhundert." Pp. 278–298 in Hans Holm Bielfeldt (ed.): *Deutsch-slawische Wechselseitigkeit in skrben Jahrhunderten*. Berlin: Akademie.
Štěříková, Edita. 1999. *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*. Praha: Kalich.
Štěříková, Edita. 2004. *Exulantská útočiště v Lužici a Sasku*. Praha: Kalich.
Štěříková, Edita. 2009. *Jak potůček v jezeře. Moravané v obnovené Jednotě bratrské*. Praha: Kalich.
Weinlick, John R. 2000. *Hrabě Zinzendorf*. Praha: Stefanos.

Peter Auer: *Jazyková interakce*.

Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2014, 305 s.

Autorem této knihy je dnes již velmi renomovaný německý lingvista Peter Auer (nar. 1950), jenž je zároveň jedním z předních současných sociálních vědců, kteří usilují o překonání staršího přístupu ke studiu jazyka ovlivněného zejména Ferdinandem de Saussurem. Podle tohoto švýcarského lingvisty je jazyk v podstatě izolovaným systémem, který lze studovat nezávisle na jeho uživatelích; znamená to, že mezi znakem a mluvčím není žádný vztah (jazykový systém a řeč jsou oddělené proměnné). Konkrétněji: podle této de Saussurovy představy, která začala být napadána poprvé již někdy ve dvacátých letech minulého století, by například různá výslovnost hlásky *r* mluvčími různých sociálních vrstev ve Spojených státech amerických (srov. četné práce Williama Labova) byla interpretována zřejmě jako jev, který vychází z nitra jazykového systému a na jehož podobu nemají mluvčí žádný vliv. Příznačná je v tomto smyslu metafora, s níž přišel samotný de Saussure: jazyk přirovnává k pravidlům šachové hry, jež jsou neměnná, nehybná, zatímco řeč je jako šachová partie, může mít nekonečné množství podob, je variabilní. Ale tuto variabilitu v zásadě neovlivňují aktéři (mluvčí), je determinována systémem (pravidly). Saussurovské pojetí je tedy prosté jakékoli interakce mezi jazykem a řečí, o interakci mezi jednotlivými řečovými a jinými aktéry ani nemluvě. V této recenzi se budu snažit v nutné zkratce upozornit na některé, a jak doufám, v českém kontextu zatím nepříliš známé či reflektované pojmy, přístupy, teorie, s nimiž ovšem sociální vědci v různých zemích běžně pracují nebo se jimi nechávají inspirovat.

De Saussurova ústřední idea týkající se možnosti analyzovat jazyk jako formální systém různých prvků bez ohledu na neuspořádanou dialektiku okamžité produkce a porozumění začala být zpochybňována již krátce po jeho smrti (1913), a to jak na poli lingvistiky, tak na poli sociální antropologie. V roce 1923 vyšla práce *The Meaning of Meaning*, v níž autoři Charles K. Ogden (1889–1957) a Ivor A. Richards (1893–1979) saussurovský přístup ostře napadli, když mluvili v souvislosti s ním a jeho stoupenci dokonce o „jazykové tyranii". V podstatě se ale dále saussurovskou jazykovědou nezabývali a výzkum posunuli směrem k *symbolickému interakcionismu*, který byl ovšem systematicky pojednán jako vlastní paradigma mnohem později severoamerickým sociologem Herbertem Blumerem v knize *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (1969). Hlavní Blumerova teze, podle níž lidé jednají ve vztahu k věcem na základě významu, který pro ně věci mají a tyto pak vznikají v procesu *interakce*, však již byla ve zmiňované práci přinejmenším anticipována. Pro nás je zajímavé, že na tuto skutečnost upozorňuje sám jeden z otců zakladatelů moderní sociální antropologie Bronisław Malinowski (1884–1942). V prvním *Dodatku* knihy najdeme Malinowského esej *O problému významu v primitivních jazycích*, který je jakousi etnografickou reakcí, doplněním či revizí některých stěžejních myšlenek Ogdenovy a Richardsovy knihy, zatímco o saussurovské lingvistice tady již nenajdeme ani slovo. Malinowski na základě svých bohatých zkušeností z terénního etnografického

výzkumu mezi trobriandskými domorodci dospěl k závěru, že jazyk je především způsob akce (*mode of action*), není ratifikací myšlenky (*countersign of thought*), manipulace se slovy je ritualizována a je výhradně ovlivňována společenským kontaktem (*speech in social intercourse*). Jazyk je tak ve své podstatě pevně zakotven v kultuře svých mluvčích a nemůže být pochopen bez neustálého poukazování na širší kontexty slovního výrazu. Malinowski pak na základě toho formuloval nový typ lingvistického užití, který nazval fatickým společenstvím nebo fatickou komunikací (*phatic communion*), která je základním typem tohoto užití. Slova v takovémto typu společenství podle Malinowského primárně neprodukují význam, jejich dosah je především sociální. Jazyk se tak jeví nikoli jako nástroj přemýšlení, ale jako způsob činnosti. Jinými slovy: lidé mezi sebou nekomunikují převážně proto, aby si sdělovali významy, ale zejména kvůli navázání a udržování kontaktu (blíže k Malinowského koncepci jazyka a jejímu srovnání s Wittgensteinovou filosofií jazyka srov. E. Gellner: *Jazyk a samota. Wittgenstein, Malinowski a habsburské dilema*. CDK, Brno 2003). Malinowski tuto svou hlavní tezi zřejmě zamýšlel aplikovat i na moderní společnosti, jelikož tvrdil, že pouze v některých specializovaných případech v civilizovaných společnostech je jazyk užíván i k tomu, aby koncipoval a vyjadřoval myšlenky, čímž měl patrně na mysli různá vědecká pojednání, filosofické disputace a podobně. Ačkoli dnes víme, že Malinowského chápání funkcí jazyka bylo příliš úzce vymezené a později značně modifikované (v Auerově antologii reflektované a rozšířené Romanem Jakobsonem), lze ho považovat za pionýrský počin v tom smyslu, že nejspíš jako první sociální vědec poukázal na širší význam jazyka či přesněji lidské komunikace v každodenním životě a je proto oprávněně považován také za jednoho ze zakladatelů moderní lingvistické antropologie a výzkumů v oblasti jazykové interakce.

Malinowskému jsem věnoval více pozornosti především proto, že Auer ho ve své knize opomíjí, ačkoli v úvodu nastiňuje limity svého výběru a Malinowského přínos pro zkoumání jazykové interakce nezpochybňuje, podobně jako například příspěvky Jürgena Habermase, Gregoryho Batesona a některých dalších. Jejich přínos pro výzkum jazykové interakce nicméně klade níže než význam těch, které do svého textu nakonec vybral. Není účelem této recenze zpochybňovat výběr autorů, ten je vždy nutně subjektivní, ani se analyticky zabývat všemi dvaadvaceti texty „klasiků“, ale spíše upozornit na některé zajímavé přesahy zejména na půdu sociální antropologie a na jejich, podle mého názoru, obohacující, ač často polemiku vyvolávající, ovlivňování.

Sérii svých esejů o autorech zabývajících se jazykovou interakcí a jednáním (v knize jsou oba pojmy více méně synonymní) začíná Auer kapitolou nazvanou Komunikace, v níž rozebírá komunikační modely, s nimiž přišel severoamerický matematik Claude Elwood Shannon (1916–2001). Ten sice není v českém sociálněvědním prostředí příliš známý, avšak jeho *matematická teorie komunikace* z konce čtyřicátých let měla alespoň v počátcích velký význam. Otevřela totiž hlubší interdisciplinární spolupráci mezi informatiky, antropology, psychiatry, odborníky na neverbální komunikaci a v padesátých a šedesátých letech ovlivnila také lingvistiku. Zároveň můžeme najít určitou

vývojovou linii mezi behavioristickou psychologií jazyka, tímto matematickým komunikačním modelem a kognitivním přístupem. Spojení mezi nimi je ovšem spíše implicitní a do určité míry patrně náhodné. To, co je určitým způsobem spojuje, je jejich společná orientace na mluvčího, avšak každý z těchto přístupů ho vnímá odlišně, respektive s jiným akcentem. Raný behavioristický přístup reprezentovaný Leonardem Bloomfieldem (1887–1949) je založen na významu jazykové formy, která je definována jako situace, v níž mluvčí jazykovou formu vysloví, a reakce, kterou to vyvolá v posluchači. Shannonův model pokládá zprávu za jakousi mentální entitu, která je uložena v hlavě mluvčího jako hotová a takto je vysílána k posluchači, na němž je zcela nezávislá. Naproti tomu se později objevila kognitivní teorie, s níž přišli Dan Sperber a Deirdre Wilsonová (v práci *Relevance. Communication and Cognition*. Blackwell, Oxford 1986) a která je v podstatě možným kompromisem mezi oběma předcházejícími modely. Zatímco v behavioristickém přístupu je více méně stejný důraz kladen na mluvčího i posluchače, v matematickém modelu je rozhodující podíl vysílače (mluvčího). Zprávy jsou podle něj po jazykové stránce již vytvořeny a posluchač je tak může přesně dekódovat. Kognitivní teorie relevance (*relevance theory*) naproti tomu předpokládá větší či menší míru aktivity posluchače. Ten se s redundantností a neurčitostí (entropií) informací poskytovaných mluvčím vypořádává tak, že v něm relevantní informace vyvolá změnu, která je nepředvídatelná, a tudíž založená na konkrétním kontextu. Posluchač tak v podstatě neustále aktivuje svou pozornost a selektivně reaguje na informace vycházející od mluvčího, jehož role je tak oproti dvěma předcházejícím modelům slabší nebo méně důležitá a jejichž význam se neustále mění. Ačkoli s komunikačním modelem Clauda Shannona dnes ti, kteří se zabývají interakcí, nepracují, má přinejmenším zásluhy na otevření mezioborové spolupráce, která v dalších desetiletích vedla k novým a přesnějším teoriím v oblasti jazykového jednání i sociální interakce v širším slova smyslu.

Zjevný přesah do antropologického myšlení najdeme rovněž u Romana Jakobsona (1896–1982). Jeho vliv na formování strukturalismu v podání Clauda Lévi-Strausse je dobře známý, ačkoli z ruských členů Pražského lingvistického kroužku měl na jeho metodu největší vliv Nikolaj Trubeckoj (1890–1938), kterému Auer ani překladatelé příliš pozornosti nevěnovali. Auer se pochopitelně věnuje především stručnému rozboru šesti funkcí jazyka, z nichž jednu (fatickou) převzal od Malinowského, ale výrazně ji zredukoval a spojil ji pouze s kanálem; fatické jsou tedy pouze ty znaky, které zajišťují pozornost adresáta a mají vliv na jeho chování. Řadí sem ale i tzv. *small talk* (v překladu označovaný jako „povídání jen tak“), což je vlastně fatická funkce jazyka v původním Malinowského chápání tohoto způsobu komunikace. Jak známo, fatická funkce jazyka nebyla v Jakobsonově pojetí zdaleka nejdůležitější. Tou byla funkce *poetická*, pro niž je charakteristické sdělení vztahující se samo k sobě. Tuto funkci pak zkoumali empiricky při svých terénních výzkumech někteří představitelé tzv. *etnografie komunikace*, kteří byli ostatně školeni jak v kulturní antropologii, tak v lingvistice (v Auerově výběru je zastupuje její asi nejznámější představitel Dell Hymes, jehož pojem *performance* byl a je terénními etnografy a lingvistickými antropology pečlivě studován).

Jedním z nich je emeritní profesor antropologie a lingvistiky z University of Texas v Austinu Joel Sherzer. Ten v rámci svých etnografických výzkumů mezi panamskými Kuny studoval Jakobsonovo časté naléhání na těsnou souvislost mezi gramatikou a poezií (třebaže závěrečná bibliografie je neobyčejně rozsáhlá, jeho práce o poezii gramatiky a gramatice poezie z roku 1968 překvapivě chybí). Sherzer toto spojení nazývá poetizací gramatiky (*poeticization of grammar*), podle níž mají gramatické prvky (například sufixy) v určitých pozicích významnou roli přesahující jejich čistě strukturální charakter. Změní-li se například kunský sufix *–mai* na *–nai*, může mít silný, nebo dokonce rozhodující sémantický efekt v magickém jazyce, při různých písních, rituálních pokřicích a jiných řečových situacích. Je však třeba alespoň velmi stručně uvést, že Sherzer byl částečně inspirován také jiným lingvistou, totiž Émilem Benvenistem (1902–1976), jehož pojem výpověď (*énonciation*) Auer v knize rozebírá v páté kapitole. Základní charakteristika Sherzerovy inspirace Benvenistem snad vyplývá z kontextové závislosti jazykových znaků, jak jsem výše letmo naznačil.

Velký interdisciplinární rozsah a přesah má nepochybně řada prací Michaila Bachtina (1895–1975), kromě vlastní lingvistiky a literární vědy také do sémiotiky, filosofie či historické a kulturní antropologie (o bachtinovských inspiracích v postmoderní etnografii srov. studii Františka Vrhela v *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica* 7/1991, s. 99–114). Sociální vědci nejčastěji pracují s bachtinovskými pojmy, jako je *intertextualita* (tento pojem je sice do Auerovy knihy zařazen, jeho formulace je ale připisována francouzské sémiotičce Julii Kristevě), *polyfonie*, *heteroglosie* či *dialog*. V antropologii byly všechny tyto pojmy více využívány přibližně od osmdesátých let, od chvíle, kdy se část antropologické obce začala také více věnovat antropologické praxi, tj. *etnografii*, jejíž nedílnou součástí je psaní a je tudíž také jedním (zvláštním) literárním žánrem. Tento přístup můžeme zároveň chápat jako určitou sebereflexi antropologie spočívající v uvědomování si spornosti politických, mocenských a literárních aspektů v mnoha etnografických zprávách (srov. James Clifford – George E. Marcus: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley 1986). James Clifford opírá svou kritiku etnografických reprezentací o Bachtinovo rozlišení mezi monologem a dialogem (před Cliffordem však již s těmito pojmy v antropologii více pracoval kupříkladu Dennis Tedlock) a tvrdí, že terénní etnografové (například Clifford Geertz, abych alespoň zmínil dalšího sociálního vědce, který má v recenzované knize svou kapitolu) přes veškeré dovolávání se aktérské perspektivy postupují monologicky, tzn. že „čtou kulturu aktérům přes rameno“. Třebaže Cliffordovým ideálem je *dialogické paradigma*, ani toto nemůže být realizováno bezvýhradně, například proto, že informanti zpravidla již nezasahují do editorských úprav etnografa. Jednou z možných podob aktérské dialogičnosti (etnograf vs. informant) je možný posun směrem k polyfonii, který může spočívat například v odlišném chápání etnografického textu různými čtenáři nebo ve zkoumání intertextuálních vztahů s jinými texty. Etnografické, cestopisné, publicistické a jiné texty jsou tak, a v tom snad spočívá jeden z Bachtinových

odkazů, vřazeny do širšího literárního dialogu, v jehož rámci jsou různými způsoby („mnoha hlasy“) interpretovány a dekódovány. Nicméně budiž dodáno, že Bachtinem inspirované Cliffordovo dialogické pojetí etnografického výzkumu bylo záhy kritizováno a vyvolalo poměrně ostrou polemiku prezentovanou na stránkách renomovaného časopisu *Current Anthropology* (podrobněji např. Michal Tošner: „Dialog a heteroglosie: příklad James Clifford.” Pp. 18–27 in L. Lenk – M. Svoboda, eds.: *Argonauti za obzorem Západu*. V. Králová, Plzeň 2005).

Zabýval jsem se v této recenzi spíše méně známými inspiračními přesahy do sociální a kulturní antropologie či etnografie a některých jiných sociálněvědních oborů, jelikož se domnívám, že pojmy jako *jednání* (v knize spojované s Maxem Weberem), *kultura* (Clifford Geertz), *diskurz* (Michel Foucault) nebo *jazykový trh* (Pierre Bourdieu) jsou dnes českému poučenému čtenáři již natolik známé, že by bylo poněkud nošením dříví do lesa obšírněji se jim na tomto místě věnovat. Jejich přínos pro řadu disciplín je, myslím, nezpochybnitelný. Nicméně i v jiných kapitolách knihy (Schützova *každodennost*, Goffmanův *řád interakce*, Gumperzova *kontextualizace* aj.) najdeme řadu inspirativních momentů, s nimiž jako sociální antropologové, sociologové, etologové či historici pracujeme, ale jejichž bližší rozbor by byl již nad možnosti recenze této vskutku interdisciplinární knihy. Právě v důrazu na interdisciplinární interakci, mezioborovou spolupráci a možnosti podnícení hlubšího mezioborového výzkumu v českém kontextu, jak si v doslovu přejí překladatelé, spatřuji největší přínos knihy Petera Auera, s jehož přístupem ke studiu jazyka se mohou nyní, díky velkému úsilí Jiřího Nekvapila a jeho spolupracovníků (Petr Kaderka, Marek Nekula, Vít Dovalil, Ivo Vasiljev a Marián Sloboda), poprvé seznámit i čeští čtenáři.

Marek Halbich

Marek Skovajsa: *Struktury významu. Kultura a jednání v současné sociální teorii.*

Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2013, 221 s.

Marka Skovajsu nejspíše není potřeba detailně představovat, je proděkanem pro vědu na Fakultě humanitních studií Karlovy univerzity v Praze a bývalým dlouholetým šéfredaktorem *Sociologického časopisu/Czech Sociological Review* v českém a anglickém vydání. Je autorem množství publikací s širokou paletou témat, jako je transformace ve střední Evropě, politická kultura, ekonomická kultura, zdravotnictví, občanská společnost a v posledních letech také sociální teorie. Touto syntézou Skovajsa potvrdil svoji pozici mezi předními teoretiky sociálních věd v České republice.

Struktury významu podávají rozpravu o tom, jak vytvořit model vysvětlující logiku fungování společnosti. Aby byl tento model správný (jak autor naznačuje od samého začátku), je nutné zvážit, co považujeme za správnou úlohu kultury. K tomu je potřeba definovat nejen samotnou kulturu a její strukturu, ale i vliv materiálních či sociálních kultur na společnost a relativní váhu těchto dvou typů faktorů. Žádoucí je dle Skovajsy model, který bude uznávat vliv obou dvou, na sobě částečně

nezávislých elementů; model, který by z žádného z těchto prvků neudělal vedlejší produkt toho druhého. Jde o distancování se od materialistických, obvykle marxistických a postmarxistických teorií, které mají v sociálních vědách posledních deseti let značný vliv. Tyto teorie obvykle vysvětlují kulturu jako výsledek sociálních struktur a jevů. Zde je však člověk chápan jako ten, jenž tvoří smysl a interpretuje svět, který kolem něj existuje a ve kterém vidí symboly a smysly. Skovajsova metoda je přitom veskrze klasická. Kriticky analyzuje teorie velkých autorů sociálních věd, které si postupně vybudovaly svoji vlastní pozici. Proto zařazuje elementy jejich teorií do různých klasifikací a rámců, jako například do funkcionalismu, neofunkcionalismu, realismu, kulturalismu, objektivismu, hermeneutiky, fenomenologie, intencionalismu, konstitutivismu, konstruktivismu, strukturalismu, materialismu, interakcionismu, interpretativismu a dalších.

V první kapitole, která se věnuje Jeffreymu Alexanderovi, je představen nejen autor, ale i otázky, které budou Skovajsu provázet celou knihou. Jedná se o nejvýznamnější inspiraci pro celou knihu. Alexander je autorem silného programu, který je nazýván kulturní sociologií. Jedná se o uznání relativní autonomie kultury (a kulturní autonomní struktury) v sociálních logikách. Navazuje tu na Parsonse a jeho funkcionalismus. Jde také o autora, který má hermeneutický aspekt, ovlivněný Cliffordem Geertzem (kultura jako systém významů – *system of meanings*), což vede ke koncepci kulturní logiky, která není jen logikou syntaktickou. Marek Skovajsa však ukazuje rovněž nespokojenost a problémy s Alexandrovou teorií, která podle něj neumožňuje zachytit vztah kulturního systému a jednání s druhými.

Další kapitolu Skovajsa věnuje úvahám o tom, zda je tou správnou cestou použití teorií Anthonyho Giddense, anebo Talcotta Parsonse. Přivádí jej to k otázkám po autonomii jednání vzhledem ke kultuře (včetně otázky vztahu aktéra, aktérství – jak je překládán termín *agency* – a kultury). Odpověď, ale i nové otázky a zamyšlení jsou konstruovány ve spojení s jinou dvojicí autorů, Margaret Archerovou a Williamem Sewellem. Nejvíce prostoru (až dvě kapitoly z pěti) však Skovajsa věnuje knize Pierra Bourdieua. Je to proto, že Bourdieuovy pozice jsou Alexanderovi nejvzdálenější, zabývá se kulturou, jednáním a sociálními strukturami a zároveň se těší velkému uznání. Tento autor uspořádal svůj model kolem objektivistického pojetí struktury a habitu. Dle Skovajsy má však Bourdieu nevyřešené vztahy mezi teorií praxe a tím, čemu říká teorie objektivních struktur. Jeho obvyklé upřednostňování vysvětlování objektivních struktur před pohledem aktérů vede k pokusu o syntézu mezi fenomenologií a objektivistickým přístupem, která je ovšem nepodařená, selhala. Skovajsa přitom věnuje pozornost konkrétní aplikaci Bourdieuovy obecné teorie na kulturní pole, a i když svůj výklad ukončuje pomocí trochu jiné argumentační linie, dostává se k podobným závěrům jako Bourdieu.

V poslední kapitole a v závěru knihy se Marek Skovajsa snaží nabídnout náčrt syntetického modelu vztahu kultury a jednání; opírá se přitom o koncept intencionality a je inspirován Habermasem. Jde mu o propojení objektivního přístupu a subjektivního pojmu, a to prostřednictvím „objektivizací subjektivního smyslu

jednání“. Tento model je neslučitelný s jakýmkoliv druhem determinismu. Kultura je tehdy definována jako „struktura významu“ – vztahová „strukturace významových prvků, ... pouze v záblesku subjektivního uvědomění“ (s. 192). Dá se říci, že cestou k porozumění kultuře a společnosti je podle Skovajsy využití interpretativismu.

Kniha je ambiciózní, sofistikovaná a celkově podařená, i když je občas psána až příliš složitým jazykem. Je koncipována spíše pro odborníky, kteří se příslušnými teoretickými otázkami zabývají. Cenné je také to, že oživuje zásadní otázky věd o člověku, to znamená pokus o překonání opozice subjektivního a objektivního, kulturního a materiálního, konkrétního a obecného, autonomního a ovlivňujícího. Přesto však četba místy zanechává určitou pachuť, a to kvůli nedostatkům u několika otázek. Mezi jinými jde například o otázku vědomí a nevědomí aktérů – autor se zabývá jen vědomým jednáním aktérů, neboť sám přiznává, že by se obojí do knihy nevešlo. Nevědomé jednání, anebo nejasná hranice mezi vědomou a nevědomou strategií se mi však zdají být pro četbu Bourdieua zcela zásadní. Odlišně chápány jsou také antropologické aspekty jako rituály a jejich vliv u Alexandera, jakož i v celém teoretizování ohledně autonomie struktury, neboť tam existuje důležitá platforma porozumění mezi objektivistickými, subjektivistickými a intersubjektivistickými přístupy. Tyto otázky by snad mohly být předmětem budoucích Skovajsových úvah.

Nicolas Maslowski

Ian Hacking: *Sociálna konštrukcia – ale čoho? Čo je a čo nie je sociálnou konštrukciou.*

Kalligram, Bratislava 2006, 354 s.

Jak napovídá název knihy, hlavním tématem úvah jejího autora, současného kanadského filosofa, je téma sociální konstrukce, konkrétně otázka, co je a co není sociální konstrukcí. Filosoficky důsledný způsob traktování problému dává čtenáři možnost pochopit širší souvislosti a nevyřčené předpoklady myšlenky sociálního konstruktivismu, teorie, jež se po vydání Bergerovy a Luckmannovy knihy *Sociální konstrukce reality* (1966, česky CDK Brno 1999) stala jedním z nejvlivnějších způsobů uvažování o skutečnosti, pochopitelně zejména v sociologii.

Kniha sestává z osmi kapitol, jež jsou upravenými verzemi samostatně publikovaných článků nebo proslovených přednášek. Autor tedy nepodává systematický výklad tématu, spíše jej představuje z různých úhlů pohledu; na velmi různorodých příkladech z oblastí, jako je vývoj zbraní, výzkum dolomitu nebo psaní o týrání a zneužívání dětí, ukazuje možnosti a meze myšlenky sociálního konstruktivismu. Obecně se Hackingova kritika konstrukcionismu, jak nejčastěji nazývá teorie vedené myšlenkou, že v posledku cokoli můžeme chápat jako produkt lidských sociálních aktivit, týká absence reflexe v uplatňování takového teoretického přístupu ke zkoumanému. Tato nekritičnost se projevuje jednak určitým druhem myšlenkového diletantismu, jednak ideologizací poznání. Společným jmenovatelem těchto dvou výtek je nakonec poukázání na nevědeckost konstrukcionismu.

Konkrétně autor některé konstrukcionisty usvědčuje z nerozlišování mezi našimi koncepty (pojmy, typy, idejemi, klasifikacemi) a věcmi, které jsou jimi uchopovány, pojmenovávány a klasifikovány – tedy poznávány. Konstrukcionisté mají tendenci plynule přejít od pojmu a označení k objektu a to je metodicky nefér. Hacking se v této věci vyjadřuje jasně: to, co může být výsledkem sociální konstrukce, jsou „ideje", ne věci. To nicméně nevylučuje, že mezi klasifikujícím označením („typem") a věcí nedochází k interakci; platí to pochopitelně pouze pro lidské „objekty", které mají vědomí a mohou ve svém sebeporozumění a jednání reflektovat svou přináležitost k určitému typu, mohou své jednání tomuto typu přizpůsobovat. Svým jednáním mohou ovšem zase přispět k předefinování typu – tuto zpětnou vazbu mezi osobou a její klasifikací (homosexuál, schizofrenik...) nazývá autor *lopingovým efektem*.

Druhá skupina kritických postřehů na adresu konstrukcionismu se týká jeho motivace, kterou nemusí být čiré poznání, ale angažování se pro věc: „Velmi často jsou středobodem zájmu konstrukcionistů otázky moci a řízení. Cílem demaskování je vysvobodit utlačované, ukázat, jak se kategorie poznání využívají v mocenských vztazích" (s. 93; citace překládám do češtiny). Tuto věc dobře známe z některých prací z oblasti gender studies (k tomu viz Stanislav Komárek: *Muž jako evoluční inovace? Eseje o maskulinitě, její etologii, životních strategiích a proměnách*. Academia, Praha 2012). Postupem konstrukcionismu není vždy vyvracení vědeckých omylů s cílem dosáhnout poznání, ale demaskování stávajících poznatků o té které věci. Demaskována je jejich mimoteoretická funkce, kterou je v posledku zaručení kulturní autority vědy.

Ve třetí kapitole (A co přírodní vědy?) autor navrhuje tři kritéria, podle kterých můžeme určitý přístup ke skutečnosti pokládat za konstrukcionistický. (1.) *Náhodnost*. Konstrukcionisté budou tvrdit, že vývoj vědy, například fyziky, je *de facto* náhodný: fyzika se mohla ubírat i jinou cestou, než je její současná podoba, a tato hypotetická alternativní fyzika by byla co do svých výsledků stejně úspěšná (otázka je, co je kritériem vědecké úspěšnosti); (2.) *Nominalismus*. Hackingova myšlenka, že téma sociální konstrukce ve vědě je verzí středověkého sporu mezi nominalismem a realismem, je podle našeho mínění vlastním jádrem referované knihy, zároveň toto srovnání, jak naznačujeme níže, vyvolává otázky. Konstrukcionismus je moderním nominalismem. Svět nemá žádnou inherentní strukturu, kterou bychom v něm prostě nalézali, poznáváme skrze reprezentace, které si o něm sami vytváříme. Opačný názor (ekvivalent středověkého realismu), který autor nazývá *inherentní strukturismus*, naopak tvrdí, že svět, jak se nám jeví, má vnitřní strukturu a úkolem vědy je tuto strukturu objevit; (3.) *Vysvětlení stability*. Podle konstrukcionismu je stabilita vědeckých názorů alespoň částečně dána vnějšími důvody – sociálními faktory, zájmy, sítěmi – a nikoli prostě charakterem, „kvalitou" poznání samotného.

Přijmeme-li tuto optiku soupeření dvou vědeckých přístupů ke skutečnosti (náhodnost vs. nutnost, nominalismus vs. inherentní strukturismus, vnější důvody stability vědy vs. vědě inherentní důvody stability), ocitneme se v bludném kruhu vzájemného obviňování z nevědeckosti.

Konstrukcionistická snaha usvědčit „realistickou“ vědu z ideologičnosti – smyslem poznání není ono samo, ale podepření mocensko-institucionální struktury, ve které zavedená věda zaujímá výsadní postavení vyplývající z představy, že objevuje vnitřní uspořádání věcí – je, jak ukazuje autor, vlastně sama známkou jisté „ideologie“ nebo prostě neteoretické motivace poznání. Autor se oběma krajním polohám vyhýbá, a přestože hovoří kriticky o přeceňování myšlenky sociální konstrukce, když podle výše zmíněných kritérií testuje sám sebe, ocitá se zhruba uprostřed mezi oběma extrémy.

Už jsem naznačil, že Hacking pracuje poměrně volně s pojmy realismus a nominalismus, když konstrukcionismus chápe jako moderní verzi nominalismu. Ve středověkém sporu o universalia šlo o ontologický status obecných pojmů, universalií. Realismus chápal obecné pojmy jako ve světě skutečně existující entity, nominalismus je pokládal za (pouhá) pojmenování, shrnující název třídy podobných konkrétních věcí, jimž jediným přisuzoval skutečné bytí. Kanadský filosof pak o nominalismu (konstrukcionismu) například říká: „*fakta* vytvářejí lidé v procesu sociální interakce se světem a zasahováním do jeho záležitostí; ... formy poznání se vytvářejí v mikrosociologickém procesu“ (s. 254; kurzíva JB). Kritickou pozornost si tu zaslouží minimálně dvě věci: za prvé, lze jednoduše zaměňovat *fakt* a *obecný pojem*? Stěhovavost některých druhů ptáků je jistě fakt, ale je to pojem? Za druhé, ve středověkém sporu nominalismu s realismem šlo, jak bylo řečeno, o ontologický status obecných pojmů: zda samostatně a skutečně existují. Hacking tu ale řeší problém epistemologický (gnozeologický); jeho výklad o sociální konstrukci můžeme chápat jako odpověď na obecnou otázku, jak poznáváme; anebo úžeji – je-li naše poznání vždy určitým tříděním, klasifikací – jak vznikají a jaké vlastnosti mají tyto klasifikace.

Tyto nejasnosti, které jsou možná způsobeny snahou o zjednodušení a čtivost textu (nemáme před sebou systematický výklad, traktát, ale sadu esejů se společným tématem, ze kterých autor vystupuje jako duchaplný glosátor aktuálního dění nejen ve vědě), by neměly překrýt hlavní přínos knihy. Tím je dekonstruující a nedogmatický přístup k tématu, které od svého uvedení do intelektuálního světa před bezmála padesáti lety často plnilo spíš funkci nálepky – podobně třeba jako *postmoderna* –, která zainteresované dělila na stoupence a odpůrce, ale u které se natolik rozmlžilo povědomí o tom, co vlastně označuje, že se pod ni nakonec vešlo ledasco. Tento kritický, leč nikoli odsuzující pohled na téma je podmíněn autorovým rozkročením mezi filosofií (epistemologií), sociologií vědění a kognitivní vědou. Pro sociology může být kniha pobídkou ke kritické reflexi vlastních metod a přístupů, pro filosofy může být inspirativní to, jak Hacking tradičně filosofické otázky, například otázku pojmu *pojem*, řeší i s odkazem na znalosti sociologie vědění nebo kognitivní vědy.

Ve filosofii si obecné pojmy asociujeme s něčím neměnným, věčným, abstraktním a hodnotově neutrálním, autor si naopak všímá změny a jisté dynamiky ve vytváření pojmů (Dobovými podmíněnostmi myšlení a jeho proměnami se samozřejmě zabývá i filosofie; nejvýznamněji patrně francouzská epistemologie druhé poloviny 20. století – Foucault, Bachelard, Canguilhem.

Z českých filosofů se této otázce věnovali například Miroslav Petříček nebo Zdeněk Vašíček). Poukazuje k sociálním, kulturním a historickým podmínkám vytváření pojmů a vědění vůbec a sleduje to, co bychom mohli nazvat distribucí vědění: „jak se hranice poznání formují pod vlivem orientace aktuálního poznání“ (s. 244). Filosofie tradičně chápe poznávání jako aktivitu, která má smysl sama v sobě (poznání pro poznání), autor si naopak všímá rozličných mimoteoretických motivů rozšiřování hranic poznání. V 7. kapitole (Kameny) ukazuje, že i taková věc jako *dolomit* je částečně „nutná“ a částečně „konstruovaná“. Například v tom smyslu, že jeho objev a výzkum byl alespoň částečně motivován zištnými důvody – zájmem o ropu. Jiný příklad intervence společenské poptávky (kulturně-sociálního kontextu) do podoby a rozsahu vědeckého poznání přináší 6. kapitola (Výzkum a vývoj zbraní). Vojenské využití výsledků výzkumu stálo v pozadí řady výzkumných programů, které příslušná ministerstva nejen iniciovala, ale samozřejmě také financovala. Dodejme, že i současný akademický a vědecký provoz může sloužit jako dobrý příklad takového vytváření poznatků, jež je alespoň částečně určováno vnějšími činiteli: do jaké míry ovlivňuje grantová politika to, co, jak a proč bude zkoumáno?

Jan Brabec

Šárka Havlíčková Kysová: *Hastábhinaja. Gesta rukou v tradičním divadelním umění Indie*.

Masarykova univerzita, Brno 2013, 236 s.

Je překvapivé, že fascinující svět indického divadla a tance dosud přilákal tak málo českých autorů, kteří by čtenářům zprostředkovali alespoň malou část z této bohaté a pestré tradice. Až dosud mohl český čtenář sáhnout jen po jediné knize, publikaci nazvané *Pod praporem krále nebes. Divadlo v Indii*, vydané v roce 1987 v nakladatelství Odeon v pečlivé redakci Miloslava Žiliny. Jejími autory byli dva vysoce erudovaní badatelé: indolog Dušan Zbavitel a teatroložka Dana Kalvodová. Tato spolupráce se ukázala jako velmi šťastná, a přestože jde o popularizační práci, jejímž cílem bylo představit dějiny klasického staroindického divadla i nejrůznější současné regionální divadelní formy, včetně lidových, podařilo se autorům vytvořit čtivý a informačně nesmírně bohatý text, který se právem řadí k tomu nejlepšímu, co česká indologie dvacátého století zájemcům o indickou kulturu nabídla.

Publikace Šárky Havlíčkové Kysové je tedy teprve druhou původní českou knihou, jež se zabývá indickým divadlem a tancem. Od výše uvedené práce Dany Kalvodové a Dušana Zbavitele se liší ve všech myslitelných ohledech. Především má jít o práci úzce odbornou, a nikoli popularizační, neboť tato kniha je ve skutečnosti vydanou disertační prací, kterou autorka obhájila v roce 2010 na Katedře divadelních studií Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. S tím souvisí i druhá zásadní odlišnost: nejde o nějaký přehledový či do široka

rozkročený text, nýbrž o úzce zaměřenou studii, zkoumající jediný prvek indického divadla a tance, totiž gesta rukou (*mudry*). Nečekaným a nemilým rozdílem oproti knize *Pod praporem krále nebes* je skutečnost, že *Hastábhinaja* je prací veskrze nepovedenou. Bylo by jistě nespravedlivé poměřovat dílo začínající badatelky s textem vyzrálých autorů, nicméně i při vědomí, že jde vlastně o školní práci, musím žel hned úvodem recenze konstatovat, že tato kniha neměla v dané podobě vyjít.

Než však ukáži, proč tomu tak je, je třeba recenzovanou knihu alespoň krátce představit. Ve stručném Úvodu (s. 11–14) je shrnut obsah knihy a zejména je tu formulován hlavní cíl celé práce, kterým je „popsat principy, jimiž je komunikace prostřednictvím *muder* v oblasti divadelního umění realizována". Formulována tu je i klíčová badatelská otázka, totiž „zda lze systém muder označit za svébytný jazykový systém" (s. 13). První kapitola Tradiční formy indického divadelního umění a jejich výrazové prostředky (s. 15–30) přináší základní kontextové informace o zkoumané látce a představuje některé zdroje poznatků o *mudrách*, jak textové, tak v živých tanečních a divadelních formách. Následující kapitola Gesta rukou v odlišných kontextech (s. 31–40) podává tradiční přehled složek staroindického herectví, zabývá se terminologickou otázkou pojmů užívaných pro gesta rukou (*mudra* a *hasta*) a konečně se věnuje i užití *muder* v jiném než divadelním a tanečním prostředí, totiž v náboženství a zdravovědě. Po těchto úvodních kapitolách následuje samotné jádro práce, kapitoly třetí a čtvrtá. Kapitola Gesta rukou v divadelní tradici (s. 41–88) opět představuje některé příručky obsahující pojednání o *mudrách* i jihoindické taneční a divadelní formy, v nichž se *mudry* užívají; dále ukazuje systém notace *muder* v dnešních manuálech, terminologii *muder* a popisuje způsob, jak *mudry* vyjadřují svůj zamýšlený význam. Čtvrtá kapitola Komunikace prostřednictvím muder – lingvistické aspekty; vyjadřování vyšších významových celků, základy gramatiky (s. 89–119) zkoumá onu ústřední otázku celé práce, tedy zda lze užití *muder* považovat za svébytný jazykový systém. Konečně závěrečná kapitola Možnosti teoretických závěrů (s. 121–145) zasazuje zkoumané téma do různých diskursů západního badatelského světa (sémiotika, divadelní antropologie a orientalismus). Následuje kratičký Závěr (s. 147–148), který je však spíše souhrnem celé práce, a řada příloh (s. 151–217; slovníček pojmů, tabulky zobrazení *muder* a jejich významů; fotografické sekvence *muder* a další doplňující fotografie). Nechybí pochopitelně bibliografie (s. 219–227) a rejstřík (s. 229–233).

Na první pohled publikace působí jako standardní a solidní vědecká práce (koneckonců po seznámení se s jejím obsahem a letmém prolistování jsem se na její četbu těšil). Avšak ponoří-li se do knihy hlouběji kdokoli alespoň základně obeznámený s touto tematikou, velmi záhy zjistí, že jde o text značně povrchní, nepromyšlený, neříkající nic nového a navíc neuměle napsaný. Jak k tomu mohlo dojít? Stručně řečeno, autorka jednak nemá odbornou ani jazykovou výbavu na to, aby mohla zvolené téma zpracovat způsobem, který by byl objevný a přínosný, a jednak nedokáže zmapovat stav bádání v oblasti, jíž se zabývá.

Pozastavme se nejprve u prvního problému, tedy zda Šárka Kysová Havlíčková vůbec mohla toto téma pomocí zvolených metod zpracovat tak, aby výsledek splňoval

nároky kladené na disertační práce, tedy aby přinášel původní a nové poznatky. Aby z výzkumu tohoto tématu bylo možné získat hodnotné výsledky, je třeba skutečně postupovat cestou, kterou zvolila i autorka, totiž kombinovat různé metody: textovou analýzu primárních pramenů pojednávajících o gestech rukou, studium živých tanečních a divadelních forem, v nichž se *mudry* užívají, a konečně antropologický výzkum mezi samotnými herci a tanečníky. Každý z těchto přístupů klade na badatele nemalé nároky a jejich kombinace pak nároky už opravdu mimořádně vysoké. A těm autorka žel nedostává. V čem konkrétně?

Pokud jde o analýzu textových zdrojů, je pochopitelně třeba ovládat jazyky, v nichž jsou sepsané, tedy především sanskrt a dále starou malajálamštinu, v níž jsou složeny nepostradatelné manuály, které si v uměleckých rodinách herci předávali a které se dosud užívají. Autorka sice uvádí, že překlady ze sanskrtu jsou její vlastní (pozn. 35 na s. 25), ale z řady míst je zjevné, že tento jazyk příliš neovládá (např. z pozn. 86 na s. 47, kde řeší otázku varírující délky jednoho termínu v textech; nebo z pozn. 54 na s. 32, kde slovesnému kořenu *ní-* připisuje mylné významy). Snad dokáže pracovat s bilingvou, nicméně naprostou většinu termínů přebírá z anglických překladů textů, což pochopitelně vede k podstatným významovým posunům, nezřídka značně zatemňujícím původní smysl (marně jsem například přemýšlel, jak může *mudra súčjásja* mít význam „transparent“ (s. 156), až pohled do sanskrtského originálu ukázal, že jde o vlajku, *patáká*; občas zůstaly stopy angličtiny přímo v textu: „lotus“ místo „lotos“ na s. 157).

Skutečnost, že autorka pracuje s anglickými překlady textů, není pro výsledek ještě tak fatální, mnohem horší je, že jí jsou jazykově nepřístupné zásadní sanskrtské texty k tématu. Základním a nejstarším dochovaným dílem k teorii i praxi staroindického divadla a tance je Bharatova *Nátjašástra* (ta byla několikrát přeložena do angličtiny). Jde o text velmi obtížný, obsahující množství nesnadno srozumitelných technických termínů a místy téměř nepochopitelný. To není v Indii nijak neobvyklá situace, v podobných případech bývá k takovýmto textům k dispozici bohatá komentátorová literatura. I k *Nátjašástře* existovala řada sanskrtských komentářů, nicméně dochoval se jen jediný, zato však vynikající: *Abhinavabhárati*. Jeho autorem je patrně vůbec největší indický myslitel všech dob, kašmírský učenec Abhinavagupta, který žil na přelomu 10. a 11. století. Ačkoli Abhinavagupta nebyl primárně divadelním teoretikem, nýbrž především tantrikem, jeho komentář je natolik zásadní, že v badatelském světě je zcela nemyslitelné zabývat se jakoukoli částí *Nátjašástry* bez současného studia tohoto komentáře. Nezastírám, že rozhodně nejde o snadný text, protože Abhinavaguptovi slouží *Nátjašástra* jen jako dílčí pomůcka v jeho ambiciózním a myšlenkově geniálním, leč nesmírně náročném projektu, v němž jsou estetické prožitky zapojeny do tantrické cesty ke konečnému vysvobození. K hlubšímu porozumění *Abhinavabhárati* je tedy třeba znát ostatní Abhinavaguptovy texty, což je samozřejmě obrovské sousto; ostatně není náhoda, že tento text dosud jako celek nebyl přeložen do žádného světového jazyka. Nicméně i při základním seznámení se s tímto komentářem by autorka zjistila, že řeší otázky, které si klade i ona: zda jsou gesta rukou jazykem, jak a proč nesou určitý význam, jak se skládají do vět, jakou

úlohu v nich má estetická stránka a tak dále. Jinými slovy, téma recenzované knihy bylo do značné míry vyřešeno před tisíci lety. To jistě neznamená, že se na ně nelze podívat i z jiných zorných úhlů a se znalostí dalšího vývoje, avšak pominout přitom tento klíčový text zkrátka nejde.

Vedle *Nátjašástry* a jejího komentáře máme k tomuto tématu desítky dalších sanskrtských pojednání (a komentářů k nim), z nichž ta nejdůležitější byla vydána tiskem a jsou tedy dobře dostupná (mnohá však dosud zůstávají v rukopisech). Autorka však pracuje jen se dvěma dalšími texty (*Hastalakšanadípiká* a *Abhinajadarpana*), jež byly přeloženy do angličtiny, a pomíjí ostatní bohatou textovou tradici, která pochopitelně zachycuje vývoj gest rukou a patří tedy k základnímu zdroji poznatků o *mudrách*. Tato neschopnost pracovat s primárními texty vede k tomu, že si autorka klade zcela zbytečné otázky, které pak v průběhu své práce „řeší". Dobrým příkladem je terminologický „problém", zda jsou dva sanskrtské pojmy, které se pro gesta rukou používají (*mudra* a *hasta*), synonymické, či nikoli. Otázka je položena v kapitole 2.2 nazvané přímo Hasta a mudra, kde se dozvíme, že tato slova „jsou někdy chápána jako synonyma" (s. 34), ale že chápat tato slova synonymicky „není zcela vhodné zejména proto, že právě díky vnímání rozdílů v jejich významu lze do značné míry vystihnout podstatu fungování symbolické řeči rukou" (ibid.). Následuje seznam slovníkových významů těchto pojmů (doprovozený těžko pochopitelnou větou: „je nutné využívat např. sanskrtsko-anglických slovníků, jejichž počet i kvalita naopak umožňují hlubší poznání staroindické literatury a porozumění mnohdy komplikovaným významům sanskrtských textů"), abychom se hned na další straně dozvěděli, že „[v] našem pojednání máme možnosti rozlišování mezi těmito dvěma slovy neustále na paměti, ale v souladu s indickou praxí je používáme rovněž synonymicky" (s. 35). K tématu se pak autorka vrací v kapitole 4.9 Hasta versus mudra – jedna možná teorie, kde nejprve tlumočí vysvětlení jednoho z tanečníků (*hasta* je základní gesto, *mudra* pak jeho rozvinuté vyjádření; s. 117), hned poté však cituje opačný názor jiného učitele: „Když jsme se na názor na tuto problematiku zeptali Gópála Vénua, měl mnohem prostší vysvětlení. Oba výrazy vnímal spíše jako synonyma a připustil, že užití jednoho či druhého může mít souvislost s oblastí (v zeměpisném smyslu), kde se výraz užívá. V Kérale se tak podle Vénua více používá výraz mudra. Naopak v bharatanátjam jsme se při spolupráci s tanečnicí Bhaktí (*sic!*) Dévi setkávali téměř výhradně s výrazem hasta" (s. 118). To však autorku zjevně neuspokojuje, takže nakonec konstatuje, že „[r]ozlišení mudra a hasta má teoretický potenciál a zejména pro západní badatele se může jevit jako z tohoto hlediska výhodné." Ponechám-li stranou to, že se nakonec nedozvíme, jakou pozici autorka zastává (tedy krom toho, že ono rozlišování podle ní v sobě skrývá jistý „potenciál"), pak podstatné je, že toto rozlišování není „výhodné", nýbrž zbytečné a nesmyslné. Řešení celého tohoto „problému" je velmi prosté, stačilo by se podívat na textovou historii obou pojmů a mít základní znalosti z náboženských dějin této oblasti. Pro gesta rukou se v teoretických pojednáních o divadle a tanci užívá zhruba až do 11. století výhradně termínu *hasta*. Pojem *mudra* ve významu gesto pochází z úplně jiného prostředí, totiž tantrického,

kde gesta rukou hrála klíčovou roli v rituálu, zejména iniciačním. V Kérale došlo k tomu, že se nejvyšší bráhmanská vrstva silně tantrizovala a zejména chrámový rituál byl (a je) v podstatě tantrický. Součástí chrámového rituálu byl i tanec *kúdijáttam* (který autorka zkoumá), takže přirozeně i jeho terminologie přejala některé pojmy z tantrismu. V Kérale tedy převládl termín *mudra*, zatímco v Tamilnádu, kde k této tantrizaci nedošlo, se užívá původní pojem *hasta*. Gópál Vénu měl pravdu.

Druhá metoda výzkumu Šárky Havlíčkové Kysové spočívala ve studiu dvou odlišných živých jihoindických tanečních a divadelních forem: kéralského *kúdijáttam* (a příbuzného *kathakali*) a tamilského *bharatanátjam*, přičemž ale jasný důraz byl kladen na *kúdijáttam*. V tomto žánru se předvádějí klasická staroindická dramata, jejichž jazykem je sanskrt a různé prákrty, při inscenaci jsou některé pasáže přetlumočeny v jazyce manipravalam (o němž kupodivu v celé knize nepadne řeč), vedle toho na jevišti občas zazní improvizované vstupy v moderní malajálamštině. Chce-li tedy někdo tuto živou formu studovat, musí pochopitelně uvedené jazyky ovládat. Vedle této jazykové výbavy je třeba mít dostatečné znalosti z hinduistické mytologie a náboženských reálií, neboť tato témata jsou obsahem předváděných her. Tyto znalosti však autorce prokazatelně scházejí. Nemá smysl zde vršit jednotlivé doklady, za všechny zmiňme jediný výmluvný příklad. Význam *mudry simhamukha* je v tanci *bharatanátjam* podle jednoho z anglických manuálů mimo jiné „homa nebo yagna“ (s. 163). K tomu autorka přičinila vysvětlující poznámku: „Homa nebo také sóma; yagna, případně yagya, yadnya či yajna. Jde o hinduistické (případně buddhistické nebo džinistické) rituální obětiny, mající kořeny již ve védských náboženských obřadech.“ *Hóma* je označení pro rituál libace do ohně bohům, s obětinou zvanou *sóma* toto slovo nesouvisí (možná autorka někde zahlédla, že védská *sóma* se ve staroíránštině nazývala *haoma*, a omylem si pak toto slovo spojila s termínem *hóma*?), slovo *jadžňa* je označení védské oběti obecně (jde tedy o něco širší termín). Rozhodně to tedy nejsou „rituální obětiny“.

Konečně třetí metoda bádání Šárky Havlíčkové Kysové by se dala nazvat sociálněantropologickou: setkává se s umělci, vyptává se jich, tlumočí jejich odpovědi, snaží se pracovat „v terénu“. Podobný antropologický výzkum je nesamozřejmá a náročná činnost. Aby badatel získal věrohodné výsledky a použitelná data pro své bádání, musí vědět, jak na to. Avšak i zde autorka selhává. Ptá se, ale neví si rady s odlišnými odpověďmi (nemá vypracovaná kritéria, jak je posuzovat, a cesty, jak je ověřovat), nemá od umělců a jejich odpovědí žádný odstup. Výsledkem je, že po celou knihu nám zprostředkovává ustálený autonarativ daných tradic, který není schopna kriticky vyhodnotit. Dobře je to vidět na neustálém zdůrazňování starobylosti tradičního tance a divadla. Je samozřejmě notoricky známou vlastností Indů (a žel i mnohých indických badatelů) snažit se u všeho prokázat co největší stáří. V tomto případě je odrazovým můstkem *Nátjašástra* (tedy pro ty soudnější), takže se v knize opakovaně mluví o dvoutisíciletém vývoji (s. 22, 23, 24, 41, 46, 48). Teprve v samotném závěru knihy v kapitole 5.3.3 nazvané ‚Sebeprezentace‘ dnešního tradičního indického divadla se v případě *kúdijáttam* autorka nad touto otázkou explicitně pozastavuje.

V případě *bharatanátjam* však zjevně předpokládá nepřetržitý vývoj starý nejméně dva tisíce let, neboť ho považuje za „přímou tradici *Nátjašástry*“ (s. 22, 48). To je nedoložitelná spekulace, v Indii žel běžně rozšířená. Na metodologickou naivitu takovéhoto přístupu (zde máme asi dva tisíce let starý text, popisující *mudry*; tu máme tisíc let staré chrámové reliéfy s tanečnicemi a *mudrami*; před sebou máme současný *bharatanátjam* s *mudrami*; takže *bharatanátjam* je nejméně tak starý jako *Nátjašástra*) upozorňovala již v osmdesátých letech minulého století vynikající indická znalkyně této látky Kapila Vatsyayan. Ačkoli je autorka přesvědčena, že „[h]istorie bharatanátjam je ve srovnání s některými dalšími indickými formami poměrně dobře známá“ (s. 22), není tomu tak. Nicméně alespoň tolik víme, že tento tanec se zformoval za panování telugských *nájaků* v Tamilnádu na přelomu 16. a 17. století a k jeho úpadku začalo docházet od poloviny 19. století v důsledku modernizačních snah v tamilské společnosti. Chrámové tanečnice *dévadási* totiž současně působily jako konkubíny svých zámožných patronů (nebyly to tedy přísně vzato „chrámové prostitutky“, jak se často uvádí), což bylo trnem v oku západně vzdělaným hinduistickým elitám společnosti. Definitivní rána tradičnímu *bharatanátjam* však přišla až se vznikem nezávislé Indie, když byla hned roku 1947 instituce *dévadási* zakázána. Moderní revivalisté tohoto tance se tedy vcelku pochopitelně snaží hledat jeho kořeny v šerém dávnověku a současně zamlčet jeho spojení s odsuzovanou praxí konkubínských *dévadási*.

Uveďme však ještě jeden doklad onoho nekritického přijímání pohledu samotných aktérů, k němuž je ale třeba podat malý historický exkurs. *Kúdijáttam* bylo po staletí pouze součástí chrámového rituálu, představení bylo určeno božstvu, jemuž byl chrám zasvěcen, a herci náleželi ke dvěma vysokým bráhmanským kastám. V letech 1936–47 však došlo v kéralském hinduismu k revoluční změně: rozhodnutím vládců byl přístup do chrámů umožněn i nízkokastovním a bezkastovním hinduistům. Tato událost měla pro *kúdijáttam* téměř fatální důsledky: naprostá většina hereckých rodin se rozhodla tohoto povolání zanechat (nebudou přeci předkládat bohu svou obětinu za přítomnosti kastovně neadekvátních diváků) a divadlo ztratilo své obvyklé sponzory. Výsledkem byl praktický zánik skutečné původní formy představení (po mnoha desetiletích se jedno tradiční padesátihodinové představení odehrálo až v roce 2008, a to jen díky tomu, že bylo celé zaplacené z projektu Hebrejské univerzity, kde probíhá rozsáhlý a mnohaletý výzkum této divadelní tradice). Nicméně živá tradice určitým – byť výrazně proměněným – způsobem pokračuje, neboť *kúdijáttam* se chopili lidé z nebráhmanských kast. A zde se dostáváme k tomu podstatnému. Hlavní informátor Šárky Havlíčkové Kysové patří k těmto nízkokastovním hercům, takže jeho prezentace onoho procesu tomu pochopitelně odpovídá. Autorka jeho pohled přijímá (s. 52–53) a jde dokonce tak daleko, že skutečnost, že tito herci nesmějí odehrát představení v chrámu, nýbrž pouze mimo něj, nazývá „chrámově-komunitním snobismem“ (s. 53). To je velmi necitlivé označení, prokazující navíc neporozumění danému prostředí.

V úvodu recenze jsem konstatoval, že druhou příčinou, proč je tato kniha tak nepovedená, je skutečnost, že autorka si nedokázala zmapovat stav bádání. Jinými

slovy, nemá vůbec ponětí, co světová věda k danému tématu dosud přinesla. Zřejmě nemá smysl spekulovat o tom, jak je vůbec možné, že student na úrovni postgraduálního studia nedokáže vypracovat rešerši k tématu své disertace. Sekundární literatura, s níž autorka pracuje, je zcela nahodilý výběr titulů, a to převážně indické provenience. Z bibliografie se zdá vyplývat, že – s výjimkou jednoho amerického teatrologa – se tímto tématem na Západě nikdo nezabývá. Opak je pravdou. Pokud jde o *Nátjašástru*, nátjašástrovou literaturu obecně, dějiny staroindického divadla a podobně, je zde silná a výtečná francouzská badatelská tradice, na jejímž počátku stojí Sylvain Lévi a jeho *Le Théâtre Indien* (vydaná již v roce 1890, nicméně dodnes nepostradatelná práce) a kterou dnes nese především Lyne Bansat-Boudonová. Ta je mimo jiné autorkou monumentální studie k *Nátjašástře* (*Poétique du Théâtre indien*) a řady dalších zásadních prací. Jednou z předností této autorky je její dobrá znalost Abhinavaguptových textů (a to nejen *Abhinavabháratí*). Přímo *mudrami* v *kúdijáttam* a *kathakali* se již řadu let zabývá Eva Szily; publikovala na toto téma řadu článků a napsala o něm i svou disertaci. Druhá silná tradice bádání je německá. Zde činí zejména Heike Oberlinová, která je autorkou (tehdy ještě pod dívčím jménem Moserová) zřejmě vůbec nejdůkladnější práce ke *kúdijáttam* (vyšla v roce 2008) a jež veřejně dala k dispozici aktualizovanou, téměř šedesátistránkovou bibliografii k tomuto tématu. Skvělá je též disertace Biliany Müllerové *Die Struktur der Handgesten im indischen Tanz nach dem Natya-Sastra des Bharata* z roku 2008, snadno dostupná v repozitáři Deutsche digitale Bibliothek. Tak bychom mohli pokračovat (včetně titulů v angličtině, a to i od dobrých indických badatelů). Je zkrátka zjevné, že všechna témata, jimiž se Šárka Havlíčková Kysová ve své práci zabývá, jsou zajímavě, fundovaně a důkladně zpracována, takže ač se autorka snaží v čtenářích vzbudit dojem, že objevuje nové věci (a sama je o tom patrně přesvědčena), není tomu tak.

Nejde-li tedy o odbornou práci, snad by mohla tato kniha plnit alespoň funkci popularizujícího a čtivého seznámení s daným tématem, avšak ani těmto nárokům nedostává. Není v ní snad stránka, kde by nebyla nějaká věcná či formální chyba, pracuje s množstvím nijak nedoložených předpokladů, řada názvů kapitol a podkapitol vůbec nekoresponduje se skutečným obsahem, informace jsou v knize špatně distribuovány a zejména v úvodních kapitolách se mnoho údajů několikrát opakuje, argumenty nejsou logicky vystavěny, a to ponechávám stranou formální stránku knihy, která je jedním slovem zoufalá (desítky chyb v přepisech ze sanskrtu, zmatené a nesjednocené bibliografické údaje, v seznamu sekundární literatury je kdo ví proč řada primárních textů, několik knih citovaných v poznámkách v bibliografii vůbec není a podobně). Opravdu důkladná recenze, která by se chtěla vypořádat s alespoň největšími jednotlivými nedostatky, by musela být mnohonásobně delší.

Výsledný pocit po přečtení této knihy je údiv a lítost. Údiv proto, že nechápu, jak mohla v univerzitním prostředí vzniknout takováto práce, respektive jak mohl vůbec někdo připustit volbu tohoto tématu, když muselo být zjevné, že doktorandka k jeho kvalitnímu zpracování zkrátka nemá dostatečnou výbavu. Disertace byla obhájena, dokonce prošla recenzním řízením a byla vydána tiskem (a to v rámci projektu

GA ČR „Český divadelní strukturalismus: souvislosti a potenciál“, což je pro mě další záhada). Lítost pociťuji nad zmarněnou energií, kterou Šárka Havlíčková Kysová na tuto práci vynaložila. Ač se pochopitelně v této recenzi kritika snáší na její hlavu, není tak zcela oprávněná. Je totiž jasné, že autorka je do tohoto tématu zapálená, věnuje se mu již nějakou dobu a má pro něj silnou osobní motivaci. Kdyby při svém doktorském studiu měla lépe vybrané téma (více teatrologicky zaměřené, což je její odborná kvalifikace), a především skutečně zasvěcené vedení, patrně by nemusel být výsledkem takovýto samorostlý amatérský pokus o odbornou práci.

Lubomír Ondračka

Piotr Oszczanowski: *Pomnik chrześcijańskiego rycerza. Nagrobek Melchiora von Redern we Frýdlancie – opus vitae Gerharda Hendrika z Amsterdamu.*

Ośrodek Kultury i Sztuki + Universytet Wrocławski, Wrocław 2013, 326 s.

Českého čtenáře může zaujmout a v mnohém překvapit knížka polského historika umění Piotra Oszczanowského, která vyšla v nákladu 500 kusů na konci minulého roku ve Vratislavi. Úvod k ní napsali ředitel Střediska kultury a umění ve Vratislavi Piotr Borkowski a český historik umění Ivo Kořán i farář kostela Nalezení Svatého Kříže ve Frýdlantě na Liberecku Vít Audy. Kniha je zlomkem disertační práce Piotra Oszczanowského z roku 2002, ve které zpracoval život a dílo původem amsterdamského řezbáře Gerharda Hendrika (1559–1615), který působil téměř třicet let ve slezské Vratislavi. Je to v pořadí již třetí Oszcianowského kniha o tvorbě tohoto umělce. V roce 2007 vydal ve Vratislavi knihu *Casus Żórawiny. Kościół Trójcy Świętej w Żórawinie okolo 1600 roku* a v roce 2012 knihu *Złoty medalion oprawiony czterema diamentami. Rzeźby Gerharda Hendrika z Amsterdamu z początku XVII wieku w Oleśnicy*. K tisku se připravuje kniha o dílech, která jsou připisována vratislavské dílně Gerharda Hendrika.

Docent Oszczanowski (*1965) je v současné době ředitelem Národního muzea ve Vratislavi, působí také v Ústavu dějin umění vratislavské univerzity, zabývá se uměním doby renesance, manýrismu a reformace. Podílel se na řadě evropských výzkumných projektů a opakovaně spolupracoval i se svými kolegy v České republice. Zájem o dílo vratislavského sochaře Hendrika ho přivedl do Frýdlantu v Čechách, kde se zachoval náhrobek, který Hendrik vytvořil na objednávku vdovy po vratislavském rodákovi, svobodném pánovi a polním maršálovi Melchiorovi z Redernu (1555–1600), Kateřiny, rozené Šlikové (?1564–1617). Redernům patřila v Čechách panství Frýdlant a Liberec. Poprvé o tomto díle Oszczanowski v Čechách referoval v roce 1999 na kolokviu v Ústí nad Labem a jeho příspěvek je otištěn ve sborníku *Renesanční sochařství a malířství v severozápadních Čechách* (Albis international, Ústí nad Labem 2001, s. 139–189). Kromě tohoto tématu ho však v Čechách zajímá i umění doby Rudolfa II. Do bulletinu Centra pro výzkum umění a kultury doby Rudolfa II., který vydal Ústav dějin umění AV ČR

v Praze v roce 2001 (eds. Lubomír Konečný, Beket Bukovinská), přispěl článkem o Slezanech na dvoře Rudolfa II. Jeho zájem o slezsko-české umělecké a kulturní kontakty jej přivedl i ke spolupráci na přípravě publikace o umění baroka, *Slezsko. Perla v České koruně*, kterou v roce 2007 vydala Národní galerie v Praze. V knize o pomníku křesťanského rytíře Oszczanowski českým čtenářům poprvé předkládá tak obsáhlý popis a výklad pozoruhodného manýristického uměleckého díla z Frýdlantu v Čechách, o kterém možná do této doby vůbec neslyšeli ani je neviděli. Jak dosvědčuje disertační práce českého historika Milana Svobody (* 1972) *Redernové v Čechách. Nalézání zapomenutých příběhů 16. a 17. věku* (Togga, Praha 2011), nebylo redernovské téma v historiografii a dějinách umění dosud příliš frekventované a uvedené do širšího historického vědomí. Svoboda i Oszczanowski se mu však věnují soustavně a dlouhodobě, každý z pohledu svého oboru, generačního rámce a se vzájemným respektem.

Kniha Piotra Oszczanowského je příkladnou ukázkou využití čistě uměleckohistorického přístupu k dílu v kontextu místa a doby. Na základě znalosti písemných i obrazových pramenů, přehledu dosavadního zpracování a s využitím praktické ikonografické metody Oszczanowski popisuje a interpretuje frýdlantský náhrobek v širším kontextu umělcovy činnosti v Dolním Slezsku a hledá inspirační vlivy, vzory a analogie nejen v evropské sochařské tvorbě, ale také v dobové grafice. V úvodu charakterizuje náhrobek jako typ a stručně popisuje jeho současný stav, věnuje pozornost jeho vizuálním i textovým složkám (s. 19–26). Dále se zabývá otázkou autorství ve světle pramenů i odborného diskursu. Upozorňuje také na v té době ve Slezsku neobvyklou formu sebeprosazování autora náhrobku s tím, že vydal ve Vratislavi a ve Zhořelci tiskem vlastní *Krátký popis velkolepého pomníku i náhrobku* (s. 27–29). Z tohoto tisku také vyplývá, jak Oszczanowski uvádí, že Hendrik na náhrobku pracoval od roku 1605 do roku 1610 a v té době nepřijal žádnou jinou větší zakázku (s. 37). Jediným dalším zachovaným a pramenně doloženým dílem Gerharda Hendrika je kazatelna z bývalého zámeckého kostela v Olešnici (Oels v Dolním Slezsku) z roku 1605 – dnes v bazilice minor sv. Jana Evangelisty tamtéž. Hendrik se narodil a vyučil v Amsterdamu, znal umění Itálie, cestoval po Evropě a třicet let měl dílnu ve slezské Vratislavi. Značnou pozornost Oszczanowski věnuje osobě Kateřiny z Redernu, která byla objednavatelkou manželova mauzolea a náhrobku. Program osobní i rodové reprezentace při této příležitosti Oszczanowski rekonstruuje pomocí písemných a obrazových pramenů a na základě analýzy a interpretací nápisů a ikonografických prvků náhrobku. Vysokou sumu (40 000 tolarů), kterou Kateřina za pět let práce na náhrobku sochaři zaplatila, pak Oszczanowski srovnává s dobovými platy úředníků a umělců a také s cenami použitých materiálů. V závěru páté kapitoly poznamenává, že „s jistotou můžeme ověřit ceny materiálů, ale jak fundátorka ocenila talent umělce, kterému zakázku svěřila, zůstane bez odpovědi“ (s. 48).

S pomocí textů a vyobrazení ze starších monografií a uměleckohistorických topografií a také zachovaného dřevěného modelu z roku 1837 rekonstruuje Oszczanowski historii frýdlantského pomníku a vyvrací informaci uvedenou ve slovníku (Jane Turner, ed.: *The Dictionary of Art*, 1996,

s. 137), že se dochoval pouze fragment původního díla (s. 53–54). Stěžejními částmi Oszczanowskéo jsou sedmá až jedenáctá kapitola: Analýza struktury náhrobku (s. 56–100), Řezba celofigurálních plastik (s. 101–140), Řezba polofigurálních plastik a reliéfů (s. 141–190), Ornamenty a ornamentální motivy (s. 191–203) a Materiál řezeb a jejich barevnost (s. 204–208). Autor krok za krokem systematicky analyzuje a interpretuje náhrobek a jeho architektonickou plastiku i sochařskou výzdobu v architektonickém rámci mauzolea, srovnává ho s obdobnými dobovými náhrobky v evangelických chrámech (ve Wertheimu, Pforzheimu, Baden-Badenu, Olešnici, na Oravském hradě a v Bratislavě), ale i s funerální plastikou katolickou (s náhrobkem Gian Giacoma Medici v Miláně a náhrobky Habsburků v Hofkirche v Innsbrucku a Národním muzeu del Prado v Madridu). Vlastní „rodokmen" náhrobku Melchiora Rederna pak Oszczanowski konstruuje v souvislosti s pronikáním vlivu benátské sepulkrální plastiky do Hendrikovy tvorby a zároveň i do vkusu objednavatelů v Čechách. Sochařské provedení figury Melchiorova syna Kryštofa a manželky Kateřiny na frýdlantském náhrobku pak typologicky srovnává s Hendrikovými figurálními plastikami v Olešnici a stylově je charakterizuje jako renesanční, ovšem jejich gesta a teatrální pózy už vidí jako znamení nové epochy. Předpokládá i využití grafických předloh (s. 105). Původ snahy zobrazit figury v realistickém objemu a lidském měřítku hledá také ve starší slezské sochařské tradici 16. století, se kterou se mohl Hendrik seznámit ve Vratislavi a v Olešnici.

V sochařském zobrazení Rederna, zejména ve volbě pózy a atributů, vycházel podle Oszczanowského Hendrik z reprezentačních podobizen vládců – bojovníků. V té souvislosti se zmiňuje o *Kunstubuchu* Wendela Dieterlina a *Chronologii* ... Hieronyma Ortelia a také o portrétu Filipa II. od Pierra Balthasara z roku 1590 (s. 106–107). V provedení starozákonních proroků spatřuje Oszczanowski také *manierę* Hendrika a opět hledá jejich předlohy v dobové grafice (s. 115–124). Figuru Vzkříšeného Krista z Melchiorova náhrobku odvozuje od sochy Krista na baldachýnu kazatelny v zámeckém kostele v Olešnici nebo z grafických listů Maartena de Vos a pokládá si otázku, jak v tomto případě došlo k deformaci michelangelovského kánonu a co je podstatou Hendrikovy stylizace. Uvažuje, že tvůrce Redernova pomníku mohl poznat přímo práce Michelangela nebo některých jeho pokračovatelů, kteří rozvíjeli jeho formální řešení. Domnívá se, že to byl pravděpodobně kontakt s dílem Giambologni v kostele Nejsvětější Trojice v Žorawinie (Rothsürben v Dolním Slezsku). Práce Giambologni podle Oszczanowského připomínají i figury dvou andělů, které drží klenoty Redernova erbu, jež získal v roce 1599 od císaře Rudolfa II. Ke komparaci andílků pak Oszczanowski využívá i další obrazový materiál původem z Itálie, z Vídně či Augsburgu. V reliéfech Redernova náhrobku si Oszczanowski všímá figur dvou pokořených a spoutaných Turků na podstavci a sleduje evropskou tradici i významy v zobrazování Turků a otroků v 16. a 17. století (s. 141–164). Dalším tématem, které Oszczanowski v souvislosti s reliéfy na náhrobku sleduje, jsou bitevní scény, které, jak píše, už od antiky mají své místo v náhrobní plastice a objevují se hojně na náhrobcích panovníků

a šlechticů (s. 165–180). Předposledním sledovaným tématem náhrobku jsou personifikace Víry a Naděje. Na pomníku se zachoval pouze reliéf anděla personifikujícího Naději – jeho protějškem byl podle vyobrazení z roku 1880 anděl představující Víru. Obdobné umístění měly tyto personifikace i na triumfálních oblucích, jak Oszczanowski dokládá reprodukcemi grafických listů vydávaných na počest habsburských panovníků v 16. a 17. století (s. 180–182).

V závěru popisu a interpretace Redernova náhrobku se Oszczanowski zabývá heraldikou i uměleckým provedením rodového erbu (s. 183–184). Podrobně analyzuje také ornamentální motivy v architektuře náhrobku, jejichž uplatnění sleduje nejen v rámci Hendrikovy tvorby ve Slezsku, ale také v širším dobovém evropském kontextu (ornament boltcový, rozvilinový, rolwerkový, šperkový, grotesku i kandelábr, rostlinné i válečné motivy, andělské hlavy, lví i ženské masky, motiv lvích tlap, vavřínových listů, liliových květů a šišek; s. 191–203). Oszczanowski se věnuje i důležitému aspektu Hendrikovy sochařské tvorby, a sice jeho snaze tvůrčím způsobem využít v jediném díle různé materiály – a tedy i schopnosti užívat různé technologie. Z pramenů zjistil, že odléval kov a zlatil ho v ohni, v ohni zlatil i měděné odlitky, pracoval s červeným, zeleným i bílým mramorem, zeleným jaspisem a bílým alabastrem. Na frýdlantském náhrobku použil materiály dovezené z velké dálky, například červený český mramor ze Slivence, ze kterého jsou postavy Turků a některé architektonické prvky náhrobku, zelený slezský mramor z Księginice Wielkie (Großkniegnit v Dolním Slezsku) použil na dříky sloupů, vedle bílého frýdlantského kamene z nedaleké Raspenavy se v náhrobku uplatnil i jasně zelený mramor z Anglie a bílý alabastr ze Lvova. Sochy byly původně zdobené mosazí, zlatem, pozlaceným stříbrem, měděným plechem a drahými kameny. Jak Oszczanowski zdůrazňuje, původní barevnost Redernova pomníku rozhodně přispěla k lepší čitelnosti díla, byla velice expresivní a umocněná účinky dopadajícího světla.

V závěrečném shrnutí příznačně uvedeném titulem Mezi epochami Oszczanowski charakterizuje strukturu náhrobku jako ještě středověkou, vycházející z tradice oltářních triptychů, avšak jeho architekturu už vidí jako divadelní scénu *theatrum*, v němž jsou již zřejmé novověké reprezentace doby manýrismu, například hrdost a nedostatek pokory, absolutistické pojetí smyslu světské moci i triumfu stavovské převahy, bohatství a nádhery. Všímá si i toho, jak jsou v programu výzdoby náboženské motivy minimalizovány a starozákonní proroci jsou více *exemply* dokonalých bojovníků a zosobněním rytířských ctností než vzorem zbožnosti. Kristus je zobrazen spíše jako triumfátor a nikoli už jen jako Syn Boží. V celém programu je podle něj méně didaktické soteriologie a více víry v moc, sílu a skutečnost Boží. Mnoho z těchto výše popsaných funkcí již podle Oszczanowského předznamenává epochu baroku. V celém díle je také zřetelná konfesijní ambivalence, tedy nedostatek těch prvků, které by jednoznačně umožňovaly určit, zda je to náhrobek protestanta, nebo katolíka – vše je zaměřeno k reprezentaci dobrého bojovníka. V této souvislosti Oszczanowski uvádí, že v době vzniku monumentu byla oblíbená idea představit hrdinu jako *Miles Christianus* podle Pavlova listu Efezským (Ef 6,10–17)

a traktátu Erasma Rotterdamského *Enchridion militis Christiani* i učení neostoicismu; v osobě Rederna byla tato idea dokonale ztělesněna.

Promyšlenou strukturu knihy dotváří v textu logicky umístěná obrazová dokumentace a obsáhlá obrazová příloha v jejím závěru. Bohatý seznam pramenů a literatury dokládá hloubku a šíři autorova záběru. Anglické i české resumé poskytne základní přehled i těm, kteří nebudou mít trpělivost poznat, že polština nám nemusí být tak vzdálená.

Blanka Altová

Jana Nosková – Jana Čermáková (eds.): *„Měla jsem moc krásné dětství." Vzpomínky německých obyvatel Brna na dětství a mládí ve 20. až 40. letech 20. století.*

Etnologický ústav AV ČR + Statutární město Brno + Archiv města Brna, Brno 2013, 705 s.

Vydání rozhovorů s „brněnskými Němci" (žijícími v Brně a v různých místech v Německu i Švýcarsku), jejich vzpomínek na dobové události, dětství a mládí v Brně v meziválečné a válečné době vyplňuje v oblasti orální historie dosavadní mezeru v etnologické literatuře. Zasloužily se o to Jana Nosková, pracovnice brněnského pracoviště Etnologického ústavu AV ČR Praha, a Jana Čermáková, pracovnice Archivu města Brna. Publikaci připravily v česko-německé verzi, což ocení čeští i němečtí čtenáři. Kniha vychází jako supplementum sborníku *Brno v minulosti a dnes* (č. 17) a dostalo se jí tak poměrně omezeného nákladu (400 ks), který zjevně neodpovídá potenciálnímu zájmu odborné i širší čtenářské veřejnosti. Svědčí o tom i úspěšné prezentace knihy v Brně a v Mnichově a sluší se také uvést, že v anketě České národopisné společnosti v roce 2014 byla kniha hodnocena jako nejvýznamnější oborový publikační počin za rok 2013.

V první části více než 700stránkové publikace nastínila Jana Nosková historickou charakteristiku postavení německých obyvatel Brna ve výše uvedeném období a osvětlila výzkumný záměr tématu, zejména použitou metodu orální historie a kontext vlastního výzkumu. Následně věnovala pozornost otázce dětství a mládí ve vzpomínkách narátorů a poznatkům dosavadního studia této problematiky z hlediska historiků a etnologů. Na tento výklad pak navazuje popis vlastní metodiky výzkumu a prezentace zpracování sbírky jednotlivých rozhovorů se současnými i bývalými obyvateli Brna německého původu. Český i německý čtenář ocení, že každý rozhovor je uveden biografickým profilem vypravěče, nabízí se nicméně úvaha, proč soubor rozhovorů není ukončen srovnávacím výkladem o rozdílnostech podání jednotlivých vypravěčů, zejména žijících dodnes v Brně a v zahraničí. Ukázala by se tak mentální odlišnost výpovědí narátorů v kontextu jejich společenského postavení.

Sbírka rozhovorů, které prezentuje Jana Nosková, je výsledkem výzkumu podniknutého v letech 2009–12. Cílovou skupinu tvořily na jedné straně osoby německého původu, které zůstaly v Brně a bydlí ve městě dodnes, na druhé straně osoby vysídlené po roce 1945. Ze záznamů celkem 34 rozsáhlých rozhovorů Nosková vybrala pro publikování třináct textů, z toho čtyři

narátorky žijící v Brně a devět narátorek a narátorů žijících v Německu či ve Švýcarsku. O náročnosti výzkumu svědčí skutečnost, že Jana Nosková uskutečňovala rozhovory v naprosté většině v domácnostech. Z mnohahodinových nahraných rozhovorů (probíhaly v německém nebo českém jazyce) byla provedena jejich transkripce a upravené texty k publikování prošly následně autorizací vyprávěčů. Texty, jejichž celkový rozsah je úctyhodný, pak editorky uvedly paralelně v českém i německém jazyce s tím, že na prvním místě je ten, v němž proběhl rozhovor.

Výběr textů je omezen na vypravěče, kteří se narodili před rokem 1935, to znamená na osoby, jejichž vzpomínky na život v Brně odráží vlastní prožitky. Obsahové zaměření vyprávění koriguje forma řízených rozhovorů. Rozhovory však nebyly vedeny podle jednotného schématu otázek. Jana Nosková přistupovala ke každému vypravěči individuálně ve snaze zachytit životní příběh, v němž se odráží kontext česko-německých vztahů. Jde tak o soubor výpovědí nejen o dětství a mládí v Brně, ale hlavně o rozmanitých životních osudech německých obyvatel, jež se vážou k prostředí města Brna. Z rozhovorů vystupují obrazy národnostně vymezovaného prostoru, soužití i života vedle sebe v proměnách historických událostí. Čtenář zde najde také vysvětlení, proč má titul knihy neobvykle poetický název. Byl vybrán z ne ojedinělého vyjádření zaznamenaného v průběhu rozhovorů, v němž se projevuje idealizace dětství ve vzpomínkách vypravěčů bez ohledu na konfliktnost dobového soužití v daných společenských a politických poměrech. Je třeba také zdůraznit, že rozhovory byly převedeny do kultivované jazykové podoby a čtenáři přibližují rozdílnosti vnímání dětství v rámci skupiny „brněnských Němců“, ale i proměny v nahlížení na česko-německé soužití z pozice těch, kteří zůstali v Brně, a těch, jež stihl osud poválečného vysídlení. Jako průvodce ke kolekci textů uvedly editorky na konci publikace výkladový slovník, který osvětluje reálie zmiňované v rozhovorech, ale i „uličník“ dobových i dnešních názvů brněnských ulic a geografický i jmenný rejstřík, což je pro české i německé zájemce o poznání místa příběhů narátorů dobrou pomůckou.

V současné etnologické produkci lze přínos práce ocenit přinejmenším ze dvou důvodů. Na jedné straně inspirativností přístupu ke studiu česko-německých vztahů, který se opírá o kvalitativní výzkum se zaměřením na prostředí velkého města a nejen jeho dnešních obyvatel, ale vzhledem k historickým událostem i osob žijících v zahraničí. Na druhé straně práce ukazuje na efektivnost metody orální historie pro etnologický výzkum města. Jana Nosková přistoupila k jeho provedení s příkladnou systematičností a se spolueditorkou vytvořily dílo, které ukazuje na nové možnosti etnologického výzkumu města. Dostalo-li se již přítomné knize ocenění, jak zmiňuji v úvodu, nelze než na závěr zdůraznit, že vydání knihy vzpomínek německých obyvatel Brna představuje významný ediční počin, který je pro etnologická studia česko-německých či německo-českých vztahů inspirativní také pro případ(y) jiných měst v českých zemích.

Andrej Sulitka

G. P. Muraško – A. I. Filimonová (eds.): *Stát a církev v SSSR a zemích východní Evropy v období politických krizí druhé poloviny XX. století.*

Nestor-Istoria, Moskva – Sankt-Petěrburg 2014, 540 s.

Sborník připravený v Institutu slavistiky Ruské akademie věd je výsledkem dlouhodobé soustavné práce historiků a archivářů. Zahrnuje široké spektrum významných a dosud málo probádaných otázek, které se dotýkají vztahů státních institucí a církví v převratné etapě soudobých dějin. Právě sociální změny, ke kterým došlo na přelomu osmdesátých a devadesátých let minulého století, vyvolaly neobyčejný zájem veřejnosti o vlastní historii a také přání poznat úplný obraz minulosti bez ideologické retuše. „Archivní revoluce", která v posledních letech umožnila badatelům přístup ke studiu státních a stranických dokumentů, pak vytvořila předpoklady k uspokojení veřejného zájmu.

Sborník obsahuje mnohem více, než naznačuje jeho titul, přesahuje totiž vymezené území i období. Kromě zemí bývalého Sovětského svazu a Bulharska jsou předmětem zkoumání také Pobaltí, Polsko, Maďarsko, Československo a Jugoslávie. V širokém chronologickém záběru jsou analyzovány historické zkušenosti od konce druhé světové války až do roku 2012, těžiště bádání ovšem leží v Sovětském svazu epochy Stalina a Chruščova. Společným tématem sedmnácti samostatných studií je konformismus a konfrontace církví ve vztahu ke státu, hledání a navazování dialogu mezi státem a církví v podmínkách akutních politických krizí a proměna role církevních institucí při ovlivňování společenského vědomí a sociálních procesů.

Sborník navazuje na publikace archivních dokumentů a dílčích studií, iniciovaných nedávno Institutem slavistiky Ruské akademie věd (*Vlasť i cerkov v Vostočnoj Evropě 1944–1953. Dokumenty rossijskich archivov v 2-x tt.* Moskva 2008; T. V. Volokitina et al.: *Moskva i vostočnaja Evropa. Vlasť i cerkov v 40–50-godov XX. věka*. Moskva 2008). Badatelé měli k dispozici nejen fondy Státního archivu Ruské federace, Archivu zahraniční politiky RF, ale i Státního archivu sociálně-politických dějin a Archivu prezidenta RF. Na projektu se podíleli také badatelé z Historického ústavu Ruské akademie věd a Ústavu mezinárodních vztahů při Ministerstvu zahraničí, kteří se zúčastnili besed u kulatého stolu a závěrečné konference (*Gosudarstvo i cerkov v XX. věke. Evoljucia vzaimootnošenij*, Moskva 2011).

V autorském týmu jsou zastoupeni kromě historiků také religionisté, teologové a politologové. Mezi autory najdeme kromě ruských i jména maďarská, slovenská, srbská a rumunská. Československé zkušenosti s komunistickou církevní politikou se staly předmětem dvou studií: slovenský historik Michal Glevanjak napsal studii „Oficiální obnovení činnosti Řecko-katolické církve na Slovensku v r. 1968 a problém s návratem pravoslavných kněží" a ruská bohemistka Galina Pavlovna Muraško nazvala svůj příspěvek „Československá zkušenost: Pražské jaro – vláda a katolická církev na cestě k dialogu". Autorka zaznamenává rozsah soustavného pronásledování církví a věřících, které v Československu trvalo dvacet let, a sleduje kroky, které reformátoři v čele státního výboru pro věci

církevní učinili, aby obnovili důvěru věřících. Ačkoliv tato politika skončila po šesti měsících, podařilo se ukázat směr k obnově dialogu. Český čtenář ocení, že autorka objevila tuto stránku reformního procesu, kterou dosud nikdo z našich badatelů hlouběji nezpracoval a že ji interpretuje s hlubokým porozuměním.

Je třeba ocenit odvahu redaktorů, že do sborníku zařadili několik studií věnovaných citlivé a stále aktuální problematice Balkánu. Ruský historik A. G. Ananjev analyzoval úlohu islámského faktoru na Balkáně na přelomu 20. a 21. století, srbský jazykovědec V. Dimitrijevič a právník Z. Čvorovič podali rozbor politických, právních a historických aspektů působení srbské pravoslavné církve a zhodnotili její roli v jugoslávské krizi. Nejblíže se ožehavé současnosti dotýká stať ruské politoložky Olgy Četverikovové „Katolická církev v předvečer hluboké přestavby – Jak byl ‚odstoupen' Benedikt XVI.".

Přílohu sborníku tvoří dva dokumenty. První dosvědčuje útisk ruské pravoslavné církve na jižním Urale v období chruščovovského pronásledování (výňatky z deníku pravoslavného kněze V. I. Rožkova). Druhý dokumentuje, jak bez respektu k náboženství a k věřícím fungoval mechanismus kontroly a řízení pravoslavné církve v zahraničí (Zápisky z jednání rumunského ministra kultu Petre Konstantinescu – Jaša se sovětskými představiteli v Moskvě koncem roku 1955).

Práce publikované ve sborníku významně prohlubují naše poznání o součinnosti státních orgánů a církve v kritických momentech národních dějin. Ukazují, že v minulosti docházelo v této sféře k velice rozdílným jevům – od konfliktu církve s režimem až k úplnému přizpůsobení, k faktickému splynutí. Je třeba vysoce ocenit vědeckou solidnost a také odvahu autorů i pořadatelů sborníku. Lze předpokládat, že dílo vycházející z dosud neznámých a nevyužitých pramenů bude významným přínosem pro práci společenskovědních badatelů i za hranicemi Ruska.

Květa Jechová

Václav Kaška: *Neukáznění a neangažovaní. Disciplinace členů Komunistické strany Československa v letech 1948–1952.*

Ústav pro studium totalitních režimů + Conditio humana, Praha – Brno 2014, 291 s.

Po krátkém období snahy o zapomnění, případně zcela jednostranných pohledů se v posledních letech dostává čtyřicetiletému období vlády komunistického režimu v Československu stále větší pozornosti historiků i laické veřejnosti, leckdy ve spojení se znechucením nad aktuálním stavem společnosti a určitou romantizující nostalgií, jindy zase s neomarxistickými a dalšími trendy čerpanými ze západního světa. Vedou-li tyto (a další) motivace k odpovědnému historickému studiu, ke snaze o hlubší porozumění minulosti a jejím aktérům, či k odmítání aprioristických černobílých hodnotících soudů, je to důvod k radosti, i když žádné jednoznačné a konečné „vyrovnání s minulostí" (doufejme) nemohou přinést. Stejně jako komunistická minulost nebyla černobílou a monolitní, nemělo by takové být ani její hodnocení. V množství nové literatury o dějinách československého komunismu v epoše, kdy přinejmenším

formálně představoval „vůdčí sílu ve společnosti“, by neměla uniknout pozornosti knižně publikovaná disertace brněnského historika Václava Kašky, přestože vykazuje řadu zjevných nedostatků.

Jako každý začínající badatel si autor zprvu stanovil zcela nereálné cíle (vytvoření novějšího pendantu k dosud nepřekonaným, třebaže nikoli bezproblémovým Rupnikovým dějinám KSČ do roku 1948), z nichž později slevoval věcně, tematicky, časově i regionálně a také – což považuji za jediný nedostatek v tomto výčtu – pramennou orientací výlučně na stranické archivy. Ač vybaven solidní znalostí zahraniční literatury a sociálněvědních přístupů, omezil se mnohdy na pouhé převyprávění a/nebo sumarizaci velkého množství prostudovaných pramenů, čtenářsky leckdy úmorné, aniž by se z nich pokusil vytěžit určité obecnější soudy nebo hlubší analýzy. Logickým důsledkem je, že kniha vlastně postrádá závěr a je ukončena pouhým „shrnutím“ jednotlivých pasáží (někdy dokonce doslovným), vedoucím k dosti banálnímu zjištění, že „straníci nebyli pouze pasivními objekty a nejednali přesně podle vnitrostranických norem a příkazů. Postupovali v rámci lokálně možného, různě manévrovali a příkazy shora si přizpůsobovali, zčásti se jim vyhýbali, zčásti disponovali vlastní vůlí“ (s. 267).

Po snad až příliš obsáhlých prolegomenálních pasážích je kniha dále členěna na pět meritorních kapitol: první z nich je věnována normativním textům a jazyku disciplinace běžných straníků i komunistických funkcionářů, druhá orgánům a mechanismům jejího provádění, třetí (6) konkrétním typům porušování vnitrostranických norem a čtvrtá příslušným stranickým soudům a trestům. Pátá kapitola pak tvoří jakási „regionální *miscelanea*“, popis fungování a vztahů jednotlivých stranických orgánů nebo i konkrétních osob v komunistické hierarchii jižní Moravy. Stejně jako v předchozích případech však platí, že lokální a regionální materiál slouží při vědomí svých specifik k porozumění záležitostem celostátního charakteru a/nebo dopadu. Ilustrativní je v tomto směru v jedné z předchozích kapitol obšírněji popisovaný „případ Šling“, u něhož stojí za zmínku, že autor přesvědčivě ukázal, že k zatčení a popravě tohoto čelného funkcionáře nevedly pouze vnější důvody (Moskvou vyžadovaná čistka, Šlingův původ a válečné angažmá ve Velké Británii apod.), ale rovněž jeho konkrétní jednání na regionální úrovni, respektive déletrvající nespokojenost a kritika ze strany významných závodních a okresních organizací KSČ (s. 166). Neméně přínosná je na mnoha místech knihy nikoli jen deklarovaná, ale prakticky provedená „řečová“ orientace na jazyk, narativní struktury a rituály (vnitrostranické) komunikace.

V kapitole o organizaci a formách stranické disciplinace zaujme kupříkladu teze o zvýšení významu kádrování v souvislosti s dysfunkčností systému desítkářů a instruktorů, importovaného ze Sovětského svazu (s. 85), v diskusích o porušování vnitrostranických norem a snahách o nápravu se zase trvale uplatňoval (pochybný) argument o větší problematičnosti poúnorových a nedělnických členů strany (s. 118). Kaška toto porušování zkoumal na šesti vybraných případech (absence na schůzích, neplacení stranických příspěvků, ztráty průkazů a nenošení odznaků, osobní spory, nezákonné obohacování a tzv. diktátorské praktiky (šlingovština)) a následně věnoval pozornost také příslušným disciplinárním

trestům nebo jejich absenci. Ukázal přitom nejen to, jak daleko měla realita poúnorové, dvouapůlmilionové komunistické strany k deklarovaným normám, ale především význam osobních a skupinových charakteristik a vzájemných vazeb, stejně jako systémové nedostatky raně komunistického režimu. Zároveň si uvědomil, že „neukáznění a neangažovaní" členové a pracovníci komunistické strany tvořili jen část a „neproblematičtí, přizpůsobiví a loajální členové a funkcionáři, jejichž činnost nemusí být v dochovaných pramenech tolik patrná, měli [samozřejmě] uvnitř strany své pevné místo" (s. 268).

Přes tuto deklaraci je zjevné, že tematická a pramenná orientace na porušování stranických norem s sebou nese optické zkreslení stejného druhu jako studium jakékoli trestněprávní agendy nebo inkvizičních protokolů. Je škoda, že se autor nepokusil alespoň o hrubou kvantifikaci odchylek od deklarovaného řádu nebo o jiný typ plastičtějšího uchopení fungování poúnorové komunistické strany. Rovněž tvrzení, že „v životě členů KSČ ... není dost dobře možné ani dobré oddělovat tzv. stranický život od mimostranického dění" (s. 207), zůstalo namnoze v manifestní rovině, z důvodu již zmiňovaného omezení výlučně na stranické archivy. Řada v knize prezentovaných příběhů proto zůstává neukončena, nejsou zjevné ani další motivace a loajality aktérů, ačkoli o jejich existenci nemůžeme pochybovat. Vzhledem k regionálnímu zaměření výzkumu na jižní Moravu překvapuje především nezájem o problematiku religiozity, ačkoli byla evidentně významná (včetně konfliktů mezi stranickou a církevní loajalitou, o nichž psal kupř. Ondřej Matějka), zatímco jiná specifika nejen tohoto regionu v analýzách zohledněna byla (novoosídlenectví, zvláštní postavení Brna). Z hlediska antropologizující historie je škoda, že výklad zůstal „na povrchu". Autor na základě pramenů úřední povahy objektivisticky popisuje sociální jednání a jeho důsledky, jednotliví aktéři však tvoří „černé skříňky", do jejichž nitra a motivací čtenářům nenechá nahlédnout. I kdyby přitom opravdu neexistovaly žádné vzpomínky a egodokumenty a nebyl by možný ani orálněhistorický výzkum, jemuž se Kaška vyhýbá až překvapivě, v rovině konstrukce by to jistě bylo možné a po mém soudu nanejvýš žádoucí.

Kniha *Neukáznění a neangažovaní* nepřesahuje své téma, časový a místní horizont a i v jejich rámci vykazuje řadu nedostatků. Jde však o poctivě provedenou práci, která má nepopiratelnou hodnotu a svou drobnohlednou kresbou lokálního fungování komunistické strany na jižní Moravě v prvních pěti letech komunistické vlády přispívá poznání víc než mnohé uspěchané syntézy.

Zdeněk R. Nešpor

Výzkumné pracoviště v oblasti sociologie mobility a psychologie dopravy

Vědeckovýzkumná pracoviště jsou v jednotlivých zemích Evropské unie rozdělena nerovnoměrně, což působí nepříznivě jak na lokální zaměstnanost akademiků a absolventů vysokých škol, tak i na jejich inovativní přínos pro místní průmysl a ekonomický potenciál jednotlivých regionů. Evropská unie proto podporuje vznik a vývoj regionálních výzkumných center s cílem stimulovat konkurenceschopnost regionů v oblasti inovací a vědeckovýzkumných aktivit. Cílem projektu „Dopravní VaV centrum v Brně“[1] (dále Centrum) je vytvořit jedinečné výzkumné zázemí, které prostřednictvím svých laboratoří, vybavení a know-how bude poskytovat komplexní prostředí pro výzkum ve vybraných disciplínách dopravních aplikovaných věd a přispívat tak k optimálnímu rozvoji dopravního sektoru, nejen v daném regionu. Rozmanitost výzkumu Centra odpovídá potřebám a trendům současného dopravního výzkumu i potřebám praxe.

Významná část výzkumné činnosti je napojena na mezinárodní, zejména evropskou vědeckovýzkumnou spolupráci. Spolupráce při řešení mezinárodních projektů i v dalších programech a účast v nejrůznějších mezinárodních komisích a výborech významně přispívají k rozvoji a sdílení poznání v oboru dopravy a představují klíčové činnosti pro zapojení českého dopravního výzkumu i rezortu dopravy do mezinárodního kontextu. Realizace projektu přispěje ke komplexnímu rozvoji dopravního sektoru, a zejména aplikaci výsledků vědy a výzkumu do komerčního prostředí. Unikátní výzkumná infrastruktura poskytne podporu nejen pro samotný výzkum, ale také pro uživatele z řad státní správy, kde napomůže zefektivnění plánování, výstavby, správy a údržby staveb dopravní infrastruktury, včetně environmentálních a bezpečnostních aspektů, tuzemských i zahraničních vysokých škol, kterým vytvoří zázemí pro uskutečňování experimentální a poloprovozní činnosti, a u výrobních, dopravních, provozních či stavebních firem u nás i v zahraničí podpoří zavádění nových technologií do praxe.

Nosnými výzkumnými programy centra jsou (1.) Hloubková analýza dopravních nehod (HADN, vedoucí výzkumného programu Josef Andres); (2.) Humánní synergie v dopravě (vedoucí výzkumného programu Karel Schmeidler); (3.) Bezpečnost v silničním provozu (vedoucí výzkumného programu Pavel Tučka); (4.) Dopravní infrastruktura (vedoucí výzkumného programu Josef Stryk); (5.) Doprava a životní prostředí (vedoucí výzkumného programu Jiří Huzlík). Jedním z hlavních cílů programu přitom je výzkum sociologie mobility.

Mobilita je nevyhnutelnou součástí současného života. Jak v hospodářství, tak ve volném čase. Její pozitivní roli v ekonomice a společenském životě relativizují

[1] Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy vydalo rozhodnutí o poskytnutí dotace pro realizaci projektu „Dopravní VaV centrum“ (CDV PLUS), který je financován z prostředků EU a státního rozpočtu ČR prostřednictvím Operačního programu Výzkum a vývoj pro inovace, prioritní osa 2 – Regionální VaV centra, a to ve výši 463 130 480,- Kč, přičemž podíl prostředků Evropské unie přesahuje 393 milionů korun. Dne 11. 2. 2011 se v budově Centra dopravního výzkumu (CDV) v Brně uskutečnilo slavnostní poklepání základního kamene „Dopravního výzkumného a vývojového centra“ s následnou tiskovou konferencí.

negativní dopady poznamenávající náš život. Stále více dopravních prostředků ucpává městské ulice. Přeplněné dopravní tepny stejně jako kongesce se stávají součástí každodenního života. Vědci již před delší dobou odhalili vztah mezi hospodářským růstem země a potřebou mobility. Jednoduše řečeno, se zvyšováním životní úrovně roste doprava a naopak. Mobilita je základním předpokladem pro fungování hospodářství naší doby. Globalizace, zvyšující se internacionalizace hospodářství a integrace středoevropských a východoevropských zemí vytváří nové nároky na výkonnost transportního systému. Aby bylo možné udržet zvyšující se dopravní výkony, je nutné provést určité změny v řízení dopravy i v její infrastruktuře. Je také důležité snižovat vstup energií při zvyšujících se přepravních objemech, což se příznivě projeví na životním prostředí měst.

Je prokázáno, že rostoucí mobilita obyvatelstva vyvolává řadu problémů v oblasti životního prostředí, zdraví a kvality života populace. Individuální automobilismus devastuje prostředí měst, zabírá cennou půdu, vyvolaný *urban sprawl* ničí krajinu, vysoká nehodovost způsobuje ztráty na majetku, životech a zdraví. Pouze technická řešení v dopravě jsou nákladná a mají svoje limity. Tyto problémy musíme řešit i z pohledu lidského činitele a k tomu přispívá analýza za pomoci sociologie dopravy. Sociologie dopravy a města je moderní vědecký obor, jenž bude popisovat kvalitativní i kvantitativní charakteristiky mobility, dostupnosti a dopravy osob a sociálních skupin i jejich vazby na prostředí a kvalitu života obyvatel. Přestože zde je zřetelná vazba na disciplíny, jako je sociologie, sociální psychologie či urbanismus, není na žádné vysoké škole v ČR sociologie mobility zařazena jako samostatný předmět.

Komplexní synergie humanitních oblastí – psychologie, pedagogiky a sociologie – s inženýrskými obory v dopravě přináší nový pohled na oblast dopravy a její vazbu na kvalitu života obyvatelstva, s důrazem na získávání poznatků o mobilitě osob a skupin, dopravním chování a dopravní bezpečnosti. Očekáváme, že sníží nehodovost, zatížení životního prostředí a zvýší kvalitu života ve městech. V rámci výzkumu sociálních změn si všímáme také změn životního stylu a vzorců konzumu. Důležité jsou proto změny v sociální rovnosti, v distribuci příjmů a v ostatních sociologických charakteristikách, jako je úroveň vzdělání a profesionálních dovedností v určité populaci. Tyto trendy mají v oblasti dopravy obrovský význam a mají implikace při formulování transportní politiky.

Demografické změny v souvislosti s dopravou jsou intenzivně studovány. K lidskému faktoru jsou přičítány především změny v populaci, kam dnes patří především stárnutí populace, tedy cestujících, větší množství starších řidičů, nové podmínky pro starší řidiče a další. Zatímco v roce 1975 bylo na zemi 350 milionů lidí starších než 60 let, prognóza pro rok 2025 počítá, že to bude 1.121 milionů lidí. Novým aspektem je také rostoucí zájem o mobilitu mezi segmentem starších lidí, jejichž množství vzhledem ke stárnutí populace vzrůstá. Studie zaměřené na starší lidi často zdůrazňují jejich nízký příjem, menší dosažitelnost osobních automobilů a určitý rozsah fyzických omezení. To se v průběhu doby mění a je nutné zahrnout dynamický element – změnu těchto předpokladů a očekávání mezi staršími lidmi. Demografické změny by měly být posuzovány v kontextu

dlouhodobého vývoje v souvislosti se změnou životního stylu, strukturálními změnami v ekonomii a vlivem technologie.

Ve vyspělých průmyslových zemích Evropy je segment seniorů nejrychleji rostoucí skupinou obyvatel. V mnoha těchto zemích bude v roce 2030 každý čtvrtý občan mít přes 65 let a do roku 2050 se podíl občanů nad 80 let ztrojnásobí. Stárne především skupina obyvatel narozená těsně po válce, v období tzv. „baby boomu" (lidé narození mezi lety 1946 a 1964). Je pro ně charakteristické, že se dožijí vyššího věku, a právě za jejich života nastal pokles v množství nově narozených, což znamená zhoršování struktury populace v následujících třiceti letech. Tato generace přivykla během 20. století vysoké mobilitě. Aby bylo možné zajistit tuto vysokou mobilitu i v budoucnosti, je potřebné aktivní plánování. Je třeba vymyslet strategie a koncepty mířící k vysoké mobilitě, podporované nezbytným zajištěním služeb, které vyjdou ze změny zdravotního stavu a finančního zajištění této generace. Proto v příštích třiceti letech, kdy dojde ke zvýšení počtu starších občanů, budou dopravní systémy evropských států přetíženy. Řidiči budou pravděpodobně chtít jezdit jako doposud i ve vyšším věku. Očekávají, že jim bude umožněn přístup k mobilitě a dopravním prostředkům s tím, že budou odpovídat jejich individuálním potřebám a schopnostem. Dopravním systémům a s nimi spojeným službám se dostane v budoucnosti důležité role podporováním samostatnosti, sociálních interakcí, eventuálně i pracovního zařazení stárnoucího segmentu populace.

Celonárodní mobilitní výzkumy představují v zemích, kde se realizují, ústřední zdroj dat o prostorové mobilitě obyvatelstva, zejména o každodenní mobilitě. Neustále aktualizované informace o mobilitě a dopravním chování osob jsou nepostradatelné především pro rozhodovací proces a pro dopravní plánování (jsou vstupem do predikčních modelů a součástí předprojektové přípravy). Na základě těchto informací lze vytvářet a udržovat dopravní infrastrukturu v takové podobě, která vyhovuje požadavkům populace. Tyto výzkumy bývají často prováděny opakovaně a průběžně v delším časovém období, čímž umožňují detekci trendů a sledování vývoje mobility. Národní výzkumy mobility jsou vysoce prestižní, užitečnou, avšak také po stránce vynaložených prostředků značně náročnou vědeckou aktivitou.

Výzkumy prostorové mobility – tzv. *national travel surveys* (NTS) – probíhají v několika zemích západní Evropy a Ameriky (a také v Austrálii a na Novém Zélandu) na pomezí několika disciplín – dopravní geografie, dopravní ekonomie, dopravní psychologie, demografie, urbánní sociologie. Na základě těchto informací lze vytvářet a udržovat dopravní infrastrukturu v takové podobě, která vyhovuje měnícím se požadavkům populace. Tyto výzkumy bývají často prováděny opakovaně a/nebo průběžně v delším časovém období (typicky jeden rok), čímž umožňují detekci trendů a sledování vývoje mobility. Slouží především k zachycení a prozkoumání stávající situace, k identifikaci problémů spjatých s dopravními systémy. Mobilitní výzkumy v menším měřítku poskytují poznatky o tom, v jakých prostorech se odehrávají různé formy lidské aktivity, umožňují porozumění rytmům denního chování, jsou podkladem pro plánování aktivit a plánování rozvoje měst.

NTS v České republice zatím nebyl realizován. Každoročně probíhá pouze

opakovaný průzkum v rámci omnibusového šetření agentury TNS Factum, který je však po metodologické stránce značně nevyhovující – sběr dat probíhá pouze v jednom týdnu v roce, respondenti jsou dotazováni na značně relativní kategorie časové délky cest, nejsou dotazováni na přesný počet cest v určitém časovém období, mezi kritérii pro kvótní metodu chybí prostorové kritérium (např. okres, kraj) a tak dále. Centrum, které je nejvýznamnějším institutem dopravního výzkumu v České republice, by proto do budoucna mělo hrát vůdčí roli v prosazení realizace národního výzkumu mobility.

Výzkumy prostorové mobility přitom zjišťují informace o všech cestách (*trips*), použitých dopravních prostředcích, včetně nemotorových (i chůze), o délce a účelech jednotlivých cest, také o spotřebě paliva při cestách motorovými dopravními prostředky. Snaží se pokrýt co nejširší časové období – 24 hodin ze dne, 7 dní v týdnu (u tzv. průběžných výzkumů celý rok), což je často zajištěno různými technikami, například tzv. deníky cest (*travel diaries*), které respondenti vyplňují. Kromě dopravního modelování tyto výzkumy poskytují důležité poznatky i ostatním výše zmíněným disciplínám – sociologii přináší vhled do prostorových a mobilitních souvislostí konceptů sociální exkluze, sociální nerovnosti a stratifikace (např. rozdíly v prostorové mobilitě a dopravním chování různých sociálních, věkových a lokálních skupin). Prostorová mobilita je též prostředkem sociální stratifikace v širším měřítku, v souvislosti s procesy globalizace, kdy vzniká štěpení mezi vysoce mobilní globální elitou a s lokalitou spjatými chudými lidmi. Poznatky z mobilitních výzkumů jsou prospěšné také pro sociologii města, kde přispívají k porozumění například fenoménu suburbanizace, či pro sociologii turismu, kde přinášejí například vhled do mohutnosti toků turistů, sociálního pozadí masového turismu a podobně.

Karel Schmeidler

Recenzenti statí v roce 2014

Katarína Beňová – Slovenská národná galéria, Bratislava
Petra Ezzeddine – Fakulta humanitních studií UK a Sdružení pro integraci a migraci, Praha
Aleš Filip – Filosofická fakulta MU, Brno
Marie Dohnalová – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Petr Gibas – Sociologický ústav AV ČR, Praha
Marek Halbich – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Eleonóra Hamar – Filosofická fakulta MU, Brno
Lukáš Hanus – Filosofická fakulta ZU, Plzeň
Eva Heřmanová – Metropolitní univerzita, Praha
Tomáš Hirt – Filosofická fakulta ZU, Plzeň
Hana Horáková – Metropolitní univerzita, Praha
Jan Horský – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Zuzana Hubinková – Vysoká škola ekonomická, Praha
Jana Jetmarová – Filosofická fakulta UPa, Pardubice
Josef Kandert – Fakulta sociálních věd UK, Praha
Petra Klvačová – Evangelická teologická fakulta UK, Praha
Kateřina Kolářová – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Markéta Křížová – Filosofická fakulta UK, Praha
Milena Lenderová – Filosofická fakulta UPa, Pardubice
Miroslav Mareš – Fakulta sociálních studií MU, Brno
Alena Marková – Vysoká škola finanční a správní, Praha
Václav Matoušek – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Marcel Mečiar – Yeditepe University, Istanbul
Mirjam Moravcová – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Arnošt Novák – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Karolína Pauknerová – Centrum pro teoretická studia AV ČR, Praha
Tomáš Petráň – Filosofická fakulta UPa, Pardubice
Ondřej Pilný – Filosofická fakulta UK, Praha
Zdeněk Pinc – Sociologický ústav AV ČR, Praha
Pavel Pospěch – Fakulta sociálních studií MU, Brno
Martin C. Putna – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Štěpán Ripka – Platforma pro sociální bydlení, Praha
Dan Ryšavý – Filosofická fakulta UP, Olomouc
Aleš Sekot – Fakulta sportovních studií MU, Brno
Marek Skovajsa – Fakulta humanitních studií UK a Sociologický ústav AV ČR, Praha
Barbora Spalová – Fakulta sociálních věd UK, Praha
Karel Stibral – Přírodovědecká fakulta UK, Praha a Filosofická fakulta JU, České Budějovice
Hana Synková – Filosofická fakulta UPa, Pardubice
Csaba Szaló – Fakulta sociálních studií MU, Brno
Ondřej Špaček – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Zuzana Uhde – Sociologický ústav AV ČR, Praha
David Václavík – Filosofická fakulta MU, Brno
Ondřej Váša – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Radomír Vlček – Historický ústav AV ČR, Brno
František Vrhel – Filosofická fakulta UK, Praha
Jiří Woitsch – Etnologický ústav AV ČR, Praha

29. 1. – 1. 2. 2015

FEST

Bio Oko

antropofest.cz

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 řádce, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písmo 10 pt. a řádkování 1. stránky musí být číslovány, neužívá se žádné formátování.
V případě statí, esejů, recenzních statí a materiálů jsou povinnými součástmi rukopisu anglický abstrakt v rozsahu 15–20 řádek a 3–5 klíčových slov v angličtině. Na konci textu následuje krátký medailon autora (4–7 řádek) a seznam použité literatury.
Citační úzus je formou autor (první prvek) – rok vydání přímo v textu, poznámkový aparát neslouží k odkazům na literaturu, lze v něm však odkazovat na nevydané prameny. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardu časopisu, podrobnější informace o způsobu citací jsou uvedeny na internetových stránkách časopisu.
Stati a materiály mohou obsahovat obrazové přílohy, tabulky, grafy apod. O jejich publikování rozhoduje příslušná redakční rada. Obrázky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS, grafy nejlépe v programu MS Excel.
Redakce si vyhrazuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

Recenzní řízení: Stati (vč. rubriky Studenti píší), eseje a recenzní stati 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.