



ZÁPADOČESKÁ
UNIVERZITA
V PLZNI

1 - 2 / 2023



AntropoWebzin

OBSAH

STUDIE

Město pro všechny? Případová studie revitalizace a purifikace veřejného prostoru	
Petr Jiskra	1
Porovnání trenérských metod Anatolije Tarasova a Vladimíra Kostky ve světle pojetí hry Johana Huizingy	
Patrik Klicman	17
Noetická tenze jako kulturní mechanismus: Případ ideového světa katolicismu	
Jakub Paleček	29

ESEJE

Metodologické a emoční výzvy při terénním výzkumu sexuality	
Kristýna Čanigová	45

ZPRÁVY

Zpráva ze Studentské antropologické konference v Plzni (24. listopadu 2023)	
Natalie Daberkowová, Anna-Marie Vinšová a Alice Tyrychtrová	51

CONTENTS

ARTICLES

City for everyone? A case study on the revitalization and purification of public space	
Petr Jiskra	1
Comparison of the coaching methods of Anatoly Tarasov and Vladimir Kostka in the light of Johan Huizinga's concept of game	
Patrik Klicman	17
Noetic tension as a cultural mechanism: A case study on the ideological world of Catholicism	
Jakub Paleček	29

ESSAYS

Methodological and emotional challenges in the fieldwork on sexuality	
Kristýna Čanigová	45

BRIEF COMMUNICATIONS

The Student Anthropology Conference in Pilsen (24 November 2023)	
Natalie Daberkowová, Anna-Marie Vinšová a Alice Tyrychtrová	51

MĚSTO PRO VŠECHNY?

PŘÍPADOVÁ STUDIE REVITALIZACE A PURIFIKACE VEŘEJNÉHO PROSTORU

Petr Jiskra

*Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni
ptr.jiskra@gmail.com*

City for everyone? A case study on the revitalization and purification of public space

Abstract—The study focuses on the purification of public space as an accompanying phenomenon of its revitalization. As a result of purification, it is argued, public space is sterilized and its quality and heterogeneity are reduced. The aim of this paper is to uncover the causes, consequences, practices and mechanisms related to the processes involved in the transformation of public space. It is based on the qualitative fieldwork in the public park Tyršovy sady, Pardubice, and consists of participant observation, taking photographs, semi-structured interviews as well as secondary sources. The research shows that as a result of revitalization, the park has lost its original character and – due to its specific architectural modification, partial vegetation removal and increasing formal and informal social control – the space has been purified and the phenomena considered undesirable by the majority of society have been eliminated.

Keywords—public space; city; regulation; purification; transgression

„Stále více prostorů moderního města je pro nás spíše vyráběno, než námi utvářeno.“ (Mitchell 2003, 18)

ÚVOD

VEŘEJNÝ prostor¹ je nedílnou součástí našich každodenních životů a jeho kvalita přímo ovlivňuje způsoby, jakými vnímáme

a reagujeme na okolí. Je místem, kde se lidé setkávají tváří v tvář svým vzájemným odlišnostem a získávají tak sociální zkušenost, která je zejména v době globálně dostupných technologií, umožňujících „komunikaci napříč dlouhými vzdálenostmi“ (Madanipour 2003, 159), stále vzácnější. Sehrává tak významnou úlohu, neboť je ze své normativní definice přístupný všem a na rozdíl od digitálního prostoru nenabízí možnost uzavírání se do pečlivě volených sociálních bublin. Veřejný prostor nicméně v tomto ohledu prochází určitou proměnou, kdy „fúze spotřeby, zábavy a populární kultury prosadila privátní způsob městského života, který vypadá jako tradiční ulice, ale ve skutečnosti postrádá různorodost, kterou dříve podporoval“ (Atkinson 2003, 1831). Jakkoliv je v oblasti současné moderní architektury úloha veřejného prostoru vyzdvižována, jsou jeho revitalizace často navrhovány tak, aby se zamezilo nepohodlným a nepředvídatelným podnětům. Dochází tak k exkluzi některých sociálních skupin a oslabování „různorodosti zkušenosti a kontaktů definujících městský život“ (Zukin 2010, 128). V textu vycházím z předpokladu, že k těmto procesům dochází pod vlivem dominantního ideologického a normativního řádu. Zároveň považuji za nutné zaujmout kritickou perspektivu k jakékoliv romantizaci veřejnosti minulosti, neboť každý normativní řád a ideologie měly své vlastní principy exkluze a rozdělování společnosti.

Cílem tohoto textu, jenž se snaží být příspěvkem k urbánní antropologii, potažmo

¹ Článek vychází z mé diplomové práce s názvem *Revitalizace a purifikace veřejného prostoru z pohledu urbánní antropologie* (Jiskra 2023).

antropologii prostoru, je pokusit se poodhalit způsoby, jimiž dochází k reprodukci neoliberálního normativního řádu skrze regulaci a sterilizaci veřejného prostoru. Kladu si přitom otázky: Mohou architektura a urbánní design sloužit jako nástroj kontroly? Jakými způsoby se vyjevuje povaha dominantního společenského řádu ve veřejném prostoru skrze jeho užívání a transgresi? Dochází pod vlivem dominantního normativního řádu ke sterilizaci veřejného prostoru?

Výzkum se pokouší zmapovat pozadí tvorby současných veřejných prostranství v kontextu sociální funkce architektury a její role při purifikaci a ustavování i reprodukci normativního řádu skrze regulaci a zvýšenou kontrolu. Studie tak přináší vhled do mechanismů, které odrážejí vývoj společnosti v kontextu její prostorové organizace.

Text studie je členěn do čtyř částí. V první krátce přiblížím výzkumný design a metody. V teoretické části se věnuji konceptu veřejného prostoru, funkci jeho materiální dimenze a architektury jako nástroji ideologie a moci. V další části se věnuji popisu terénního výzkumu v Tyršových sadech a jeho analýze, jejíž výsledky v kontextu vymezeného teoretického rámce shrnuji v části závěrečné.

METODOLOGIE

Výzkum je založen na případové studii Tyršových sadů v Pardubicích, jež reprezentuje intenzivní případ. Jedná se o prostor městského parku, který prošel nedávnou revitalizací. Výzkum se odehrával v průběhu jarních a letních měsíců roku 2021 a 2022.

V rámci svého výzkumu jsem utvářel zejména kulturní data, která mají dle Bernarda (2006, 146–147) kvalitativní povahu a jako taková vyžadují nepravděpodobnostní výběr. Za zkoumanou populaci jsem volil typické případy, tedy aktéry, kteří se vyskytovali ve zkoumané lokalitě a svou přítomností a činnostmi participovali na produkci daného prostoru.

Za účelem konstrukce primárních dat jsem realizoval terénní výzkum, jehož stěžejní součástí bylo zúčastněné pozorování. Ve svém výzkumu jsem prováděl pozorování s pasivní až střední mírou participace a pozorované

poznatky jsem průběžně zaznamenával do terénního deníku. V rámci pozorování jsem také zhotovil značné množství fotografií a několik videozáznamů. Collier (2015, 97) o vizuálním záznamu jakožto výzkumnému nástroji tvrdí, že „pro záznam viditelných jevů je fotografie vhodnější než psané poznámky, ačkoliv v obou případech pozorovatel vybírá to, co z jeho hlediska nese význam“.

Druhou metodou konstrukce primárních kulturních dat bylo v mém výzkumu polostrukturované dotazování. Svým respondentům jsem kladl zejména otázky ohledně jejich zkušenosti s daným prostorem. Zjišťoval jsem, jaký pro ně má park význam v rámci jejich každodenních životů, jaké v něm provozují aktivity a jaké mají zkušenosti z období před a po realizaci revitalizace. Využil jsem i metodu freelistingu. Všechny rozhovory byly za souhlasu respondentů zaznamenány na audio rekordér a následně přepsány do textové podoby pro účely jejich analýzy.

Analýzu přepsaných rozhovorů jsem provedl v programu MAXQDA za využití otevřeného kódování. Primární data jsem doplnil o data sekundární, přičemž se jednalo zejména o novinové články a webové archivy historie dané lokality a projektu revitalizace.

TEORETICKÁ VÝCHODISKA

Veřejný prostor

Veřejný prostor je pojem, který je obklopen významovými nejasnostmi. Tradičně je sociální prostor dělen na soukromý a veřejný. Společně tak tvoří „vesmír sociálních vztahů“ (Sennett 1976, 19). Problematické je v tomto ohledu stanovení hranice mezi oběma kategoriemi, které probíhá zejména na základě právního vymezení s ohledem na vlastnictví daného prostoru a na základě charakteru jeho užívání. Marcuse (2012, 47) píše, že větší význam pro sociální urbánní teorii má právě „charakter využívání“ prostoru a z toho důvodu sám preferuje termín „veřejně využívaný prostor“. Marcuse rozvádí několik principů vymezení veřejného prostoru, z nichž s ohledem na předmět a záměr studie za nejdůležitější považuji: (1) *rovnost při rozdělení zdrojů*, pod kterou zahrnuje rovnou přitažlivost a využitelnost pro všechny sociální skupiny; (2) *přístupnost*, kdy

„nepřístupný veřejný prostor nemůže být skutečně veřejný“ (ibid., 48); (3) *nediskriminující kontrola*, princip, kde není z veřejného prostoru skrze prostředky kontroly vyloučena žádná sociální skupina; (4) *estetická kvalita*, tedy materiální míra atraktivity a schopnost architektonických prvků ovlivnit, „pro koho je prostor atraktivní“ (ibid.).

V tomto ohledu se Marcuse částečně překrývá s klasifikací Siebela a Wehrheima (2006), kteří navrhli čtyři dimenze, vymezující hranici mezi soukromou a veřejnou sférou. Rozlišují: (1) dimenzi *legální*, kde je zohledněno vlastnictví a s ním spojená míra přístupnosti; (2) dimenzi *funkční*, určující hranice mezi soukromým a veřejným dle typu odehrávajících se činností a jejich funkce; (3) dimenzi *sociální*, jež bere v potaz charakter individuálního chování; (4) dimenzi *materiální*, zohledňující urbánní design a architekturu jako prostředek regulace a kontroly. Pokud tedy budeme hovořit o soukromém a veřejném prostoru a položíme si tyto otázky, je zřejmé, že se jedná spíše než o dichotomie o dva „opačné póly kontinuální škály“ (Toušek 2013, 37).

Ve svém výzkumu se zaměřuji především na veřejný prostor v městském prostředí, jež v mnoha ohledech nabízí a utváří specifické podmínky pro oblast každodenního veřejného života. Město je komplexní a do jisté míry nepředvídatelné. Jeho obyvatelé jsou v rámci každodenních životů konfrontováni s velkým množstvím vjemů a nečekaných situací i setkání. Louis Wirth (1938) popsal základní rysy městského života, jako jsou střet sociálních rolí, vzájemná soutěživost, oslabování lidských vztahů a jejich chladná racionalizace v důsledku vysoké hustoty a mobility. Principem chladné, potažmo racionální anonymity se zabýval německý urbánní sociolog Georg Simmel (2002), jenž anonymitu ve veřejné sféře popsal jako adaptační mechanismus a racionální ochranu jednotlivců před „zahlcením“ množstvím podnětů, které urbánní prostředí nevyhnutelně skýtá. O této obranné taktice mluví jako o blazeovaném postoji (ibid., 14), kdy mezi sebou jednotlivci ve veřejném prostoru zaujímají chladný postoj zdvořilé nevšímavosti (Goffman 1971). „Důsledkem je individualita, netečnost, neschopnost reagovat na nové podněty“ (Jiskra 2020, 8) a „osobní vztahy

a emocionalita jsou přesunuty do sféry privátní“ (Simmel in Toušek 2013, 70). Tento blazeovaný postoj vede k racionálně se chovající a zdánlivě navzájem tolerantní veřejnosti.

Simmel vystavování komplexnímu prostředí popisuje jako něco, co vyústilo v adaptaci v podobě výše popsaného blazeovaného postoje, který ale dle Sennetta vede k indifferenci, zabraňuje dalšímu učení se rozmanitostí, a v kritické momenty tak může nastat riziko nepochopení a odporu k odlišnostem. Princip indifferencie má tedy ambivalentní povahu (srov. Tonkiss 2006, 24–28) a je pro teoretické ukotvení tohoto textu nepostradatelný, neboť vycházím z teze, že současný individualistický, pozdně kapitalistický, neoliberální diskurz tento princip akceleruje.

Veřejný prostor lze tedy chápat jako prostor, který je fyzický, urbánní a v neposlední řadě sociální. Je místem, kde je veřejnost utvářena skrze vzájemný střet a interakci mezi sebou i materiálním prostředím. Od veřejné sféry se tedy veřejný prostor liší především svou fyzickou prostorovostí a konkrétními specifickými podobami, kterých nabývá díky lokálním i situačním formám jeho produkce. Je to prostor, kde potkáváme lidi, které bychom jinak nepotkali.

Materiální dimenze prostoru a její sociální funkce

Materiální dimenze prostoru je v architektuře, ale i sociálních vědách často vnímána jako jeho neměnná absolutní složka. Lefebvre (1991) a Soja (1996) zahrnují materiální dimenzi do svého trialectického modelu produkce sociálního prostoru a dochází k úsudku, že materiální i sociální rovina prostoru je nevyhnutelně propojena. Tuto tezi se pokusím demonstrovat na příkladu lavičky a koncepci místa.² Již samotná fyzická přítomnost lavičky mění povahu prostředí, ve kterém se nachází. V první řadě poskytuje prostoru potenciál pro nabytí charakteru místa a to nejen tím, že materiálně upevňuje geografickou pozici, ale i ve

² Místo vnímám tak, aby nebylo v kolizi s trialectickým modelem produkce prostoru a chápu ho jako „konkrétní výsledek produkce prostoru“ (Toušek 2013, 36).

smyslu kulturně sociálním (srov. Tuan 1977), potažmo symbolickém. Dle Cresswella (2004, 7; srov. Tuan 1977, 387) vzniká místo tím, že mu je na základě prožité zkušenosti vtiskáván význam a získává specifickou, ačkoliv variabilní identitu a charakter. Pokud prostor neskýtá vhodné podmínky, stává se dle Augého (1995, 87) ne-místem, které postrádá identitu i vztahy a je místem samoty a individuality. Charakter místa, jež nám lavička umožňuje vytvořit, je propojen i s její materiální podobou. V závislosti na tvaru nebo materiálu konstrukce přisuzujeme lavičce různé významy a vlastnosti, které jsou provázané s naší praktickou a sociální zkušeností. Jsme schopni posoudit, jakou nám poskytne míru komfortu, zda je určena k sezení ve více lidech nebo o samotě, zda budeme na daném místě odpočívat, konverzovat nebo číst knihu. Současně má vliv i konkrétní geografické umístění lavičky a okolní prostředí. Podle něj například usuzujeme, zda se na lavičce čeká na autobus nebo je vhodná pro schůzku s přáteli. Objekt lavičky a způsob jejího využití podléhá v závislosti na výše popsanych parametrech různým interpretacím, ačkoliv díky zažitým konvencím a společenskému řádu víme, že je určena primárně k sezení a odpočinku. Lavička se pak může stát jídelním stolem, odpadkovým košem, postelí nebo skateboardovou rampou.

Principům a vztahu materiální a sociální funkce veřejného prostoru se věnuje také dánský architekt Jan Gehl (2000, 2010). Ve svých pracích se soustředí zejména na multifunkčnost a otevřenost³ veřejných prostranství. Je zastáncem pěší i cyklo dopravy, znovuoživení ulice a míst každodenního veřejného života ve městech. Kvalitní veřejný prostor a kvalitní veřejný život chápe jako „nedílnou součást demokracie a života jako takového“ (Gehl 2010, 27–28). Ve svých textech se v tomto kontextu soustředí na nutnost pasivních a náhodných kontaktů, které, ač se „zdají být bezvýznamné, jsou ve skutečnosti cenné [...] a jsou předpokladem pro další, složitější interakce“ (Gehl 2000, 17). Podobně jako Sennett vnímá nutnost střetu s odlišnostmi jako základ

veřejného života. Kvalitu veřejného prostoru spojuje se škálou volitelných aktivit: je-li nekvalitní, „vyskytují se v něm jen nezbytně nutné aktivity“ (ibid., 13), přičemž charakter těchto aktivit „nejvíce ovlivňuje materiální projektování“ (ibid., 33). Ve svých textech úzce propojuje vliv architektonických prvků na kvalitu veřejného života a interakce. Jako klíčové vnímá vizuální i akustické bariéry, rychlosti a vzdálenosti. Jakkoliv jsou Gehlovy koncepce sociální funkce architektury významným zdrojem inspirace, nelze opomenout, že sám Gehl je autorem projektů,⁴ jež by Sharon Zukin (1995) označila za „domestikaci cappuccinem“ (viz dále) a jež dávají za vznik prostorům „pro nás spíše vyráběných, než námi utvářených“ (Mitchell 2003, 18). Sennett (1970) v tomto kontextu uvádí, že pokud můžeme na první pohled vidět, k čemu je každý kousek prostoru určen, vytěšňujeme různé výzvy, ztrácíme kreativitu a nejsme konfrontováni s dalšími sociálními světy. Cílem urbánního plánování a architektury by nemělo být „vytvořit něco, co je krásné, ale udělat něco, co reflektuje skutečný život“ (Sennett in Wilkinson 2015).

Veřejný prostor, moc a ideologie

Velká část kritiky současného stavu veřejnosti a veřejného prostoru, o níž opírám svá teoretická východiska, se soustředí na neoliberalizaci veřejnosti (Mitchell 1995, 2003; Low a Smith 2006; Harvey 2007). Neoliberalismus chápou jako normativní řád, jenž zahrnuje aplikaci tržních mechanismů na další sféry lidského života, přičemž prosazuje všudypřítomnou privatizaci, klade důraz na osobní odpovědnost a následnou stigmatizaci nižších sociálních tříd (srov. Wacquant 2010). „Vytváří podmínky pro akumulaci bohatství a obnovuje mocenský status elit“ (Hejnal 2014, 34) a jakožto normativní řád stanovuje „určité hodnoty, kulturní schémata, vzorce jednání či konfigurace sociálních vztahů jako přirozené [...], správné a vhodné“ (Burzová 2014, 37). Neoliberalizace se ve veřejné sféře projevuje vzrůstající mírou individualismu, ztrátou kolektivní solidarity a homogenizací každodenní zkušenosti. Ve veřejném prostoru tyto procesy

³ Zejména ve smyslu sociálním. Naopak je kritikou funkcionalismu, velkých vzdáleností a prázdných prostranství, jakými jsou „nekonečné trávníky“ (Gehl 2000, 47).

⁴ Viz např. Gehlovu známou revitalizaci Times Square v New Yorku.

probíhají skrze jeho sterilizaci, purifikaci a komercializaci. Veřejná prostranství pak často připomínají spíše obchodní centra, ztrácejí polyfunkčnost, jsou předvídatelné, exkluzivní a snadno kontrolovatelné (Low a Smith 2006; Zukin 2010, 128). Představa ideálního městského prostoru pracuje v současnosti zejména s hodnotami dominantní části společnosti (Cresswell 2004, 113; Smith in Hejnal 2013, 455). Veřejný prostor tedy může být utvářen na míru dle představ elit a střední třídy a hraje významnou roli při formování a reprodukci normativního řádu.

Konceptualizaci urbánního veřejného prostoru s ohledem na jeho sociopolitický a mocenský rozměr se věnuje především skupina neomarxistických sociálních teoretiků a antropologů v čele s Henri Lefebvrem, Davidem Harveyem a Donem Mitchellem. Jejich koncepce „práva na město“ byla pro můj výzkum důležitým imaginačním nástrojem a nabízí kritickou perspektivu při uvažování nad normativní povahou veřejného prostoru. Lefebvre (in Mitchell 2003, 18) tvrdí, že právo na město obsahuje „právo na svobodu, na individualizaci v socializaci, na obyvatelnost a obývání. Právo na *ouvrir*,⁵ na participaci a přivlastnění (zřetelně odlišené od práva vlastnického)“. Harvey (2012, 4) zdůrazňuje kolektivní povahu tohoto práva, „neboť změna města nevyhnutelně závisí na výkonu kolektivní moci nad procesy urbanizace“. Tito autoři docházejí k závěru, že pod vlivem kapitalismu a komodifikace dochází k úpadku a potlačování práva na město, a to zejména skrze jeho privatizaci a zvýšení dohledu a kontroly nad veřejným prostorem. Vzniká tak „disneyfikovaný“⁶ a „mcdonaldizovaný“⁷ prostor, a v důsledku lze pozorovat stále větší odcizení lidí, nemožnost nezprostředkované sociální interakce a rostoucí kontrolu ze stran mocných ekonomických i sociálních aktérů nad produkcí a využíváním prostoru (Mitchell 1995, 119–120; srov. Harvey 2012, 23–24).

⁵ Lefebvre tímto pojmem označuje město jako dílo, na kterém se podílejí všichni jeho obyvatelé a díky střetu odlišností vznikají nové způsoby žití a obývání (Mitchell 2003, 18).

⁶ Ve smyslu sterilizace a homogenizace veřejného prostoru (viz Sorkin 1992; Zukin 1995).

⁷ S důrazem na předvídatelnost a kontrolu (Ritzer 1996).

Právo na město je nejčastěji odepíráno skupinám či jednotlivcům, kteří narušují společenské psané i nepsané normy. Toto narušování označuje Tim Cresswell (1996) jako transgresi, která „znamená jednoduše překročení hranice“, ať už jde o hranici geografickou, nebo sociokulturní (Cresswell 2004, 103). Za transgresivní jsou většinou označovány jevy, které jsou vnímány jako nemístné,⁸ přičemž nemístnost je odvozována od toho, „co je vnímáno jako správné a vhodné“ (Cresswell 1996, 21). Příkladem může být skateboarding na lavičkách, určených k sezení a odpočinku, nebo lidé bez domova, vykonávající aktivity signifikantní pro soukromý prostor v prostoru veřejném.

Veřejný prostor je tedy ze značné části politický projekt, prostředek dominance, moci a je naplněn ideologií. Vzhledem ke svému charakteru je potenciálním místem konfliktu a transgrese. Riziko konfrontace a odhalení tzv. sociálně patologických, potažmo deviantních jevů, jež jsou důsledkem a produktem dominantního normativního řádu, je tedy vždy přítomné.

Studiem transgresivních jevů můžeme odhalit podobu řádu a společenských norem. Zároveň lze „transgresivní chování vnímat jako výzvu mocenským strukturám, zvykům a tradicím“ (Wikström 2005, 52). Ve snaze předcházet transgresivním jevům jsou uplatňovány různé prostředky sociální kontroly, regulace a dohledu. Cílem a zároveň důsledkem vzrůstající míry kontroly je jev, který Sibley (1988) označuje jako „purifikaci“ neboli očišťování veřejného prostoru. Zukin (1995) v tomto kontextu užívá důvtipný pojem „domestikace capuccinem“, jímž popisuje purifikační a sterilizační tendence při revitalizaci veřejného prostoru, které mají zajistit pocit bezpečí a očistit prostor od nežádoucích, transgresivních jevů a nejistot skrze užívání specifických architektonických úprav a prvků, estetizaci, komodifikaci a posílení formální kontroly. Vlivem těchto procesů pak dochází k homogenizaci sociální zkušenosti a zároveň jsou tak „sociální problémy zakořeněné ve struktuře kapitalistických vztahů raději odsouvány“ a zakrývány, „než aby byly řešeny“ (Atkinson 2003, 1831).

⁸ V originálním znění „out of place“, zejména ve smyslu sociálních norem. Pojem vychází z díla Mary Douglas (2001).

Urbánní design jako prostředek kontroly a regulace

Již jsem nastínil, jakým způsobem materiální dimenze prostoru a architektura ovlivňují sociální chování a jako takové jsou vhodným prostředkem regulace a kontroly. Harvey (2006, 21) popisuje regulační potenciál urbánního plánování na příkladu Haussmannovy radikální reorganizace a přestavby veřejného prostoru Paříže v dobách druhého císařství. Přestavba měla pod rouškou modernizace funkci purifikace a „zburžoaznění“ centra města, v jejímž důsledku byla chudší část obyvatelstva odsunuta do okrajových čtvrtí a ulice byla navržena tak, aby bylo zabráněno demonstracím, nepokojům a možnosti stavění bariád.

Příkladem třídní homogenizace městských čtvrtí a veřejného prostoru je v současnosti vznik „gated communities“⁹ nebo některé směry architektonického hnutí nového urbanismu. Výchozí myšlenkou nového urbanismu je vybudovat kompaktní, estetická a udržitelná sousedství, která umožní vytvořit pocit komunity (Ghorbi a Mohammadi 2017, 90–91). Tato sousedství, jež Harvey (1997) nazývá „urbánními vesnicemi“, nicméně vytvářejí sociálně homogenní prostředí a stávají se prostředkem prostorové segregace, potažmo separace. Jedná se tak spíše o „suburbia v přestrojení“ (Marshall in Ghorbi a Mohammadi 2017, 93), která „neposkytují rovné příležitosti“ (ibid., 95) a „vytvářejí obraz komunity a rétoriky lokální občanské hrdosti i vědomí těm, kdo je nepotřebují, zatímco ponechává ty, co by je potřebovali, jejich (pod)třídnímu [underclass] osudu“ (Harvey 1997, 2).

Kulturní teoretik Mark Fisher (2022, 100) přirovnává jeden z projektů hnutí nového urbanismu k současné anglické, potažmo západní neoliberální kultuře, když píše, že „zneužíváním chudoby a nedůstojným kultem velkého byznysu dnes připomíná nějakou gigantickou simulaci Poundbury Village.¹⁰ Nic nového se tu nestane, už nikdy. Kolem se mezitím

míhají všudypřítomné nápisy „Keep calm“, které ve své rádoby ironii ve skutečnosti fungují jako příkazy [...] a udržují paniku a zoufalství pod pokličkou“.

Příručou při navrhování snadno kontrolovatelných, čistých a předvídatelných prostranství je pro mnoho urbánních architektů dílo *Defensible Space* (1972) Oscara Newmana. Newmanova teorie se zabývá vztahem mezi materiálním prostředím a mírou kriminality. Cílem „hájitelné architektury“ je předejít nežádoucím jevům skrze urbánní design. Jako klíčové principy označuje možnost utvořit si k danému prostoru vztah a snížení možnosti anonymity. Teorie hájitelného prostoru je problematická v několika ohledech, neboť (1) podporuje vznik poloveřejných prostorů, (2) skrze materiální sterilizaci veřejného prostoru sterilizuje i jeho sociální rozměr a (3) neřeší, ale pouze odsouvá kriminalitu z očí veřejnosti. Obdobně problematická je neméně významná teorie rozbitých oken Jamese Q. Wilsona a George L. Kellinga (1982), která stojí na premise, že viditelná transgrese sociálního řádu značí nízkou míru kontroly a vybízí tak k reprodukci transgresivních jevů. Teorie rozbitých oken „ve svém důsledku není nic jiného než iluze pořádku skrze estetizaci prostředí“ (Toušek 2013, 104).

Klasickým příkladem regulace veřejného prostoru skrze urbánní design je estetizace¹¹ nebo úprava různých architektonických prvků způsobem, aby podporovaly pouze žádoucí formy aktivit. Jako konkrétní ukázka poslouží opět lavička, jejíž umístění i konstrukční podoba může určovat, kdo a jak jí bude využívat (srov. Mitchell a Staeheli 2006; Marcuse 2012, 48). Různé „privatizované a rezidenční obrazy podporují vizualizaci typu veřejnosti, pro nějž je veřejné prostranství určeno. Jako architektonické náčrty zobrazující veřejnost převážně bílou, mužskou a v obleku“ (Atkinson 2003, 1841). Architektura jako taková může být nástrojem purifikace, ideologie a moci. Idea bezpečí „je založena na předměstských hodnotách bílé a střední třídy. Místa, kde docházelo ke střetu různorodosti, jsou nahrazována očistěnou a příměstskou představou veřejného prostoru“ (Sennett in ibid.).

⁹ Oplocená luxusní sousedství s omezenou možností vstupu. Jedná se o privatizovaný veřejný prostor, který je nejen výsledkem, ale i příčinou sociálních nerovností (Low a Smith 2006).

¹⁰ Experimentální předměstí Dorchesteru v jižní Británii, vystavěné podle pravidel nového urbanismu.

¹¹ Zkrášlování města za účelem odradit nežádoucí aktéry (srov. Hejnal 2013, 459).

Můj výzkum vychází z předpokladu, že tyto tendence, popsané zmiňovanými autory na převážně zahraničních případech, narůstají i v současných českých městech. Pro případovou studii jsem zvolil relativně nedávnou revitalizaci Tyršových sadů v Pardubicích. V analytické části výzkumu se tedy zaměřuji na roli parku v každodenním životě a jeho užívání, ale i historický, politicko-mocenský a materiální kontext.

VÝZKUM

Historie Tyršových sadů

Vznik Tyršových sadů v Pardubicích se pojí s rokem 1931 (Web archiv Pardubice 2012a). Park byl utvořen na místech, kde se ještě na počátku 20. století nacházely pouze záplavové louky, jež tvořily zámecký příkop. První větší změnou byla výstavba pavilonů v souvislosti s celostátní Výstavou tělesné výchovy a sportu (Tušlová 2010). Podoba tehdejšího výstaviště vznikla dle návrhů architektů Řepy, Potůčka a Vetešníka (Web archiv Pardubice 2012). V parku vzniklo na rozloze 70 510 m² několik jezírek, řada funkcionalistických budov a bylo vysazeno mnoho druhů stromů a okrasných rostlin (ibid.). Po ukončení výstav se zde odehrávaly různé společenské akce. Dále se v parku nacházela promenáda, naučná stezka, dětská hřiště a konala se zde sportovní utkání. V 60. letech došlo ke zbourání většiny staveb, jež se nacházely v zanedbaném stavu, přičemž poslední budova byla stržena roku 1977 (Web archiv Pardubice 2012b). Park i přes neúspěšný pokus o jeho obnovu roku 1970 začal postupně chátrat a to až do roku 2014, kdy došlo k jeho rozsáhlé revitalizaci.

Před rokem 2014 nebyla v Tyršových sadech prováděna pravidelná ani odborná údržba zhruba šedesát let (Dvořák 2012). V médiích byl park prezentován jako „ostuda krajského města“ (Šafář 2013a), která „láká ze zoufalství akorát tak pár pejskařů, bezdomovce či pubertální mládež“ (Šafář 2013b). Mládež měla v parku „pít, fetovat a ničit vše, co jí přijde pod ruku“ (Šafář 2009). V parku se také mělo nacházet zanedbané jezírko, mnoho rozbitých laviček, zdevastovaných košů, střepů a odpadků. Část mých respondentů navštěvovala park i v jeho minulé podobě a referuje

o něm jako o „hodně zalesněném“ a v „dezolátnějším a méně upraveném stavu, než je teď“. Jeden respondent vzpomíná na park jako na místo, které bylo „oproti tomu novějšímu takový hodně zašlý. Bylo tu hodně stromů a docela dost i bezdomovců“. Na přítomnost bezdomovců upozorňuje i další z respondentů: „Tam, jak je dneska kavárna, tak byl takovej rozbouřený domeček a pod schodama se tam shromažďovali bezdomovci.“ Nicméně i přes svůj zanedbaný stav byly v minulosti Tyršovy sady pro respondenty místem setkávání s přáteli a častých návštěv.

„Na tu dobu to bylo asi prostě přiměřený těm možnostem, těžko o tom něco soudit. My jsme sem chodili s klukama prostě na cigáro nebo i na pivko, vid.“

Projekt revitalizace

Projekt revitalizace Tyršových sadů doprovázel od počátku řada komplikací a kontroverzí. Veřejnou soutěž na urbanistické a architektonické řešení Tyršových sadů vyhlásilo statutární město Pardubice již v roce 2002 (Zelená pro Pardubicko 2014–2023a). Vítězným návrhem se stala koncepce architekta Tomáše Jiráňky z ateliéru Zahrada nad Metují. Projekt si kladl za cíl vytvořit moderní městský park, který má být zejména „bezpečným místem pro odpočinek“ (Skalický 2012), „sloužit všem generacím“ a „nepreferovat pouze určité zájmové skupiny“ (Svítková 2011). Dominantou návrhu byla pěší, převážně betonová promenáda, jež měla sloužit jako „hlavní komunikační tepna parku“ (Sedláková 2018), dále nový podzámecký vodní biotop a 41 000 m² ploch pobyto- vých trávníků. Dle návrhu měl také vzniknout Relax park s herními prvky, dvě kavárny a bezbariérové přístupy (ibid.). Součástí revitalizace měla být i výsadba „konceptně vhodnějších“ (Dubský 2010) dřevin, okrasných rostlin a pořízení nového mobiliáře.

Dle autora návrhu je zároveň jeho smyslem „obnovit kulturní dědictví a přírodní hodnotu místa“ (Svítková 2011). Částečně za účelem naplnění tohoto cíle mělo být v rámci revitalizace paradoxně vykáceno 415 stromů, což činí téměř polovinu stromů v celém parku (Zelená pro Pardubicko 2014–2023b). Právě rozsáhlé odstranění zeleně bylo již od

prvních prezentací projektu terčem kritiky ze stran veřejnosti, odborníků i politické opozice.

Proti kácení se odehrálo několik protestů, bylo sepsáno několik petic, které podepsalo až 7 000 občanů. Dále byl vypracován znalecký posudek od Botanického ústavu Akademie věd České republiky a případem se zabývala i Česká inspekce životního prostředí. Magistrát nicméně rozhodl o „pravidelné údržbě zeleně“, v jejímž rámci bylo vykáceno 166 stromů a 156 keřových skupin (Zelená pro Pardubicko 2014–2023b), na což nebylo potřeba povolení. Projekt byl v závěru upraven, přičemž počet stromů určených ke kácení byl snížen na 85.

Někteří angažovaní politici po dobu celé kauzy utvářeli narativ, ve kterém vykreslovali protestující občany jako „ekologické aktivisty“ (Váňa 2011), kteří vedou „bojůvky“ (Urban in Dvořák 2012) za zachování stromů a keřů, jež byly „v této hře pouze zástupným problémem, a jediným cílem odpůrců projektu na revitalizaci je zřejmě to, aby navždy zmizela příležitost investovat více než 60 milionů korun z evropských fondů ve prospěch všech občanů města“ (Brendl 2012). „Petice není nic, čeho bychom se měli děsit. Trápí mě akorát, abychom nenabourali časový harmonogram prací.“ (Brendl in Redakce Pardubický deník 2011)

Spor byl nicméně ukončen výše zmíněným přepracováním návrhu a revitalizace Tyršových sadů byla roku 2015 dokončena.

Vizuální a materiální charakter parku

Již jsem zmínil, že revitalizace parku byla koncipována tak, aby z parku vzniklo čisté, vizuálně přitažlivé a bezpečné místo pro odpočinek a relaxaci. Právě relaxační funkci nejvíce odpovídá i materiální povaha prostoru Tyršových sadů. I přes rozsáhlé kácení je dominantním rysem parku značné množství stromů a křovin. Vegetace nicméně prošla úpravou tak, aby park byl průhledový i na větší vzdálenosti. Jak uvedl jeden respondent: „*Ten prostor se tak nějak jako... Jak to říct, je to tady víc otevřený a je tady víc vidět.*“

Křoviny zpravidla nepřesahují výšku lidského zraku. Většina stromů je zastřižena do výšky alespoň dvou metrů a ty nově vysazené jsou převážně listnaté druhy dřevin

s vysokou korunou (viz obrázek č. 1). Většina plochy parku je pokryta trávnikem anglického,



Obrázek č. 1: Prostor parku (foto autor)



Obrázek č. 2: Vizualizace půdorysu revitalizace Tyršových sadů (Web archiv Pardubice 2011, edit autor)

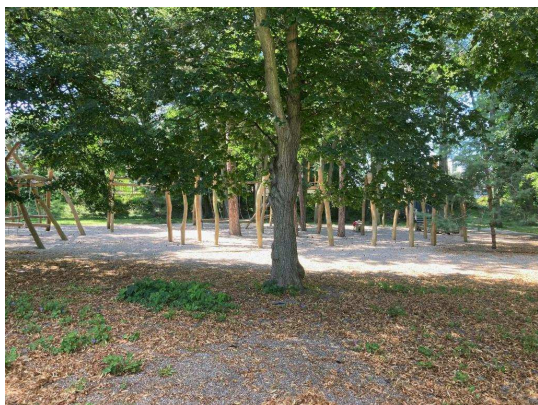
tedy nízko zastřiženého, pravidelně udržovaného a monokulturního typu. Celý prostor je protkán stezkami (viz obrázek č. 2). Jedním z vizuálně dominantních prvků parku je podzámecká promenáda, jejíž plocha je z betonu a obsahuje výřezy s vysázenými keři, okrasnými záhony a stromy (viz obrázek č. 3). Podél cest jsou umístěny ocelové odpadkové koše a dřevěné lavičky různých šířek a různého typu. Promenáda je doplněna o zastřešené pergoly a na jejím jižním konci se nachází nově vybudovaná kavárna s názvem Galerie Café (viz obrázek č. 4). Podél promenády se nachází tzv. Relax park s herními prvky (viz obrázek č. 5) pro děti, jež tvoří převážně dřevěné atrakce a akátové sloupy, které mají poněkud paradoxně (vzhledem ke kauze ohledně masivního kácení) utvářet „atypickou reminiscenci lesního



Obrázek č. 3: Promenáda s pergolou (foto autor)



Obrázek č. 4: Galerie Café (Park Restaurant 2019)



Obrázek č. 5: Relax park s herními prvky pro děti (foto autor)

ráje“ (Sedláková 2018). Uprostřed parku se nachází obezděný Pardubický zámek, na jehož severovýchodní straně je uměle vybudován již zmíněný Podzámekský biotop s vodním kanálem. Vstup do parku je umožněn ze čtyř stran.

„Vůbec nejlepší by bylo, kdyby byl po své rekonstrukci celý park oplocen a měl stálého hlídače. Na noc by se uzamykal. To by bylo dobré, ale jen to oplocení by vyšlo na veliké peníze. Uvažovali jsme i o nějakém správci,“ dodala starostka [v té době Hana Tomanová (ODS)] prvního pardubického obvodu.“ (Šařfář 2009) Navzdory podobným návrhům park není nijak oplocen a přístup je umožněn po celou denní i roční dobu. Ve večerních a nočních hodinách je v parku osvětlena zejména promenáda, kavárna a lavičky.

(Sociální) funkce parku

Vedle vizuální a materiální podoby parku jsem se při svém pozorování zaměřil na chování a druhy i intenzitu aktivit jeho návštěvníků. Jako poměrně užitečný se v tomto ohledu s časovým odstupem ukázal i pořízený videozáznam. V rámci předvýzkumu jsem metodou freelistingu zjišťoval slova, která návštěvníky parku napadnou v souvislosti s Tyršovými sady a jejich každodenní zkušeností, přičemž jsem tuto metodu využil i v případě rozhovorů provedených o rok později. Začnu tedy interpretací dat získaných touto metodou, neboť slouží jako dobrý vstupní nástroj pro orientaci ve studované problematice (Fatková 2015, 61). Vycházím při tom z předpokladu, že frekvence a „pořadí jmenovaného odráží stupeň důležitosti“ (Quinlan in ibid., 60).

Ze seznamu odpovědí od celkem dvanácti respondentů jsem vybral tři nejčastěji zmiňovaná slova a seřadil je do tabulky dle pořadí. Následně jsem v tabulce seřadil slova dle četnosti, přičemž musela být respondenty zmíněna alespoň dvakrát. Nejčastěji zmiňovaná slova byla: klid, relax, příroda, zámek, odpočinek, pohoda, prázdno. Při analýze jsem nicméně výroky rozdělil do tří kategorií, dle tematické podobnosti. První a nejčetnější kategorie vypovídá o nejčastějších pocitech a dojmech, jichž respondenti v parku nabývají, a o aktivitách s nimi úzce spojených. Zahrnuje slova jako relax, odpočinek, pohoda a klid,

příčemž lze z těchto informací usuzovat, že park má především odpočinkový ráz i funkci a naopak není charakteristický transgresí a nepřijemnými nebo nežádoucími vjemy. Druhá kategorie poukazuje na přírodní charakter parku a obsahuje slova: příroda, zeleň, ptáčky a zpěv ptáků. Tato kategorie odkazuje k materiální a vegetační povaze parku a neposkytuje příliš překvapivá zjištění vzhledem k tomu, že se jedná o „*kus přírody v centru města*“, jak se vyjádřil jeden z respondentů. Třetí kategorie zahrnuje výroky, jež vypovídají o určité negativní povaze materiálního, případně sociálního uspořádání prostoru parku. Do této kategorie jsem zařadil slova: prázdno, pláň, neosobní a nehostinnost.

Získané poznatky do značné míry odpovídají výsledkům mého pozorování. Převládající pozorovanou aktivitou byly skutečně činnosti, jež by se daly zařadit do kategorie odpočinku. Jednalo se o procházky, posedávání na lavičkách, posedávání v trávě, piknik, opalování, četbu knihy, meditaci a různé rekreační sporty a aktivity jako házení frisbee, pétanque, jóga, jízda na kole a kolečkových bruslích, kriket, fotbal. Pohled a výpovědi respondentů opět potvrzují relaxační funkci parku:

„Je to takový asi fakt vyžití nějakýho volnýho času, prostě relax do hlavy.“

„Já, když jdu do parku, tak chci klid, lavičku, stín, pohodu a ne uřvaný děti.“

Rozhovory společně s pozorovanými aktivitami vypovídají také o hodnotách, jež respondenti ve veřejném prostoru vyhledávají a oceňují. Primární požadovanou funkcí je tedy čistý a bezpečný prostor pro odpočinek. Pouze jeden z respondentů zmínil jako benefit pobytu ve veřejném prostoru přítomnost dalších lidí.

Jak jsem již popsal v předchozích odstavcích, revitalizace parku utvořila otevřený a průhledový prostor, ze kterého byla odstraněna zákoutí, jež by nabízela možnost určité míry soukromí a vytvoření osobního vztahu k místu. Určitá sterilita a prázdno pak mohou působit neosobním dojmem a dodávat pocit stálého dohledu. Tomuto faktoru je možné přisoudit i nízký počet pozorovaných aktivit, jež by narušovaly dominantní normativní řád a daly by se tedy charakterizovat jako transgresivní. V průběhu mé přítomnosti v parku jsem pozoroval přítomnost pouze

jednoho člověka bez domova, jenž využíval jednu z laviček ke spánku, přičemž byl kolemjdoucími návštěvníky parku sankciován opovrhlivými pohledy a „zíráním“ (Goffman 1963, 88). Obdobným způsobem bylo sankciováno využívání atypických laviček pro jízdu na skateboardu nebo parkour.

Frekvence a druhy vykonávaných aktivit se pochopitelně mění s ohledem na denní dobu a počasí. Své pozorování jsem vykonával v průběhu teplých letních dnů a pokusil jsem se zachytit denní, ranní i noční hodiny. V ranních hodinách plní park téměř výhradně tranzitní funkci a škála aktivit i počet návštěvníků roste zejména odpoledne a vpoledvečer. V noci pak lze v parku pozorovat spíše posedávající skupinky a v nejméně osvětlených částech zároveň největší koncentraci transgresivních jevů.

PURIFIKACE PROSTORU

V průběhu svého výzkumu jsem nepozoroval vysokou míru aktivních složek formální sociální kontroly. Procházející policejní hlídku jsem zaznamenal pouze dvakrát, ve večerních a nočních hodinách, kdy s ohledem na klesající viditelnost a počet návštěvníků parku klesá efektivita neformální sociální kontroly. Park disponuje vlastním provozním řádem, jehož účelem je „zajištění funkcí parku, zejména usměrnění rekreační aktivity, stanovení pravidel chování a podmínek užívání“ (tabule „Provozní řád parku“ umístěná v Tyršových sadech). Provozní řád původně obsahoval devět zákazů, později byl nicméně upraven a čtyři zákazy z něj byly odstraněny. Jednalo se o „zákaz vstupu osob pod vlivem návykových látek, užívání návykových látek; zákaz přespávání a nocování; zákaz vjezdu do parku motorovými vozidly; volné pobíhání psů či jiných zvířat“. Důvodem byla nespokojenost místních obyvatel se snahou „vedení města zregulovat lidem život“ (Kubínková 2015). Politická reprezentace města dospěla k rozhodnutí, že není nutné lidi podceňovat, neboť „jsou schopni se domluvit i bez těchto restriktivních zákazů“ (Brendl in Kubínková 2015) a zbytečně si ze zákazu užívání návykových látek „odvozuji, že tam nesmí konzumovat alkohol. [...] Park je regulován proto, aby si slušní občané Pardubic mohli v klidu sednout na trávu, otevřít

si lahev vína a popít“ (Charvát in Kubínková 2015). Nicméně i přes zrušení zákazu přespávání a konzumace alkoholu dochází dle respondentů k vykazování lidí bez domova, vykonávajících tyto činnosti:

„Teď vlastně, vid, co ten bezdomovec? Si tady lehne? Vždyť by tady pro něj byli měšťáci do patnácti minut, vid.“

„Občas se tady vyskytují, ale městská policie je teda vyhání ven z parku [bezdomovce].“

Provozní řád dále upozorňuje na přítomnost kamerového systému, napojeného na pult Městské policie. Za zmínku zde pak stojí skutečnost, že samotné sdělení o jeho přítomnosti na tabulce provozního řádu do jisté míry plní regulační funkci.

Jedním z dominantních prostředků regulace v Tyršových sadech je neformální sociální kontrola. Ta ve veřejném prostoru probíhá skrze vzájemný dohled nad dodržováním sdíleného normativního řádu, jehož podoba je založena na konsenzu ohledně hodnot a pravidel chování majoritní části společnosti. Ve vztahu k psanému i společenskému řádu může být daná činnost vyhodnocena jako transgresivní i v závislosti na tom, kdo konkrétně ji vykonává. V parku je tedy například umožněno, „aby si slušní občané Pardubic mohli v klidu sednout na trávu, otevřít si lahev vína a popít“ (Charvát in Kubínková 2015), nicméně lidé bez domova jsou za stejné chování odsuzováni a případně vyháněni, „aby neobtěžovali normální lidi, co sem choděj“ (z rozhovoru s respondentem). Obdobným způsobem může být nahlíženo například i na „pubertální mládež“ (Šafář 2013b) či další „méně přizpůsobivé skupinky“ (z rozhovoru s respondentem). Významným faktorem pro sankce formální i neformální kontroly je pak samotný potenciál a riziko transgrese:

„Tam už je vidět, že ty lidi předpokládají, že budou prostě žebrať a otravovat, že budou prostě něco dělat. Prostě věci, který tam nepatří.“

Vzájemný dohled nad dodržováním společenského řádu ve veřejném prostoru „vzniká přítomností“, jak se vyjádřil jeden respondent, povoláním architekt. Dalo by se tedy říci, že se míra efektivity neformální sociální kontroly zvyšuje s počtem přítomných lidí. Významnou roli hraje zároveň i samotná

materiální, potažmo architektonická povaha prostoru.

Architektura zásadně ovlivňuje povahu prostoru. Společně s urbánním designem může určovat, pro koho je prostor určen a jaké aktivity se v něm mají odehrávat, současně může být nástrojem kontroly a umožnit eliminaci, potažmo odsun nežádoucích jevů. V případě revitalizace Tyršových sadů sehrála architektura významnou roli. Jedním z cílů revitalizace bylo vytvořit bezpečné a čisté místo. Za tímto účelem bylo v parku vykáceno a následně upraveno značné množství vegetace tak, aby byla v parku maximálně zvýšena viditelnost. Po vzoru teorie hájitelného prostoru zmizela z parku i různá zákoutí, poskytující možnost částečné anonymity. Obdobným způsobem bylo zacházeno s lavičkami, jež jsou osvětleny a umístěny zejména na viditelných místech. Slovy respondentů:

„Ve veřejném prostoru to vždycky jde opsat nějakým vtipem, jako udělat nějakou lavičku, která bude hodně viditelná a hodně nasvícená. Na to nesmíš jít represivně, ale abys všema jinýma prostředkama eliminoval, že tam někdo bude chtít ležet celej den, a zároveň, aby ty lidi, který tam tu funkci nemají, si toho nevšimli. [...] Málokterej šílenec lehne na tu nejviditelnější lavičku, spíš si lehneš někde na nějakou zapadlou za křovím.“

„Bude-li víc laviček, bude víc podvečerních sedánek, bude víc kuřáků, bude víc injekčních stříkaček, bude víc prusů.“

Vlivem architektonických úprav došlo ke zvýšení míry a funkce neformální, ale i formální sociální kontroly. Park byl zároveň navržen tak, aby nabízel jen omezený počet činností, přičemž se jedná především o aktivity relaxačního a sportovního rekreačního typu. Zároveň byla zvýšena estetická kvalita parku. Regulační funkci estetizace popisuje Hejnal (2013, 459) jako „zkrášlování města za účelem odradit nežádoucí aktéry“. Dle respondentů:

„No a teď vlastně se dá říct asi i ta změna celkově, že jo. Pak prostě, já nevím, vymýtí to, jak to říct, takovou tu černou spodinu, víš co.“

„V prostorech jako špinavých nebo neudržovaných se budou spíš zdržovat ty pochybné existence a tak, nebo nevím, jak nazvat ty lidi.“

Prostor je skrze urbánní design purifikován, je více předvídatelný, bezpečný a odpovídá tak

požadavkům majoritní části společnosti. Jedná se o proces, který jsem v teoretické části popsal slovy Zukin jako domestikaci cappuccinem, jejímž symbolem v případě Tyršových sadů může být, mimo výše zmíněné, vystavění luxusně vyhlížející kavárny Galerie Café. Důsledkem domestikace cappuccinem jsou sterilizace a homogenizace prostoru i sociální zkušenosti a zároveň odsouvání sociálních problémů namísto jejich řešení. Slovy jednoho z respondentů:

„Teoreticky by se mohli ty lidi, tyhle v uvozkách nebezpeční, jako se scházet i tak, ale prostě se odsunuli kousek dál, tam jakoby třeba pět set metrů, kde prostě jsou nějaký ruiny.“

ZÁVĚR

V této studii jsem se věnoval veřejnému prostoru a jeho funkci při reprodukci dominantního normativního řádu. Pozornost upínám k projektu jeho revitalizace jako nástroji regulace a kontroly. Vycházím z předpokladu, že revitalizace reflektuje nejaktuálnější přístupy urbánního designu, současné nastavení společenského řádu a představy o podobě a funkci veřejného prostoru. Provedl jsem výzkum lokality, jež prošla nedávnou revitalizací, a pokusil se tak objasnit a interpretovat, jak dochází k reprodukci a formování normativního řádu skrze způsoby utváření, kontroly, regulace, užívání a transgrese veřejného prostoru. Současně jsem se v rámci svého výzkumu zaměřil na samotnou podobu architektonických návrhů a jejich purifikační povahu.

Jako příklad jsem si zvolil revitalizaci Tyršových sadů v Pardubicích. Jedná se o městský park, jenž se nacházel v zanedbané podobě a byl znám koncentrací transgresivních jevů. Projekt revitalizace si kladl za cíl vytvořit bezpečné a čisté místo pro odpočinek. Toho zde bylo dosaženo architektonickou estetizací a purifikací prostoru. Nejvýraznějším prvkem bylo zprůhlednění parku a navýšení neformální sociální kontroly skrze nahrazení a rozsáhlé vykácení vegetace, jež by umožňovala vyšší míru anonymity. Obdobným způsobem byly umístěny a designovány například lavičky. V případě Tyršových sadů se jedná o dominantní purifikační prvek, neboť materiálním očištěním parku a zvýšením dohledu došlo i k očištění

a eliminaci transgresivních jevů a aktivit. Materiální podoba parku byla navržena tak, aby podporovala především žádoucí aktivity, jež považuje majoritní část společnosti za vhodné a odpočinkové. V parku tedy probíhají především různé typy rekreačních sportů, pikniky nebo procházky. V prostoru Tyršových sadů je tak pouze nízká míra transgresivních jevů, která stoupá ve večerních hodinách, kdy klesá efektivita neformální sociální kontroly v důsledku snížení viditelnosti a vylidnění parku. Jako transgresivní byly označovány především jevy, jež disponují určitou mírou nepředvídatelnosti nebo nemístnosti. Jednalo se například o využívání laviček pro jízdu na skateboardu, spánek nebo parkour. Můj výzkum zároveň ukázal, že činnost je charakterizována jako transgresivní i v závislosti na tom, kdo konkrétně ji vykonává. V případě „slušných občanů“ je dle provozního řádu parku přípustná konzumace alkoholu nebo ležení na lavičkách, současně jsou ale lidé bez domova za obdobné aktivity vyváděni městskou policií. Potenciál a riziko transgrese je tedy považováno za dostatečný důvod pro různé typy restrikcí a sankcí. Projekt revitalizace splnil své cíle a vytvořil předvídatelné, homogenní a bezpečné prostředí pro odpočinek.

V závislosti na mém výzkumu lze architekturu a urbánní design považovat za dominantní prvek při koncepci revitalizačních, potažmo purifikačních projektů. Využívání architektonických prvků může regulovat a určovat aktivity, jež se v daném prostoru mají odehrávat, a zároveň je významným prostředkem při navyšování efektivity neformální, ale i formální sociální kontroly. Estetizace a sterilizace veřejného prostoru architekturou pak může v důsledku působit neosobním dojmem a omezovat jeho polyfunkčnost a kreativitu. Architektonické koncepce jsou utvářeny na základě poptávky majoritní části společnosti a na veřejný prostor jsou v kontextu neolibérální ideologie aplikovány tržní mechanismy. Povaha dominantního normativního řádu se v mém výzkumu vyjevuje zejména skrze užívání, transgresi a představy o ideální podobě a funkci veřejného prostoru.

Preference homogenity a sterility se dostává do rozporu s benefity, které veřejnému prostoru připisuje Sennett, Zukin, Low nebo

Atkinson. Dochází tak k oslabování sociální zkušenosti a purifikovaný veřejný prostor se podobá spíše poloveřejným prostorům, jako jsou nákupní centra, zábavní parky nebo soukromá sportovní hřiště. Veřejný prostor by dle představ společnosti měl působit jako „salátová mísa“,¹² ve skutečnosti je však výsledný pokrm složen pouze z pečlivě vybraných surovin jednoho typu a ochuzuje se tak o škálu chutí, jež by mohl nabízet. Současně je odíráno právo na město nežádoucím sociálním skupinám a problémy daných lokalit jsou tak v důsledku purifikace pouze přesouvány a zakrývány.

POUŽITÉ ZDROJE

- Atkinson, Rowland. 2001. *Managing Public Spaces: Policies Driven by Social Control or Community Empowerment?* Glasgow: University of Glasgow.
- Atkinson, Rowland. 2003. „Domestication by Cappuccino or a Revenge on Urban Space? Control and Empowerment in the Management of Public Spaces.“ *Urban Studies* 40 (9): 1829–1843.
- Augé, Marc. 1995. *Non-Places: Introduction to Supermodernity*. London: Verso.
- Bernard, H. Russell. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Oxford: AltaMira Press.
- Bendl, František. 2012. „Tyršovy sady se mohou zdát luxusní: Nejsou předražené!“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z https://pardubicky.denik.cz/zpravy_region/tyrsovy-sady-se-mohou-zdat-luxusni-nejsou-predrazene-20120518.html.
- Burzová, Petra. 2014. *Politika poloveřejnosti: Narrativní analýza sporů o demolici Domu hrůzy u Radbuzy*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Collier, Malcolm. 2015. „Fotografické zkoumání sociální a kulturní zkušenosti.“ In *Vizuální antropologie: Klíčové studie a texty*, eds. Petra Burzová, Tomáš Hirt a L'ubomír Lupták, 97–114. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Cresswell, Timothy. 1996. *In Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cresswell, Timothy. 2004. *Place: A Short Introduction*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Douglas, Mary. 2001. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Dubský, Lukáš. 2010. „Park: Více vody nebo kaváren.“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z https://pardubicky.denik.cz/zpravy_region/park-vice-vody-nebo-kavaren-20101221.html.
- Dvořák, Tomáš. 2012. „Erban: Lidé už nás stejně mají za pitomce.“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z https://pardubicky.denik.cz/zpravy_region/erban-lide-uz-nas-stejne-maji-za-pitomce-20120517.html.
- Fatková, Gabriela. 2015. „Analýza kulturních domén v kvalitativním výzkumném designu: Metoda volného jmenování (freelisting).“ In *Kapitoly z kvalitativního výzkumu*, eds. Laco Toušek et al., 58–74. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Fisher, Mark. 2022. *K-punk: Výběr z textů*. Ostrava: Ostravská univerzita.
- Gehl, Jan. 2000. *Život mezi budovami*. Brno: Nadace Partnerství.
- Gehl, Jan. 2010. *Cities for People*. Washington: Island Press.
- Ghorbi, Mitra, a Hamid Mohammadi. 2017. „A Critical View on New Urbanism Theory in Urban Planning: From Theory to Practice.“ *Space Ontology International Journal* 6 (3): 89–97.
- Goffman, Erving. 1963. *Behavior in Public Places*. New York: Free Press.
- Goffman, Erving. 1971. *Relations in Public: Micro-Studies of the Public Order*. New York: Basic Books.
- Harvey, David. 1997. „The New Urbanism and the Communitarian Trap.“ *Harvard Design Magazine* 1 (3): 68–69.
- Harvey, David. 2006. „The Political Economy of Public Space.“ In *The Politics of Public Space*, eds. Setha M. Low a Neil Smith, 105–121. New York: Routledge.
- Harvey, David. 2007. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David. 2012. *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. New York: Verso.
- Hejnal, Ondřej. 2013. „Anachorický bezdomovec: Purifikace a transgrese veřejného prostoru.“ *Český lid* 100 (4): 449–467.
- Hejnal, Ondřej. 2014. „Úvod do studia neoliberalismu: Inspirace pro antropologii.“ *AntropoWebzín* 1/2014: 33–47.
- Jiskra, Petr. 2020. *Produkce a transgrese veřejného prostoru na příkladu náplavky v Plzni*. Nepublikovaná bakalářská práce. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Jiskra, Petr. 2023. *Revitalizace a purifikace veřejného prostoru z pohledu urbánní antropologie*. Nepublikovaná diplomová práce. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Kubínková, Naďa. 2015. „Pardubické Tyršovy sady mají provozní řád, který nemusíte dodržovat.“ Viděno 5. 3. 2023. Dostupné z <https://pardubice.rozhlas.cz/pardubice-tyrsovy-sady-maji-provozni-rad-ktery-nemusite-dodrzovat-7652013>.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

¹² Metaforické označení integračního modelu, kde dochází k mísení kultur a odlišností, přičemž si zachovávají svou identitu a specifika a dochází tak k obohacení sociální zkušenosti.

- Low, Setha M., a Neil Smith, eds. 2006. *The Politics of Public Space*. New York: Routledge.
- Madanipour, Ali. 2003. *Public and Private Spaces of the City*. London: Routledge.
- Marcuse, Peter. 2012. „Ohrožení veřejně využívaného prostoru v době stagnace měst.“ In *Architektura a veřejný prostor*, ed. Petr Kratochvíl, 44–57. Praha: Zlatý řez.
- Mitchell, Don. 1995. „The End of Public Space? People's Park, Definitions of the Public, and Democracy.“ *Annals of the Association of American Geographers* 85 (1): 108–133.
- Mitchell, Don. 2003. *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*. New York: Guilford Press.
- Mitchell, Don, a Lynn Staeheli. 2006. „Clean and Safe? Property Redevelopment, Public Space, and Homelessness in Downtown San Diego.“ In *The Politics of Public Space*, eds. Setha M. Low a Neil Smith, 143–175. New York: Routledge.
- Newman, Oscar. 1972. *Defensible Space*. New York: Macmillan.
- Redakce Pardubický deník. 2011. „Petice proti kácení stromů v parku Brendla neděsí.“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z https://pardubicky.denik.cz/zpravy_region/petice-proti-kaceni-stromu-v-parku-brendla-nedesi.html.
- Ritzer, George. 1996. *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- Sedláková, Radomíra. 2018. „Revitalizace Tyršových sadů v Pardubicích.“ Viděno 27. 2. 2023. Dostupné z https://www.imaterialy.cz/rubriky/zajimavostavba/revitalizace-tyrsovy-ch-sadu-v-pardubicich_46177.html.
- Sennett, Richard. 1970. *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. New York: Vintage Books.
- Sennett, Richard. 1976. *The Fall of Public Man*. New York: W. W. Norton.
- Sibley, David. 1988. „Survey 13: Purification of Space.“ *Environment and Planning D: Society and Space* 6 (4): 409–421.
- Siebel, Walter, a Jan Wehrheim. 2006. „Security and the urban public sphere.“ *German Policy Studies* 3 (1): 19–46.
- Simmel, Georg. 2002. „The Metropolis and Mental Life.“ In *The Blackwell City Reader*, eds. Gary Bridge a Sophie Watson, 11–19. Malden: Wiley-Blackwell.
- Skalický, Jiří. 2012. „Chtějí petičníci připravit Pardubice o 70 milionů korun?“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z https://pardubicky.denik.cz/nazory_region/chteji-peticnici-pripravit-pardubice-o-70-milionu-korun-20120404.html.
- Soja, Edward W. 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Sorkin, Michael. 1992. *Variations on a Theme Park: The New American City and the End of Public Space*. New York: Hill and Wang.
- Svítková, Pavla. 2011. „Po rekonstrukci si Tyršovy sady užijí nově také vozíčkáři.“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z https://pardubicky.denik.cz/zpravy_region/po-rekonstrukci-si-tyrsovy-sady-uziji-nove-take-vo.html.
- Šafář, Jan. 2009. „Ze zdevastovaných ‚Tyršáků‘ by prý mohl být Central Park.“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z https://pardubicky.denik.cz/zpravy_region/ze-zdevastovanych-tyrsaku-by-pry-mohl-byt-central.html.
- Šafář, Jan. 2013a. „Ostuda Pardubic: Made in Tyršáky.“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z https://pardubicky.denik.cz/zpravy_region/ostuda-pardubic-made-in-tyrsaky-20130509.html.
- Šafář, Jan. 2013b. „Opravdová naděje nebo jen další velkohubý slib?“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z https://pardubicky.denik.cz/nazory_opravdova-nadeje-nebo-jen-dalsi-velkohuby-slib-20130219.html.
- Tonkiss, Fran. 2006. *Space, the City and Social Theory: Social Relations and Urban Forms*. Cambridge: Polity.
- Toušek, Laco. 2013. *Prostor, transgrese a bezdomovectví*. Nepublikovaná disertační práce. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tušlová, Alexandra. 2010. „O osudu Tyršových sadů můžete rozhodnout také vy!“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z https://pardubicky.denik.cz/zpravy_region/o-osudu-tyrsovy-ch-sadu-muzete-rozhodnout-take-vy.html.
- Váňa, Miroslav. 2011. „Tyršovy sady ekologové zaspali, tvrdí poslanec.“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z https://pardubicky.denik.cz/zpravy_region/tyrsovy-sady-ekologove-zaspali-tvrdi-20110702.html.
- Park Restaurant. 2019. „Vítáme Vás v Galerii Café.“ Viděno 10. 3. 2023. Dostupné z <https://docplayer.cz/104783187-Vitame-vas-v-galerii-cafe.html>.
- Wacquant, Loic. 2010. „Crafting the Neoliberal State: Workfare, Prisonfare and Social Insecurity.“ *Sociological Forum* 25 (2): 197–220.
- Web archiv Pardubice. 2011. „Revitalizace Tyršových sadů – podzámeckého parku v Pardubicích.“ Viděno 10. 3. 2023. Dostupné z <https://web.archive.org/web/20110516114416/http://tyrsovysady.pardubice.eu/jak-budou-vypadat/poster4.pdf>.
- Web archiv Pardubice. 2012a. „Revitalizace Tyršových sadů: Historie.“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z <https://web.archive.org/web/20120328045444/http://tyrsovysady.pardubice.eu:80/tyrsovy-sady-dnes/historie-parku.html>.
- Web archiv Pardubice. 2012b. „Historie Výstavy tělesné výchovy a sportu.“ Viděno 24. 2. 2023. Dostupné z <https://web.archive.org/web/20120314182757/http://www.iipardubice.cz/historie/vystava.php>.

Wikström, Thomas. 2005. „Residual Space and Transgressive Spatial Practices.“ *Nordisk Arkitekturforskning* 18 (1): 47–68.

Wilkinson Tom. 2015. „Uncomfortable Spaces: Richard Sennett on Urbanism in Youtube.“ Kanál The Architectural Review. Viděno 29. 1. 2023. Dostupné z https://www.youtube.com/watch?v=3_soJHqkzSs.

Wilson, James Q., a George L. Kelling. 1982. „Broken Windows.“ *The Atlantic Monthly* 249 (3): 29–38.

Wirth, Louis. 1938. „Urbanism as a Way of Life.“ *The American Journal of Sociology* 44 (1): 1–24.

Zelená pro Pardubicko. 2014–2023a. „Architektonický návrh z roku 2002.“ Viděno 27. 2. 2023. Dostupné z <https://www.zelenapropardubicko.cz/resime-problemy/tyrsovy-sady/architektonicky-navrh-2002/>.

Zelená pro Pardubicko. 2014–2023b. „Tyršovy sady v Pardubicích.“ Viděno 27. 2. 2023. Dostupné z <https://www.zelenapropardubicko.cz/resime-problemy/tyrsovy-sady/>.

Zukin, Sharon. 1995. *The Cultures of Cities*. Oxford: Blackwell.

Zukin, Sharon. 2010. *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places*. Oxford: Oxford University Press.

POROVNÁNÍ TRENÉRSKÝCH METOD ANATOLIJE TARASOVA A VLADIMÍRA KOSTKY VE SVĚTLE POJETÍ HRY JOHANA HUIZINGY

Patrik Klicman

*Katedra historie, Filozofická fakulta, Univerzita Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem
Klicman1@seznam.cz*

Comparison of the coaching methods of Anatoly Tarasov and Vladimir Kostka in the light of Johan Huizinga's concept of game

Abstract—The study deals with the coaching methods of Anatoly Tarasov and Vladimir Kostka. Both of them helped their countries to build world-class hockey teams by a personal approach, which dominated world hockey for more than two decades. This paper focuses on the relationship between game and sport and on the question of the boundary between the amateur and the professional. It offers a comparative analysis of the coaching approaches to ice hockey presented by Tarasov and Kostka, who, despite many differences, remained similar in some respects.

Keywords—game; ice hockey; professional sport; amateur sport; Anatoly Tarasov; Vladimir Kostka; Johan Huizinga

ÚVOD

SOVĚTSKÁ a československá družstva dominovala světovému lednímu hokeji od roku 1962 do roku 1990.¹ Lední hokej se stal nejen sportovním vzorem vůči západnímu světu, ale zároveň se dostal na úroveň nejpobulárnějšího

sportu v obou zemích. K jeho popularitě přispěla i skutečnost, že spolu se Švédskem to byly v celé Evropě jediné tři vzájemně si konkurující týmy. O to větší důležitosti tento sport nabíral díky příslušnosti ke komunistickému zřízení Sovětského svazu a Československa.

Je všeobecně známým faktem, že tvůrcem sovětského hokejového systému byl Anatolij Tarasov, jehož kniha *Lední hokej* (1952) se stala stěžejním návodem pro celou sovětskou hokejovou školu. Ačkoliv se nejedná o příliš objemný dokument, vystihuje veškeré podstatné stránky, jakými jsou vztah trenéra a hráčů, systém hry a intenzita tréninků. Kladl silný důraz na týmovou a kolektivní hru, kterou dokázal přirovnávat k různým šachovým paralelám.

Téma hry ve sportu bude jednou ze stěžejních součástí této práce. K tomu poslouží výklad pojetí hry Johana Huizingy z knihy *Homo Ludens* (1971).² Tarasov totiž vyjma složitých a intenzivních tréninků proslul i svými dětskými soutěžemi, kterými tréninky prokládal a pomocí nichž budoval soutěživost v mužstvu. Rozbor myšlenek Huizingy tak může posloužit k lepšímu pochopení hry, osvětlení jejího řádu a především k vytyčení hranice mezi

¹ Došlo zde pouze k několika přerušením. V roce 1980 zvítězili na zimních olympijských hrách v Lake Placid hokejisté Spojených států amerických. V roce 1987 na mistrovství světa v Rakousku zvítězilo Švédsko. Během zbylých let se střídaly na prvních dvou pozicích týmy Sovětského svazu a Československa. Významnější byl přesto tým Sovětského svazu, který během 28 let vyhrál 23 turnajů.

² Johan Huizinga (1872–1945) byl nizozemský kulturní historik. Na Groningenské univerzitě vystudoval nizozemštinu a dějepisectví. Jeho vrcholným dílem je kniha *Homo Ludens*, ve které se zabývá otázkou hry jako kulturního aspektu. Ve svých historických pracích se ale věnoval i dějinám Nizozemska v 15. a 16. století či životu Erasma Rotterdamského.

amatérským a profesionálním sportovcem. Nutno připomenout, že rozbor hry v *Homo Ludens* má také silný kulturotvorný přesah, v rámci něhož není hra zkoumána pouze v oblasti sportu či karetní nebo deskové hry, ale třeba i divadla.³ Tato studie se však zaměří přímo na vztah sportu a hry. Tématem práce není hra obecně, ale její přiblížení s ohledem na lední hokej jako rozebíraný sport (profesionální a amatérský) z pohledu trenérů, jejichž přístupy budou komparovány. Nepůjde jen o to představit Huizingovu hru, ale zároveň ji převést do ledního hokeje. Sám Huizinga totiž už v době vydání knihy, tedy v roce 1938, vymezil pojem profesionál a amatér. Právě tento základ napomůže k pochopení tréninkových metod u Anatolije Tarasova a československého trenéra Vladimíra Kostky. Ten vydal během vykonávání své učitelské a trenérské profese několik knih i menších publikací. Pro text bude stěžejní jeho dílo *Moderní hokej* (1971), které slouží jako příručka budoucím trenérům stejně jako Tarasovův *Lední hokej*.

Studie se zaměří na vztah trenérů, hráčů a mužstva skrze vybrané pasáže z jejich stěžejních knih. Právě metodické knihy pro budoucí trenéry, jež v některých momentech zároveň zaznamenávají aspekty hry v nutné přípravě (v tomto případě myšleno tréninku), mohou být použity jako vhodný parametr k ukázání, který z trenérů byl ve výsledném pojetí blíže hře Johana Huizingy.

Text se tak nesoustředí na zápas a jeho vnímání optikou hry, ale na trénink, jež je přímou součástí hry všech druhů sportu. Přestože se může zdát, že doba vzniku obou knih je diametrálně odlišná z jakéhokoliv kulturně-historického aspektu (roky 1952/1971), jejich textová a informativní podoba se místy značně shoduje.⁴ Klíčové tak bude porovnat, jak oba

trenéři vidí funkci kouče a trénink hokejistů. Důraz však nebude kladen na lední hokej, tedy přímo trénink sportovců, protože ten se jako všechny sporty vyvíjel, ale na přípravu hokejistů, jak je správně vést, a na to, který z autorů se více věnuje prvku hry.

Primárním cílem textu je proto definovat vztah sportu a hry a následně zjistit, který z vybraných trenérů naplňuje více pojetí hry dle Johana Huizingy. Sekundárně bude práce řešit implementaci Huizingova pojetí hry uvedených trenérů v hokejovém prostředí. Nakonec půjde o to zjistit, zda byl s ohledem na Huizingovo pojetí sportu „amatérský profesionál“ spíš amatérem, nebo profesionálem.

CHARAKTERISTIKA TRENÉRŮ

Anatolij Tarasov

Anatolij Vladimirovič Tarasov se narodil 10. prosince 1918 v Moskvě a je považován za „otce“ ruského hokeje. Po druhé světové válce se zasloužil o založení sportovního klubu Rudé armády, CSKA Moskva, k čemuž údajně použil pouze pár hokejových příruček, které nasbíral během svých cest do zahraničí. Předtím se věnoval fotbalu a bandy hokeji. Díky tomu, že se zabýval právě bandy hokejem, je celý systém jeho hry postaven na bruslařských dovednostech a množství přihrávek. Do čela sovětského národního týmu se postavil v roce 1958 a tuto funkci zastával až do roku 1972. Byl znám především svými tréninkovými metodami a tvrdou disciplínou, kterou po hráčích vyžadoval. Hráče však stále přesvědčoval, že hokej je ta největší zábava a hrát za sovětský národní tým je ta největší čest. Za svůj přístup k hokeji je uveden od roku 1974 v Hokejové síni slávy v Torontu a od roku 1997 v Síni slávy IIHF (Meltzer 2008).

Vladimír Kostka

Profesor Vladimír Kostka se narodil 20. srpna 1922 v Třebíči. Byl významným hokejovým

³ O to se pokusil například Jiří Štaif, když srovnával divadelní hru a kopanou: „Hlavní rozdíl mezi divadelní hrou a kopanou spatřuji v tom, že fotbal má svá jasně vymezená pravidla, o jejichž dodržování může autoritativně rozhodovat, hru přerušit, či ji dokonce předčasně ukončit rozhodčí, jenž je oběma mužstvy respektován.“ (Štaif 2020, 6)

⁴ V pamětech Luďka Bukače se lze i dočíst, že Tarasov si byl jistý, že Vladimír Kostka od něj jedno z jeho teoretických děl opsal: „Tarasov Kostku obviňoval i z plagiátorství svých teoretických děl, což dokazuje historka z turnaje Izvestije ve třiaosmdesátém, kdy už jsem vedl národní mužstvo. Tarasov tam

se studenty sledoval náš trénink, potom si mě odchytíl, aby ho pochválil, a na rozloučenou se zeptal: ‚Luděk, jak se jmenuje ten tvůj šéf? Ko... Ko...‘ ‚Kostka.‘ ‚Jasně, Kostka. Tak mu vkaž, že ode mě opsal knihu slovo od slova a ani butilku vodky mi nedal. Řekni mu, že na ni stále čekám.‘“ (Bukač a Suchan 2018, 103)

teoretikem, didaktikem a trenérem československého národního mužstva. Celý svůj život spojil s ledním hokejem a učitelstvím. Snažil se oba obory kombinovat, aby svou teorii uváděl vždy i do praxe. Jeho vysokoškolské působení je spojeno se založením Institutu tělesné výchovy a sportu, který později přešel pod Univerzitu Karlovu jako Fakulta tělesné výchovy. Sám pak u národního mužstva preferoval trenérskou spolupráci ve dvojicích. Jeho největším úspěchem je titul Mistra světa v roce 1972, který Československo získalo po dlouhých dvaceti třech letech. Jeho tréninkové metody jsou zaznamenány v bohaté publikační činnosti, v rámci níž napsal přes třicet tři učebnic a skript. Jeho kniha *Moderní hokej* vyšla v šesti zemích. Jeho zásluhou se československý hokej během 50. let začal postupně profesionalizovat.⁵ Od roku 1997 je členem Síně slávy IIHF v Torontu a od roku 2008 členem Síně slávy českého ledního hokeje. Obojí získal za svou kvalitní pedagogickou činnost a rozvoj ledního hokeje (Síně slávy českého hokeje).

VZTAH MEZI SPORTEM A HROU

Chceme-li pochopit, co je vlastně sport, je nutné definovat jeho základní rys, hru. Je ale nutné říci, že definovat oba fenomény je velmi složité, protože se vzájemně prolínají. Hra samotná je totiž kořenem jakéhokoli sportu. Může zde tedy platit, ačkoliv relativně, že ne každá hra je sportem, ale pravděpodobně každý sport je hrou. Pojem hra je totiž starší než kultura, a to i když kulturu vymezíme sebepřesněji: lidé ani zvířata totiž nečekali, až se naučí, jak si mají hrát (Huizinga 1971, 9). Tenká hranice mezi sportem a hrou je tu s lidskou civilizací od nepaměti. Příkladem mohou být už společenská setkání ve starém Řecku, kde se pořádaly závody v běhu, zápasu, hodu diskem a oštěpem (Kratochvíl 1998, 6).

Hra se stejně jako sport vyvíjela. Podle Johana Huizingy je hra kulturotvorný činitel. Hra je svobodná, což je i její základní charakteristika (Huizinga 1971, 15). Pro dospělého

člověka má sice úplně jiný význam než pro dítě, ale její prvotní podoba se vždy uchovává. Není ničím determinována. Dospělý člověk jí může kdykoliv zanechat nebo si sám od sebe přestat hrát. Důležitý je ale i řád: „Hra vytváří řád, hra je řád. Do nedokonalého světa a zmateného života vnáší dočasně omezenou dokonalost. Hra vyžaduje bezpodmínečný řád. Nejmenší odchylka od řádu hry kazí, zbavuje ji jejího charakteru a znehodnocuje ji.“ (ibid., 17) Toto vyjádření ale nelze brát absolutně, protože bychom mohli dojít k výsledku, že řád omezuje neméně důležitý prvek svobody. Svoboda a řád se ve hře prolínají, kdy na jedné straně panuje živelný porýšení, bujarosti, volné improvizace a bezstarostné fantazie, jež můžeme označit slovem *paidia* (Caillois 1998, 33–34), na straně druhé přichází určitá ukázněnost, kdy je hra zbavena své anarchistické a kapriciózní povahy, čímž jí je vnucováno více herních konvencí, kterým je zapotřebí se podrobovat (ibid., 34). Hráči či sportovci tak mají před sebou více překážek, jež se stupňují a komplikují, než dojdou ke kýženému výsledku. Musí vyvíjet nové metody a techniky, aby problém překonali. To Caillois označuje termínem *ludus*.

Hokej musí mít samozřejmě řád, a to jak ve hře, tak mimo ni. Co se týká ledního hokeje jako hry samotné, spolu s řádem jsou nutná také pravidla. Podle Huizingy jsou pravidla něco, co by se nemělo porušovat, přičemž při použití lsti či podvodu během soutěžení můžeme pocítit, že jsou porušena (Huizinga 1971, 18). Nicméně to neznamená, že právě porušením pravidel jinými základními prvky hry bychom ji kazili či ničili. Ničíme ji až v případě, že ji negujeme, či poukazujeme na absurdnost pravidel, na jejich čistě konvenční povahu (Caillois 1998, 29). V ledním hokeji se za porušení řádu dá považovat především faul, který nejenže oslabí mužstvo faulujícího hráče, ale zároveň věnuje výhodu soupeři. V hokeji je však i stupnice trestů, kdy nejvyšší porušení řádu hry a jejích pravidel vede k trestnému střelení, při němž se do souboje dostává pouze faulovaný útočník a brankář soupeře. Určitá míra svázanosti tedy může být vnímána v protikladu k uvolnění a hravosti.

Jedním z dalších znaků hry je její nejistota a naděje – napětí během soutěžení,

⁵ V tomto případě se postupnou profesionalizací míní to, že se zvyšuje zdravotní péče o sportovce, a ti mají oproti běžnému občanovi/amatérovi více výhod. Především se ale stupňuje komercializace a popularizace daného atleta. Ač je to v dnešní době běžná věc, v 50. letech se tento proces teprve ustavoval.

očekávání a čekání na vítěze. Hra je zápasem nebo představením. Obě tyto funkce se mohou i sloučit. Hra pak představuje zápas o něco anebo je soutěží o to, kdo umí něco nejlépe reprodukovat (Huizinga 1971, 20). Vítězem je ten nejsilnější a nejlepší. Odměnou za jeho vítězství nejsou finance, ale úspěch. Ten však není nikdy pouze jeho, může být totiž přenesen i na celou skupinu. Úspěch přináší onu prestiž, kvůli které hrajeme, případně kvůli které i sportovec může sportovat. Hra ale není přesně definována, soutěží se v síle, obratnosti, vědění, štěstí, štedrosti, v původu nebo i v počtu dětí (ibid., 54). V některých případech se člověk snaží předvést i před sebou samým (Caillois 1998, 59).

U Huizingy je viditelný značný rozsah pojetí hry, autor se zabývá i tématy, jako je oblast vědění, básnictví, poezie či víry. Výsledkem hry a hraní může být sport, který vytváří její samostatnou část. Od poslední čtvrtiny devatenáctého století se hra vyvíjí a chápe se stále vážněji (Huizinga 1971, 178). To je především kvůli větší systematizaci a disciplinaci, jež odebírají onen zábavný prvek z hraní. Rozdělí tak hráče na profesionály a amatéry. Pro profesionály hra už není spontánní a bezstarostná (ibid., 179).

Výše zmíněné nás tedy přivádí k tomu, že součástí jakéhokoliv sportu musí být herní prvek. Určité sporty si jej v sobě stále ponechávají. Zvýšená organizace sportů a změny pravidel však onen herní prvek postupně odebírají. Hra samotná tím ztrácí spojení se sportem a herní prvek se zvolna vytrácí. Moderní společnost dle Huizingy ztrácí spojení s čistotou hry a sport se stává oblastí zcela světskou. Sport tak začíná být spíše projevem agonálních instinktů než činitelem plodného smyslu pro společenství (ibid., 178–179). Masové přehlídky sportu jako olympiády, mezinárodní zápasy či klubové soutěže a utkání ztrácejí jakoukoli spojitost s herním projevem, a Huizinga se proto vymezuje proti běžnému mínění, že sport sám je nejvyšším stupněm hry. Profesionální sport svou nejlepší část, tedy herní náplň, ztratil. Hra je nyní vážná, herní nálada a radost z ní vymizela (ibid., 17). Je proto nutné obnovovat onu radost ze hry především u dospívajících sportovců, kde nesmí sportovní prvek přesahovat ten herní.

Nutno připomenout, že toto Huizinga vnímá především u „sportovních her“, v případě deskových či karetních her platí stále faktor náhody a napětí. Je však důležité nepovažovat karetní hru za hazard, protože pokud je hra hazardem, dostává se na úroveň něčeho, v čem by neměly vznikat kluby ani se pořádat veřejná utkání (ibid., 180). Výsledkem soutěživých her je jejich vyústění do sportů (Caillois 1998, 18).

Ničí profesionální sport definici hry?

V profesionálním sportu je zásadní nejen prvek výkonu sportovce, ale zároveň také jeho ohodnocení. Kdybychom tyto dva významné faktory dali stranou, profesionální sport by se stal pouze další formou hry. Profesionálové už nesportují pouze pro čistou radost ze hry, ale především pro svůj osobní užitek. V dnešní době se tak setkáváme se „sportem ve sportu“. Ten ničí základní prožitek ze hry, tedy onu radost, bezstarostnost a svobodu.

Sport se v tu chvíli stává i marketingovým nástrojem a rozšiřuje osobnost sportovce na úroveň celebrity či prodejního nástroje, jenž má díky svému jménu i kvalitám vyšší možnost například prodat svůj dres. Pocit úspěchu tak nahrazuje motiv finanční či seberealizační, kdy způsob zvýznamnění není tím rozhodujícím, ale spíše okrajovým faktorem (Jirásek 1998, 48).

I přesto se profesionální sportovci stávají „hrdiny“. Jejich příkladné vystupování na veřejnosti, vyjadřování, jednání, skromnost i cílevědomost, kterou se v médiích prezentují, mohou být dobrým příkladem pro výchovu dětí, jejichž chuť si hrát narůstá, protože chtějí být jako jejich velký vzor. Je otázkou, zda je to správně, nicméně je ukázáno, že profesionální sport už není pouze herním prostorem, ale samostatným činitelem, který se základním pojetím hry ztrácí spojení. V profesionálním sportu hráči musejí plnit požadované a připravit se na očekávané (Bukač a Suchan 2018, 137).

Huizinga připouští, že ve hře jako takové se vždy hraje „o něco“. Profesionální sportovec se však od tohoto aspektu odklání tím, že získává především „odměnu“ za svou činnost: „O odměnu se nehraje, za tu se pracuje.“ (Huizinga 1971, 53) Profesionální sportovec bere

hru příliš vážně a nevěnuje se hře v její čistotě a radosti, ale za odměnu, která mu jako profesionálovi zajišťuje privilegia a obživu. Hra sama se totiž stává jeho prací, nutnou pro přežití, stává se stálou a stravující činností, plnou překážek a problémů, od níž se zase musí odreagovat hraním nějaké jiné hry, v níž není profesionálně angažován (Caillois 1998, 65). Profesionální sport tím úplně neničí definici hry, nicméně ji upravuje a stylizuje do podoby, v níž ztrácí svou čistotu a stává se prací za účelem zisku.

Amatérský sport jako forma hry

Amatérský sport by měl být jednou z nejčistších forem hry. Sportovec onen sport provokuje z lásky, z vášně, pro sebe nebo pro kolektiv. Samozřejmě může hrát v amatérském sportovním týmu, ale i v atletických disciplínách, kde sportuje pouze sám za sebe, může jít o touhu zlepšit se nebo dosáhnout vyššího ideálu svobody. Anna Hogenová vidí cestu k dosažení tohoto ideálu i ve fyzickém vyčerpání: „V mezní chvíli maximálního výkonu, tj. když sportovec je na dně svých sil, v takovém momentu je možno nahlédnout podobu podob, vyhmátnout možnost sebezániku. Tyto prožitky svou originalitou a nepřesností jsou základem distance od běžné zkušenosti, tj. zakládají osobní svobodu.“ (Hogenová 2000, 81)

V dnešní sportovní terminologii se jednomu z těchto okamžiků říká „zóna“. Jedná se o moment, kdy se tělo dostává do zvláštního stavu, který je popisován jako moment nevyjádřitelné dokonalosti, kdy sportovec přestává myslet na vykonávaný pohyb, na soupeře, na tolik při sportu důležité dýchání a objevuje se u něj pocit vyrovnanosti, klidu a naprostá automatizace pohybu (Jelínek 2010, 40). Jedná se prakticky o chvíli překonávání hranic sebe sama, zároveň s dosažením maximální blaženosti. Mihály Csikszentmihalyi tento stav pojmenoval „flow“ a popisuje jej jako moment, v němž jsou lidé tak ponořeni do určité činnosti, že nic jiného se jim nezdá důležité. Tento prožitek je tak radostný, že se ho lidé snaží dosáhnout dokonce i za velkou cenu, pro pouhé potěšení, které jim přináší (Csikszentmihalyi 1996, 12). Mělo by se jednat o vrchol sportu, včetně toho amatérského, protože tento stav má přijít

ve chvíli, kdy se neusiluje o vítězství (Jelínek 2010, 40). Amatérský sport by se tak dal definovat jednoduše jako odvětví hry, kdy hráč či sportovec nechce dosahovat nějakých vyšších výsledků či podávat výkony. Provozuje sport, protože jej baví, protože chce poznat své hranice, své meze, překonat se a vytrvat. Chce tak naplnit nejen formu svobodné hry, ale zároveň porazit sám sebe. Toto platí samozřejmě i pro kolektivní amatérské sporty, kdy se hraje často jen za symbolickou odměnu. Příkladem mohou být hokejové zápasy na rybníku či vesnická fotbalová utkání, kde sice sportovci hrají pro publikum, ale ve většině případů se jedná pouze o chvíle, kdy si hráči chtějí zahrát s přáteli.

Amatérský sport naplňuje ideál Huizingovy hry. Atleti se věnují hře či sportu pro radost z ní. Netouží po nějaké odměně kromě té, o níž Huizinga hovoří. Tou je úspěch a sláva, nikoliv finanční obnos.

Amatérský profesionál, komunistický ideál sportovce

V Sovětském svazu ani v Československu neměl existovat profesionální sportovec. I privilegoví hráči byli zaměstnání například ve vybraných fabrikách. V socialistických zemích to usnadňoval také fakt, že sportovní týmy byly součástí továren. V první lize například hokejisté Vítkovic pracovali ve Vítkovických železárnách, plzeňští v Leninových závodech. Jinou skupinou byla ale mužstva armádní. Většina mladých hokejistů si v těchto mužstvech mohla „odbyt“ svou vojenskou povinnost, což jen ukazovalo určitý protekcionismus armádního sportu (Grexa a Strachová 2011, 191).⁶ Příklady v Československu mohou být týmy ATK Praha, Rudá hvězda Brno a později i Dukla Jihlava. V Sovětském svazu byli sdružováni hokejisté především v CSKA, ten trénoval Anatolij Tarasov. Tito hokejisté si však stále drželi statut amatéra, což je neuvěřitelné vzhledem k tomu, že to byli plnohodnotní sportovci v plné sportovní zátěži. Bylo to umožněno tím, že byli v zaměstnání často zařazeni na pozicích nevyžadujících přílišnou

⁶ Nejednalo se ovšem o klasickou vojnu. Hokejisté nebyli stříhání a dostávali spoustu výhod. Uvědomovali si svou skoro až „nedotknutelnost“, když každé září začínala sezóna (Bukač a Suchan 2018, 51).

fyzickou námahu, případně jim byla nahražována mzda či jim bylo umožněno využívat osm (od roku 1956 šestnáct) hodin týdenní pracovní doby na sportovní přípravu (Stloukalová 2018, 70). Luděk Bukač ve své autobiografii vzpomínal: „*V Motorletu mi nadále ohromně vycházeli vstříc. Pedfógl mi celé čtyři roky mlčky refundoval velké množství neodpracovaných hodin. To znamená, že jsem jako student chodil pracovat na pár hodin v měsíci a zbytek, nějakých sto padesát, nahradilo razítko v mém pracovním průkazu. Tím pádem jsem dostával výplatu třeba i dva tisíce korun, tehdy velmi dobré peníze. Výtečné podmínky pro to, abych se mohl věnovat pouze sportu.*“ (Bukač a Suchan 2018, 35) Ve skutečnosti se tak jednalo o fiktivní pracovní místa. Nutnost tohoto fiktivního zaměstnávání reprezentantů souvisela se zákonnou všeobecnou pracovní povinností, ale také vyplývala z ideologicky podložené snahy označovat i vysloveně profesionální sportovce za sportovní amatéry (Strachová 2015, 50). Pro zřízení bylo důležité udržet ideál dělníka-sportovce – amatérského profesionála, který dokáže soutěžit i pracovat zároveň.

Pro režim bylo podstatné ukazovat hráče schopné svými výkony porážet západní kapitalistické atlety, kteří si užívali konzumní život. Tento statut byl kontroverzní ve všech směrech. Nejvíce se dotkl olympijských her. Všeobecně se vědělo, že profesionální „placený“ sportovec se na největší sportovní událost nemůže podívat. Socialističtí sportovci ale mohli. V roce 1952, kdy se Sovětský svaz účastnil svých prvních olympijských her, nechalo vedení Mezinárodního olympijského výboru všechny jeho sportovce soutěžit. Měli totiž práci, tudíž nebyli za sport placeni mzdou – odlišili se tak od profesionálů a byl jim ponechán statut amatéra. Tím vznikl jasný precedens pro následující léta (ibid., 70). Paradoxně, jak již bylo zmíněno, se však nejednalo o žádné amatéry, nýbrž o sportovce pod tou největší sportovní zátěží.⁷

⁷ Vjačeslav Fetisov se vyjádřil v dokumentárním filmu *Rudá mašina* (Red Army), že po porážce na olympijských hrách v Lake Placid v roce 1980, kdy Sovětský svaz podlehl Spojeným státům americkým, byli hokejisté ve sportovním táboře izolováni až jedenáct měsíců v roce a domů se mohli podívat pouze jednou za víkend.

Argumentem byla nepodepsaná profesionální sportovní smlouva. Hokejisté z National Hockey League (NHL) byli pod soukromou organizací, která byla ekonomicky schopná platit hráče daleko vyššími částkami. Tím získali statut profesionálů. Poprvé se profesionálové mohli na olympijských hrách objevit v roce 1988. Hokejisté z NHL soutěžili na zimních olympijských hrách až v roce 1998, čemuž do té doby bránilo samotné NHL jakožto soukromá organizace, nikoli olympijský výbor. V tomto povolení ale už hrála větší roli monetizace sportovních odvětví.⁸

Zde je i velice složité určit hranici, kdy se jedná o hru a kdy se jedná o sport. Jak bylo zmíněno, hra by měla být svobodná, sportovec by si ji měl užívat. Profesionál musí podávat velký výkon a je za svou práci finančně ohodnocen. Amatérský profesionál je model, který z Huizingova *Homo Ludens* využívá přínosy z profesionálního, ale i amatérského hlediska. Sportovci mají pevný řád, musejí trénovat, jsou za to odměňováni a své vybrané hře musí odevzdat úplně vše. Nikde se však nepíše, že by nikdy svobodně nemohli s vybraným sportem skončit a této činnosti zanechat. Nutno ovšem podotknout, že v socialistických zemích se pak v některých případech amatérští profesionálové nemuseli vyhnout určitým důsledkům, jako byl zákaz vstupu na jakákoliv tělocvičná zařízení, vyšší pracovní nasazení či ztráta lékařských nebo občanských výhod (Riordan 1991, 88).⁹

Atlet se opět více přibližuje k profesionálovi. Pokud je totiž sportovec zvýhodňován oproti jiným, stává se, jak jsme zmínili, profesionálním sportovcem. V socialistických zemích

⁸ Nejzářnější příklad může být rok 1992 a letní olympijské hry v Barceloně. Tam Spojené státy americké poslaly tým největších profesionálů z americké NBA, což je dodnes nejlepší basketbalová soutěž světa. Tým Spojených států amerických v čele s pravděpodobně nejlepším basketbalistou historie, Michaelem Jordanem, prošel turnajem bez porážky a své soupeře v turnaji doslova převálcoval.

⁹ V dokumentárním filmu *Rudá mašina* se hokejista Vjačeslav Fetisov vyjádřil, že po osobním rozhodnutí opustit tým Rudé armády (v tomto případě národního týmu) kvůli touze podepsat profesionální smlouvu v NHL mu bylo zakázáno chodit bruslit na všechna dostupná hřiště a že on i jeho žena byli neustále pod dohledem tajné služby, včetně několika neoprávněných zatčení. Díky dobré známosti poté Fetisov trénoval soukromě u Tarasova.

ovšem platí argumentace, že jejich ekonomika nezná soukromé vlastnictví, tedy že peníze nepocházejí ze soukromého sektoru nebo od pořadatelů soutěží (Stloukalová 2018, 71).

TRÉNINKOVÉ METODY A PŘÍSTUPY
ANATOLIJE TARASOVA A VLADIMÍRA
KOSTKY

Trenér a jeho úloha ve hře

Budeme-li sledovat koučování jako určitý pedagogický faktor, na nějž můžeme nahlížet jako na komplexní sociální systém, jehož dráha je ovlivněna sociokulturními faktory (Jones, Edwards a Filho 2016), nezastává trenér jen výchovný a edukativní postoj, ale zároveň je strůjcem následné hry. Přípravuje své chráněnce na zápas, což by měl být vrchol či plné naplnění Huizingova pojetí hry. Zároveň vytváří pro své svěřence důležitá morální rozhodnutí (Grecic a Grundy 2016). V určitém nadhledu lze proto na trenérství a ordinovanou hru, tedy přípravu, nahlížet jako na proces připomínající spíše práci než plné oddání se hře. Nicméně trénink, jenž probíhá právě formou hry, vedený cvičitelem, by měl ukázat, jak důležitá je osobnost trenéra pro hru. Tento faktor lze velmi dobře vidět v přístupu ke hře mezi sovětským a československým hokejem s poukázáním na způsob, jak trenéři svými metodami a přístupy ovlivňují pojetí ledního hokeje jako hry. Protože by zde šlo namítnout, že trenérské metody mohou být ovlivněny politickým zaměřením, jsou pro účel studie vybráni dva trenéři ze socialistického „tábora“.

Ve zkoumaném případě je překvapivé, že oba trenéři mají na cvičitele jiné požadavky. Tarasov okamžitě řešil sport ve spojení s vybraným závodem/továrnou: „*Chceme-li v závodě vytvořit jedno nebo několik hokejových družstev, musíme především seznat schůzi sportovců, kteří mají o lední hokej zájem. Cvičitel k tomu použije místního rozhlasu, nástěnných novin nebo vyvěsí oznámení.*“ (Tarasov 1952, 7) Spojitost s přidruženou továrnou Vladimír Kostka vůbec neřeší. Oba trenéři však vidí velkou důležitost ve vztahu trenéra a jeho svěřenců. Trenér má být podle nich vedoucím a vůdčím prvkem, který zná všechny síly i slabiny svého týmu. Musí to být silná osobnost, která je schopna jít svým svěřencům

příkladem. U Kostky se ale setkáváme s individuálnější přístupem: „*Trenér je vedoucí osobností, která zná sílu i slabiny svého mužstva, stejně jako protivníka.*“ (Kostka 1971, 15) Podle Tarasova je nutné, aby znal dokonce i pracovní podmínky či způsob jejich života (Tarasov 1952, 9). Kostkův přístup je však i v tomto směru profesionálnější. Je nutné, aby trenér rozuměl nejen svým hráčům, ale především rozuměl hokeji samotnému (Kostka 1971, 265).

Úlohou vedoucího je také utvářet charakter svých svěřenců a zároveň svému týmu nedovolit, aby ztratil morálku.¹⁰ Podle Tarasova se musí budovat morálka, a stejně s ní i sdružství, pomocí něhož se dosáhne těch nejlepších výsledků (Tarasov 1952, 8). Podle obou trenérů je důležitá důvěra mezi hráči a trenérem.¹¹ Počítá poté i s jejich podporou. Zájímá se o jejich zdraví, o jejich pocity. Důležité je samozřejmě v zápasech vítězit. Trenér jako vedoucí musí svým svěřencům ukazovat klid a udržovat týmového ducha. Podle Kostky: „*Při úspěchu je skromný a přeje radost z vítězství hráčům, při neúspěchu je spravedlivý v hodnocení příčin a nedopustí rozklad morálky mužstva přenesením viny jen na hráče.*“ (Kostka 1971, 15) Péče o zdraví hráčů není pouze na týmových lékařích, ale i na cvičitelích. Ti se o své svěřence starají a znají jejich limity, ale samozřejmě se je snaží i co nejvíce posunout.

Důležitý je také kontakt s veřejností. Tarasov dokonce doporučuje vydávat noviny nebo spolupracovat s redakcemi denního tisku či alespoň lokálního podniku, aby občané mohli vidět život svého mužstva (Tarasov 1952, 10). Kostka kontakt s veřejností také podporuje. Trenérova práce je totiž pod kontrolou výboru oddílů, příznivců i tisku, rozhlasu nebo televize. Pro trenéra je důležité, aby se všemi

¹⁰ Viktor Tichonov ve své autobiografii citoval jeden z rozhovorů Anatolije Tarasova: „*Trenér musí mít silně vyvinutý smysl pro práci s mladými lidmi, musí to být v první řadě trpělivý a inteligentní člověk. Jaký je učitel, takoví jsou i jeho žáci.*“ (Tichonov 1988, 33)

¹¹ Tu ve svých pamětech ostatně potvrzuje například i brankář Vladislav Tretjak: „*Trenér se mi neustále snažil vštípit, že sám o sobě nic neznamenal, že moje úspěchy jsou zásluhou celého našeho mužstva. I v tom jsem mu bezvýhradně věřil. Dodnes si myslím, že kdyby tomu bylo jinak, nic pořádného by ze mne nebylo.*“ (Tretjak 1977, 17)

médii uměl spolupracovat, protože tím získá pro své mužstvo podporu. Má si ale dávat pozor na emocionální střet názorů (Kostka 1971, 267). Tarasov se jakožto trenér vidí spíše jako součást kolektivu, jako součást týmu. Je jeho tvůrcem a hlavním zástupcem, ale zároveň i jednou z jeho součástí – přiznává také možnost, že cvičitel může být zároveň i hráčem nebo kapitánem mužstva. Kostka má analytější a modernější přístup. Trenér totiž podle něj musí mít rozsáhlý praktický i teoretický základ. Hokej se stejně jako ostatní sporty vyvíjí velice rychle a je nutné si udržovat přehled o všech moderních metodách hry. Trenér vyžaduje metodicky i teoreticky a věkem snížená praktická výkonnost není překážkou jeho práce (Kostka 1971, 265).

I když je trenérský přístup obou profesionálů rozdílný, v některých oblastech se podobají. Oba dobře chápou úlohu trenéra jako vedoucího mužstva, jako jeho „tvář“. Zároveň ale (především díky časovému rozpětí) Kostka ví, že nemůže kontrolovat každý aspekt hokejistů. Tarasov je naopak přesvědčený, že o všech záležitostech, které se dějí v jeho týmu, musí vědět, aby udržel kvalitní a pevný kolektiv.

Trénink hokejistů

Trénink je pravděpodobně nejdůležitější součástí každého sportu. Díky tréninku sportovec zlepšuje a zdokonaluje svůj výkon. Sport utváří jeho charakter i jeho osobnost. V ledním hokeji je nejdůležitějším základem bruslení – hráč může začít řádný hokejový nácvik teprve poté, co se naučí bruslit. Je až neuvěřitelné, jak moc si jsou oba trenéři v této podkapitole svým přístupem podobní, ba i jednotní a rozumí svému sportu. Nutno zde však podotknout, že Tarasovův přístup je zaměřený spíše na začátečníky až středně pokročilé, naopak Kostka se zaměřuje na sportovce, kteří již znají a ovládají základy.

Oba trenéři kladou důraz na názornou ukázkou a její vysvětlení. Trenér by měl být schopen vše předvést a vysvětlit, jak si co představuje. To platí především u Tarasova, který hráčům i během svých starších let pravidelně předváděl. Kostka vzhledem k pokroku uznává, že ukázkou nemusí předvést pouze trenér. Může využít i jiného hráče či

tzv. nepřímou ukázkou v podání filmu, fotografií nebo nákresů (Kostka 1971, 276). Tento rozdíl je však způsoben tím, že zatímco Tarasov ještě v roce 1953 působil jako hrající trenér, Kostka byl vždy teoretickým pedagogem. Oba trenéři také kladou důraz na neustálé opakování. Opakováním se sportovec zlepšuje a upevňuje si všechny nutné pohyby. Zde je velice důležité hráče vždy pravidelně kontrolovat, protože pokud během opakování dělá nějakou nácvikovou chybu, ona chyba se může i prohloubit. Je tedy nutné se toho vyvarovat, stejně jako je důležité hráče na chybu včas upozornit. Opožděné, nepřesné a pro hráče těžko pochopitelné opravování v něm vyvolává pocit nedůvěry ve vlastní výkon a snižuje jeho aspirační úroveň (ibid., 278). Velký potenciál skýtá soutěžní prvek, tzn. převedení tréninku i do nějaké formy hry: „*Soutěžení zvyšuje zájem o výcvik, oživuje jej a pomáhá rychleji a lépe zvládnout nacvičované prvky.*“ (Tarasov 1952, 7; srov. Kostka 1971, 279) Díky tomu hráči usilují o své zlepšení a snaží se posunout vlastní maximum. Hrají se i jiné sporty, jakými jsou například kopaná nebo košíková.

POJETÍ LEDNÍHO HOKEJE

Sovětské pojetí hokeje

Sovětský hokej se začal budovat až během 40. let, kdy se otěží ujal sám Anatolij Tarasov. Ten mnoho vědomostí o hokeji převzal od svého mentora Michaila Tovarovského, který trenéra ponoukal k tomu, aby byl kreativní, tvrdě pracující, nadšený a všechny tyto pro něj důležité standardy předával i ostatním (Bespomoshnov a Caron 2017, 306). Tarasov se inspiroval herním systémem Kanady, Československa i Švédska a vytvořil tak nové metody především v taktice hry, kdy mohou hráči odehrát celý zápas v tom největším tempu. Zavedl například celoroční trénink. Ten se projevuje především v obrovském tempu hry, kdy jsou hráči perfektně fyzicky připraveni a zvládnou celý zápas odehrát v plném nasazení. Kromě výborné připravenosti je kladen velký důraz i na bruslařskou činnost, které Tarasov přikládá největší úlohu. Pokud sportovec neumí příkladně bruslit, neměl by se vůbec snažit hrát hokej a měl by se nejdříve zaměřit na bruslařský oddíl (Tarasov 1952, 7). Sovětský hokej také veškerý

svůj systém zakládá na důsledném uplatňování kolektivní hry, která je důležitější než samostatná činnost jednotlivých hráčů. Tarasov, jako hlavní tvůrce celého sportovního systému, se nebál vzít si inspiraci z jiných kolektivních sportů, jakými jsou třeba košíková nebo fotbal, aby utužil vztahy v týmu a zároveň zlepšil porozumění mezi hráči (Bespomoschnov a Caron 2017, 309). Sovětský systém je pak vybudovaný na obrovském množství příhrávek a neustále stupňovaném tlaku na soupeřovu branku, který donutí dříve či později protivníka udělat chybu (Macků et al. 1980, 10).

Československé pojetí hokeje

Československý hokej byl podle Vladimíra Kostky považován za ten nejtechničtější a nejlibivější. Hráči se projevovali jako velice tvůrčí a nápadití. Právě tyto schopnosti umožňovaly velice rychlé rozhodování a vlastní řešení složitých herních situací. Byli také známí pro svou rychlost. Nicméně jejich slabinou byla silová hra. Skutečnost, že technika někdy nemohla překonat rychlostní a silové pojetí hlavních soupeřů, vedla k nutnosti zabývat se více obrannou hrou jako základnou pro zajištění techničtější a kombinačně složitější útočné hry (Kostka 1971, 21). Hráči byli také velice dobře individuálně vybaveni, a přesto hráli dobře kolektivně (Macků et al. 1980, 11). Oproti jiným zemím, jako jsou Kanada, Švédsko nebo Sovětský svaz, však mělo Československo omezenou hráčskou základnu a nedostatek přírodního ledu. To vynahrazovala péče o zkvalitnění tréninkového procesu (ibid., 12). V 70. letech se v československém hokeji navíc začala využívat tzv. obrana levého křídla. Tvůrcem této taktiky byl Kostka a tento herní styl byl natolik unikátní, že velice urychlil vzestup československého ledního hokeje. Celý systém spočíval v tom, že úkoly byly jednotlivým hráčům přesně rozdané, nicméně to neznamenalo, že by se levé křídlo muselo do obrany vracet pořád. Tato taktika byla postavena na tom, aby se soupeř nikdy nedostal k přečíslení. Byla tak určena přímo proti Sovětům, protože ti v tehdejší době všechny ostatní týmy překonávali především svou rychlostí (Lukšů a Palán 2015, 74–75).

Které pojetí hokeje je blíže k Huizingově hře?

Pokud se zaměříme na základní pojetí Huizingovy hry, tedy na to, že hra má řád, napětí a je pohledná a elegantní, na první pohled se jeví koncept obou hokejových zemí velice podobně. Přesto lze svým způsobem právě československé herní pojetí považovat za to bližší. Hokejisté předvádí technickou a na pohled krásnou hru, plnou napětí a vzrušení, a tato vlastnost je jim dána, dá se říci, herní mentalitou. Nápaditost, kterou českoslovenští hráči ukazují, je přirozená a dá se považovat místy až za dětskou. Je tak stále vidět radost ze hry, a to i pod dohledem rozhodčího jako strážce řádu. To platí i navzdory tomu, že za hrou často stojí hodiny studování taktik soupeřů.

Sovětské pojetí hokeje, ač je ve vybraném období nejlepší na světě, popírá Huizingovo pojetí hry. Množství tréninků, jejich náročnost a veškerý čas, jež museli sovětské sportovci věnovat svému sportu, zamítá Huizingovu základní charakteristiku hry. Zatímco českoslovenští hokejisté si hru dokázali užít, ti sovětské vycházeli z ohromné dřiny a drilu, který jim byl dán od začátku: „*To Anatolij Tarasov si ji kdysi vynutil. Svou nekompromisností, pečlivým záznamem každého detailu utkání, zásadovostí, důsledností postihu. Nesnesl sebenepatrnější zaváhání k návratu do vlastní třetiny. Tvrdý režim vládce střídačky obohatil sovětské hokejisty o herní kázeň, kterou vždy vkládali jako jednu z nejceněnějších vlastností právě do nejtěžších, nejdramatičtějších a nejvyrovnanějších zápasů.*“ (Brábník 1984, 15; srov. Treťjak 1977, 58) To ukazuje i jejich herní styl, založený na značném množství příhrávek a omezení soupeře hrát jakkoliv s pukem. Na jednu stranu tato složitá metoda může působit jako určitá hravost, plná vštěpeného řádu, a může se zdát, že má blíže k Huizingovu pojetí hry. Veškerá cesta, která ke hře vedla a kterou stále dál kráčeli sovětské hokejisty, však prakticky popírá amatérskou radost ze hry.

Jaký trenér byl blíže k pojetí hry Johana Huizingy?

Oba trenéři byli hokejoví znalci, ve svém sportu se vyznali ve všech ohledech a jejich pojetí bylo podobné. Přesto má k Huizingově

pojetí hry blíž spíše sovětský trenér Anatolij Tarasov než Vladimír Kostka. Tarasov velice dbal na přípravu a tréninky, s mužstvem trávil veškerý čas a je o něm dobře známé, že dokonce nutil hráče se během tréninků usmívat. Známa je například i jeho práce s mládeží, kdy během příprav trénoval pomocí různých klasických her, jako „na babu“ nebo tzv. „válení medvídků“. I v dospělém věku hráčů nechával hokejisty v přípravě trénovat pomocí dětských her, které povzbuzují prvek soutěživosti. Ať už se jedná o drobné závodivé hry nebo zápasy o míč, hokejista se při nich kromě samotné hry (udržet balon a nenechat jej vzít ostatní) otrkává a učí správné pohyby tělem. Tarasovovy tréninky byly také protkávané jinými hrami jako košíková nebo kopaná, ve kterých se určila speciální pravidla – například v košíkové se hrálo s míčem pouze na zemi a nesmělo se přihrávat vrchem. Ve všech těchto sportech však zároveň platilo, že hra tělem dodržovala pravidla ledního hokeje, což v 50. letech nepřinášelo do hry mnoho omezení (Tarasov 1952, 107).

Tarasov navíc přikládal velkou roli celoroční přípravě, včetně přípravy na suchu, což mu umožňovalo více tréninkových variant a více možností věnovat se pojetí hry v duchu Johana Huizingy, tedy zábavě provozované pro radost. Kostka tento přístup aplikoval především u dětí do 11 let věku. Sport pro Kostku nesměl být u dětí povinností či výsadou, ale zábavou. Dětem se tréninky dospělých nikdy nesměly vnucovat (Kostka 1971, 269). Kostka však zároveň studoval vývoj dítěte, od růstu kostí až po mentální vývin. U starších chlapců (12–15 let) pozoroval jak růst vzdoru ke hře a k autoritám, tak i větší soutěživost, hlučnější projev při soutěžích a hrách, uvědomování si osobnosti (ibid., 270). Nekladl však takový důraz na herní prvek jako na správný a zdravý vývoj hokejisty coby sportovce oddaného své hře. Jak vzpomíná František Pospíšil: „Byl vždycky přísný, disciplína byla podmínkou všeho, herní především. Každé setkání s ním bylo zajímavé a poučné. Nikoho přehnaně nechválil, ani předčasně nezatracoval. V Grenoblu jsem udělal několik chyb, pochopitelně mu žádná neunikla. Řekl jen: ‚Neděláme z toho žádnou tragédii, ale o místo v mužstvu se musíš znova poprat...‘“ (Macků a Pospíšil 1985, 104)

Tarasovův přístup jako trenéra je velice profesionální, ale i velice osobní.¹² Dává svým hráčům najevo svou spokojenost i nespokojenost a zajímá se o svůj tým také v osobní rovině. To dokládá už jen Tarasovo přesvědčení, že cvičitel by měl být schopen vše svým svěřencům vzorově ukázat. To Kostka nevyžaduje a může tak vstupovat více do teoretické roviny. Sovětský trenér také podporuje soutěžní prvek, který, ač se zdá být zanedbatelný, může pro mentalitu sportovce tvořit zajímavý odrazový můstek. Sportovec se nejčastěji porovnává se svými spoluhráči v týmu, a to nejen při samotných zápasech, ale i při různých tréninkových cvičeních, které obsahují herní prvek. Jeho výkonnost mohou spoluhráči při zařazování těchto soutěží zvyšovat uznáním nebo určitým „popichováním“. Tarasov se takových hrátek často ve svém mladším věku sám účastnil, Kostka je spíš známý jako muž, který vše sledoval ze střídačky. Oproti Tarasovovi, jenž s hráči trávil většinu času, byl k československým hráčům Kostka skutečně jako pedagog, a je mu proječován i úplně jiný druh respektu než trenéru Jaroslavu Pitnerovi, jemuž hráči přezdívali Píťa. Kostka je vždy zmiňován jako taktik: „*Docent Kostka postává na střídačce vzadu a jako z pozorovatelný odtud sleduje přesuny obou mužstev. Má čelo plné vrásek. Sověti jsou hbití, sázejí teď všechno na útok, jedinou účinnou obranou tedy je hlídat střední pásmo jako oko v hlavě. Kostka na to kdysi vymyslel dokonalý systém, ve kterém jsou levá křídla dělníky...*“ (Žurman 1980, 44) Případně: „*Klidný, tichý, nikdy nemusel zvýšit hlas. Stačilo, aby se podíval, a nikdo se neodvážil nic namítnout. Věděli, že je nejlepším hokejovým teoretikem v republice, ne-li na světě...* Imponoval jim také téměř asketickým způsobem života.“ (Brábník 1984, 70; srov. Macků a Pospíšil 1985, 104; Bukač a Suchan 2018, 55–56)

Přístup Vladimíra Kostky je o to profesionálnější, že jako univerzitní profesor a známý teoretik měl sice u hráčů obrovský respekt,

¹² Tento osobní přístup v československém národním týmu poskytoval tandemový trenér Vladimír Kostky, zároveň i trenér Dukly Jihlava, Jaroslav Pitner: „Tenkrát mu nedošlo, že Pitner nebyl jenom trenérem Dukly. Během let se hráčům stal druhým tátou. Od některých rodičů dostal dokonce požehnání, aby kluka postavil do latě po dobrém či klidně nějakou tou fac-kou.“ (Žurman 1989, 38)

o čemž svědčí i jeho známá přezdívka „docent“, nicméně jeho pojetí hokeje je modernější, tudíž je tu pomalý krok k profesionalizaci sportu viditelnější. Stále ale platí, že Kostka byl především teoretikem s minimální hráčskou praxí: „*Kostkovi však vždy chyběl hráčský naturel. Byl jen učitelem. Dobrým, zaníceným, ale stále jen učitelem. Mladým klukům i holkám zvládl s kamennou tváří vykládat o systematicke hokeje, což mně se vždy bytostně přičilo. Míval jsem rád kursy na ledě, ale když jsem měl vykládat teorii, řekl jsem studentům, ať se mě ptají, co je zajímavé. Nedokázal jsem jim říkat, jak mají držet hokejku a jak přihrávat. Kostka tohle dělal se zájmem, nepřetvařoval se, byl do toho skutečně zapálený. Bral hokej jako předmět, jako by učil matematiku. I na střídačce byl více rádcem než dirigentem událostí, nebyl trenérem ani koučem v pravém slova smyslu, byl dobrým učitelem koučování. Mužstvo nevedl celý rok, nemusel denně řešit potíže s tréninkem.*“ (Bukač a Suchan 2018, 62) I toto tvrzení jednoho z nejbližších žáků Kostky „nahrává“ spíše Tarasovovi jako někomu, kdo více naplňoval Huizingovu hru.

ZÁVĚR

Johan Huizinga považuje hru a sport za dvě rozdílná odvětví, která spolu ale mají navzájem něco společného, a to, že sport obsahuje hru. Profesionálního sportovce už však nevidí jako někoho, kdo si pouze hraje – sportem se totiž živí, což mu nejen neumožňuje si hru plně užívat, ale zároveň hru mění na zdroj financí. Profesionální sportovec tudíž pracuje, nehraje si. Plný potenciál hry Huizinga spatřuje v amatérském soutěžení a hraní, které, ač má vítěze, je stále plné oné původní radosti ze hry.

Proto je velice obtížné určit hranice mezi hrou a sportem u socialistického státního „amatérského profesionála“. Jak je však v textu uvedeno, tento koncept využívá z Huizingovy hry přínosy jak z profesionálního, tak amatérského hlediska. Nikde zde sice není řečeno, že by atlet nemohl svého sportu svobodně zanechat, v socialistických zemích se pak ale většinou potýkal s určitými důsledky. Ze své podstaty sice tento model stále odpovídá pojetí hry ze směru jak amatéra, tak profesionála, avšak množství tréninků a pracovní

zvyšování jej řadí z hlediska pojetí Huizingy spíše k profesionálnímu sportovci.

Anatolij Tarasov a Vladimír Kostka jako hokejoví trenéři měli ze základních konceptů hry vycházet, případně se jim alespoň okrajově věnovat. Více z nich však těží Tarasov, který si uvědomuje důležitost soutěživosti a celkově herního prvku nejen u dětí, ale i u dospělých. Kromě tvrdého tréninku hokeje považoval za nutné jej prokládat dětskými hrami, případně vzájemnými soutěžemi hráčů mezi sebou. Tím nejen utužoval kolektiv sportovců, ale zároveň přimíchal do tvrdého drilu i zábavu.

Kostka, především jako pedagog a trenér, rozuměl principům hry. Soustředil se u ní zejména na mládež a dospívající, které touto cestou udržoval u sportu. Ten podle něj byl zábavou, nikoliv výsadou. Československá hokejová reprezentace však plnila Huizingův ideál hry více než sovětská, protože vycházela ze samotných hráčů. Nebyla jim tedy vštěpována stovkami hodin tréninku.

Jedno je ale jisté: trenéři si byli hned po dvě desetiletí přímou trenérskou konkurencí. Uvědomovali si, že na starém kontinentu se většina zápasů o medaile týkala Sovětského svazu a Československa. Je však důležité zdůraznit, že tyto zápasy byly vždy extrémně vyhocené a jedna strana té druhé nikdy nic nedarovala. Právě přístup Vladimíra Kostky, jeho školení a jeho pedagogická činnost byly z těch faktorů, které opět pozvedly československý hokej a v roce 1972 dovedly národní tým k dlouho očekávanému zlatému úspěchu.

POUŽITÉ ZDROJE

- Bespomoschnov, Vladislav A., a Jeffrey G. Caron. 2017. „Coaching Philosophy and Methods of Anatoly Tarasov: ‚Father‘ of Russian Ice Hockey.“ *International Sport Coaching Journal* 4 (3): 305–313.
- Brábník, Luděk. 1984. *Fakír*. Praha: Olympia.
- Bukač, Luděk, a František Suchan. 2018. *Luděk Bukač: Moje hokejové století*. Brno: Jota.
- Caillois, Roger. 1998. *Hry a lidé: Maska a zavraždění*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon.
- Csikszentmihályi, Mihály. 1996. *O štěstí a smyslu života: Můžeme ovládat své prožitky a ovlivňovat jejich kvalitu?* Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Grecic, David, a Andrew Grundy. 2016. „Pragmatic Research in Sport: Coaching Philosophies in Action – A Values Chain to Inform Practice.“ *Journal of Qualitative Research in Sports Studies* 10 (1): 211–232.

Grexa, Ján, a Milena Strachová. 2011. *Dějiny sportu: Přehled světových a českých dějin tělesné výchovy a sportu*. Brno: Masarykova univerzita.

Hogenová, Anna. 2000. *Areté: Základ olympijské filozofie*. Praha: Karolinum.

Huizinga, Johan. 1971. *Homo Ludens: O původu kultury ve hře*. Praha: Mladá fronta.

Jelínek, Marian. 2010. „Neortodoxní pohled na sportovní výkon.“ In *Psychologie sportu v praxi aneb cesty ke sportovnímu úspěchu*, eds. Veronika Baláková a Jiří Kirchner, 35–46. Praha: Univerzita Karlova.

Jirásek, Ivo. 1998. „Způsoby zvýznamnění dvou možných světů: sportu a ‚sportu‘.“ In *Hermeneutika sportu*, ed. Anna Hogenová, 48–52. Praha: Karolinum.

Jones, Robyn L., Christian Edwards a Filho Viotto. 2016. „Activity Theory, Complexity and Sports Coaching: An Epistemology for a Discipline.“ *Sport, Education and Society* 21 (2): 200–216.

Kostka, Vladimír. 1971. *Moderní hokej: Trenér, trénink, hra*. Praha: Olympia.

Kratochvíl, Zdeněk. 1998. „K potěše bohů a lidí.“ In *Hermeneutika sportu*, ed. Anna Hogenová, 6–11. Praha: Karolinum.

Lukšů, David, a Aleš Palán. 2015. *Souška: Životní příběh Jana Suchého*. Praha: Epoque.

Macků, Jiří, a František Pospíšil. 1985. *Kapitán*. Praha: Olympia.

Macků, Jiří, et al. 1980. *Hrajte jako mistři*. Praha: Olympia.

Meltzer, Bill. 2008. „USA Hockey Honors Father of the Russian Hockey.“ Viděno 15. 8. 2023. Dostupné z <https://www.nhl.com/news/usa-hockey-honors-father-of-russian-hockey/c-383183>.

Riordan, James. 1991. *Sport, Politics, and Communism*. New York: St. Martin's Press.

Síň slávy českého hokeje. Vladimír Kostka. Viděno 15. 8. 2023. <http://www.sinslavycslh.cz/vladimir-kostka.html>.

Stloukalová, Brigita. 2018. „Profesionalismus a amatérismus v zrcadle socialistického sportu.“ *Tělesná kultura* 31 (1): 68–84.

Strachová Milena. 2015. „Organizace sportu v Československé republice v letech 1952–1989.“ In *Sport v komunistickém Československu 1945–1989*, eds. Jan Kalous a František Kolář, 46–59. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů.

Štaif, Jiří. 2020. *Modernizace na pokračování: Společnost v českých zemích (1770–1918)*. Praha: Argo.

Tarasov, Anatolij Vladimirovič. 1952. *Lední hokej*. Praha: Sokolské nakladatelství.

Tichonov, Viktor Vasil'jevič. 1988. *Hokej na celý život*. Praha: Olympia.

Tretjak, Vladislav. 1977. *Hokej moje láska*. Praha: Lidové nakladatelství.

Žurman, Zdeněk. 1980. *Bráchové: Vyprávění o československých reprezentantech bratrůch Holíkových*. Praha: Olympia.

Žurman, Zdeněk. 1989. *Hokejový dirigent*. Praha: Naše vojsko.

NOETICKÁ TENZE JAKO KULTURNÍ MECHANISMUS: PŘÍPAD IDEOVÉHO SVĚTA KATOLICISMU

Jakub Paleček

*Ústav etnologie a středoevropských a balkánských studií, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova
jakubpalecek62@gmail.com*

Noetic tension as a cultural mechanism: A case study on the ideological world of Catholicism

Abstract—The text deals with the ideological world of Catholicism. A review of the current state of research has shown that we lack an adequate understanding of the phenomenon in which a particular parish priest occupies two mutually contradictory noetic positions simultaneously. The paper examines this phenomenon in two areas: in the interpretation of certain Biblical passages and in the role of women in the Church and society. The method used, in addition to participant observation, involves narrative interviews with 22 respondents from among Catholic priests in a Czech diocese and their subsequent analysis. The results of the research show that one priest can hold two noetic approaches simultaneously, taking an interpretive approach to certain Biblical passages and a literal reading of the Bible on the issue of women's emancipation. These two arbitrarily chosen approaches, which are further socially reproduced and can be manipulated, speak to the existing noetic tension in Catholicism as a kind of cultural mechanism.

Keywords—noetic tension; Catholicism; Bible interpretation; women's emancipation; culture

ÚVOD

JEDNÍM z aktuálních témat veřejné debaty v mnoha zemích je téma ideových tenzí uvnitř římského katolicismu. Významné rozpory se objevují průběžně, přičemž v České republice získala debata v nedávné době několik výrazných impulsů. Například v roce 2018 proběhlo kontroverzní kázání Petra Piňhy, ve

kterém tento katolický kněz varoval před tzv. Istanbulskou úmluvou (Úmluvou Rady Evropy o prevenci a potírání násilí vůči ženám a domácího násilí) slovy o šíření „homosexuality“. Následovala výměna názorů s knězem Tomášem Halíkem (Horák 2018). Názorové pnutí, které tehdy vyplulo napovrch, pokračovalo i v dalších letech a kromě sporu o Úmluvu se dotklo třeba také postupu katolické církve v otázce násilí páchaného knězem (viz např. Kubík 2019). V roce 2023 bylo názorové pnutí v církvi viditelné především v souvislosti s procesem ratifikace Istanbulské úmluvy v Parlamentu České republiky i projednávání tzv. manželství pro všechny. Oficiální stanovisko k oběma agendám bylo ze strany katolické církve deklarováno skrze Českou biskupskou konferenci (ČBK 2023) a oponentní názor byl formulován např. Tomášem Petráčkem (Strakatý 2023). Ve všech těchto případech a jistě i v mnoha dalších se vynořuje variabilita katolického myšlenkového světa a formují se názorové tábory, které se veřejně konfrontují. Spory se vedou o podobu rodiny, přístup k LGBT+ identitám i dalších společenských otázkách naší postmoderní situace.

Na pozadí těchto debat je však ještě jeden související jev, který si zaslouží pozornost – jev, kdy jednotliví zástupci katolického kléru obhajují svá stanoviska z naprosto protichůdných epistemologických pozic. Například tvrdí, že Bible musí být na jednu stranu interpretována v historickém a kulturním kontextu a nesmí být chápána doslovně, ale zároveň to, že žena nesmí být ordinována na kněžku,

protože to v Bibli není napsáno. Vynořují se tak tenze a rozpory na noetické úrovni nauky, kterou katoličtí kněží přijímají za svou a dále reprodukují. Tento eklektický a arbitrární přístup k vlastní nauce na úrovni jedince může být určitým mechanismem, který je dobré prozkoumat i z antropologické perspektivy, jež umožňuje přiblížit se co nejvíce k myšlenkovému světu konkrétních aktérů.

Předkládaná studie má za cíl přispět k poznání uvedeného jevu – je pokusem o interpretaci stavu, kdy jeden katolický farář jako „člen“ určitého ideového systému (římského katolicismu a své domovské diecéze) zastává zároveň dvě naprosto protichůdné teorie toho, jak lze dojít k poznání určitého jevu, tedy dvě kontradiktorní noetické pozice. Studie tak reaguje na chybějící poznání toho, jaké mechanismy ideačního řádu (Goodenough 1970, 98–131) vedou k tomu, že je myšlenkový svět katolických kněží v některých situacích zcela protichůdný.

Protichůdnost, existence paradoxů, dokonce aporií v jedinečném ideačním řádu (ať už jeho *epoché* provedeme jakkoliv úzce) samozřejmě nejsou samy o sobě problémem. Naopak, napětí v určitém myšlenkovém proudu může být často výrazem jeho vitality, ať už je řeč o filozofickém systému, přírodněvědním modelu, nebo spirituálním proudu. Na poli katolické teologie tím mám na mysli to, co Halík (2002) nazývá „chvěním“. Je to ten samý falibilistický přístup, který v souladu s hermeneutikou vybízí ke kritice, připouští paralelní úhly pohledu a nic nemá za konečně platné. Tato protichůdnost není mým tématem. Protichůdnost, kterou analyzuji já, spočívá v zásadě opačném východisku k tomu, jak vůbec můžeme něco poznat a tvrdit. Je to antagonie pozitivismu a anti-pozitivismu, kterou, když se vynoří v myšlení katolických kněží, vnímám jako jev neukotvení jedné noetické pozice, resp. paralelní existence dvou kontradiktorních noetických pozic, jež jsou v individuální kognitivní mapě (Wallace 1961) jednotlivého kněze eklatantně využívány a prožívány.

Proč je tomu tak, je otázka nanejvýš komplikovaná a definitivně přesahuje rámec tohoto textu. Ten nemá ambice rozpracovávat důvody jednotlivých kněží. Nezabýval jsem se dosud tím, zda daný kněz arbitrárně volí noetické postupy z vlastní vůle, případně zda selhává

ve schopnosti „správně“ pochopit a předávat katolicismus, zda je to volní akt, nebo kognitivní insuficience atd. Jeví se mi pouze to, že obě noetické pozice jsou využívány, a o noetické pozice se jedná proto, že respondenti výzkumu jasně vyjadřují epistemologickou konstrukci typu: „Myslím si toto, protože je to možné poznat takto.“ Zcela explicitně: „Myslím si, že Bůh nestvořil zemi za šest dní, protože jakýkoliv text je obraz a je nutné interpretovat jej v konkrétním kontextuálním rámci; zároveň si myslím, že žena nesmí být kněz, protože je v Písmu jasně napsáno, že apoštolové byli muži, a z toho vyplývá, že kněží musí doslovně odpovídat tomuto popisu apoštolů.“

Z výzkumného pozorování a dotazování členů kléru plyne, že tento jev je nejvíce patrný právě ve dvou výše zmíněných tématech: přístupu k výkladu Bible a k roli žen v církvi (zejména pak otázce ordinace žen). Příklady různých vrstev ideového napětí je více: paralelní existence tzv. lidového křesťanství a sofistikované teologie, napětí mezi mytologizací a demytologizací kulturních elementů, střetávání cyklického a lineárního pojetí času,¹ sakralizační a desakralizační tendence,² či kontrapozice v otázce vztahu společnosti a církve (napětí mezi integralismem a tzv. křesťanstvím osobní volby a pojetím velké všeobjímající církve v opozici k malé uzavřené denominaci).³ Jednou z klíčových tenzí je pak teorie

¹ Podle Eliada tkví změna, kterou zaznamenala židovsko-křesťanská tradice, v tom, že mění chápání času a tím i ontologický status vesmíru. Před nástupem judaismu a křesťanství je čas chápán cyklicky, mytologicky. Rituály a s nimi i zaměření lidské mysli se vztahují k bájnému počátku, kam se vše vrací, aby znovu vzniklo. Přesto v katolicismu přetrvává bezpočet kulturních odkazů k archetypům cyklického času. Kosmická dimenze (od období židovsko-křesťanské syntézy) nemizí a obě formy dodnes existují paralelně vedle sebe (Eliade 2019, 55 a 356).

² Polemika o desakralizaci v podstatě koreluje s diskusí o sekularizaci v samotném katolickém prostředí 20. století. Promyšlený pohled na tento fenomén nabízí zejména Rahner (2004), Chenu (1934) a Metz (1994). Jejich teorie nakonec vyvolávají spor o samotnou identitu církve.

³ Poté, co došlo k ústupu náboženství z veřejného života do osobní (intimní) zóny jednotlivce, církev podle Metze (1994) rezignovala na ovlivňování záležitostí týkajících se světa (společnosti, celku, planety). To se dle něj musí změnit, protože katolická nauka má co říci ke stavu společnosti a politiky. Potud souhlasí i Moltmann (2015), který jako důvod přikládá mlčení církve k holokaustu. Berger podle Gibelliniho (2011,

sekularizace, která přináší protiklad mezi veřejnou a osobní bytností náboženství a mezi reflexivním a doslovným výkladem Písma. Je holým faktem, že Bůh stvořil zemi za šest dní, protože se to píše v Bibli? Je holým faktem, že žena nemůže být ordinována na kněžku, protože kněžský stav je odvozen od v Bibli popsaných apoštolů – mužů? Jak se pak vypořádat s momentem, kdy katolické učení na tyto dvě otázky poskytuje zcela protichůdné odpovědi?

VÝZKUM NOETICKÉ KONTRADIKCE

Optikou této studie je náboženství vnímáno jako ideální systém. Geertz (2000, 107) hovoří o „systém[u] symbolů, které v lidech ustávají silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formulují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické“. Katolická nauka v tomto smyslu představuje určitý systémový celek, složený z konkrétních symbolů. Geertzův „boasovský“ důraz na emoce (nálady a motivace) na svých zkušenostech ukazuje jeden z respondentů výzkumu (kněz I.), když hovoří o tom, že pro řadu praktikujících katolíků je irelevantní znalost teologických pojmů a jejich důvěra v katolické učení je instinktivní: „*My studujeme na univerzitách, ale třeba ta babička, která má třeba čtyři třídy a umí sotva číst, ale prostě ona, pokud se každý den modlí ten růženec, tak ona nezná ty pojmy, nezná ty souvislosti všechny, ale když prostě v kostele slyší kázání a třeba i nějakou herezi, tak ona to nedokáže pojmenovat, ale řekne, že to*

je divné. To je to sensus fidei [smysl pro víru].“ Symbolický systém tedy konstruuje určitou realitu, navozuje určité vnímání světa a na základě toho působí na vytváření určitého chování a jednání.

Jakou realitu však vytváří symbolický systém založený na výše popsané epistemologické disonanci? Jako autor této malé studie nemám ambice zodpovědět takto složitou otázku, nicméně deklaruji ji jako motiv pro své bádání. Co mohu poskytnout jako navrženou explanační teorii, je pouze výše nastíněná noetická kontradikce ověřovaná částečným a nutně omezeným vzhledem do tenzního myšlenkového světa katolických kněží.

Studie neprovádí indukci v tom smyslu, že by byl nejprve proveden pokus o ponor do světa respondentů, a až na základě toho interpretace témat, s nimiž respondenti sami volně přicházejí. Naopak: na začátku tohoto výzkumu stála identifikace problému, pokus o předložení teorie, která jej navrhuje nějakým způsobem vysvětlit, a až následně ponor do dat. Metodou tvorby dat byly zejména narativní rozhovory, doplněné zúčastněným pozorováním. Základní struktura rozhovorů byla postavena na setu ideových binárních opozic, nicméně všechny rozhovory byly vedeny maximálně otevřeně: počet kladených otázek byl co nejmenší, naopak respondenti měli maximum prostoru na sebevyjádření.

Rozhovory a zúčastněné pozorování byly prováděny v rámci jedné konkrétní diecéze v České republice. Identifikace této diecéze je záměrně zatajena, aby nedošlo k odhalení totožnosti respondentů. Praktickým důvodem výběru určitého geografického území je nezbytné omezení vzorku dat. Podstatným metodologickým důvodem je i snaha o zachycení jednoho určitého prostoru ovlivňovaného společným prvkem, v tomto případě společnou lokální institucionální strukturou, v rámci níž může existovat nebo být ohraničena určitá kulturní gramatika. Respondenti jsou v textu označováni slovem kněz a římskou číslicí, následuje malé písmeno označující jednotlivé citace daného kněze (např. kněz I.c.). Sběr dat probíhal od ledna 2021 do června 2022 jako část širšího výzkumu zaměřeného na roli a identitu zástupců katolického kléru. Bylo provedeno 22 narativních rozhovorů, ve kterých měli faráři

324) ovšem upozorňuje na určité dilema spojené s deprivatizací. Podle jeho názoru je v současnosti tradiční náboženský obsah křesťanství irelevantní (patrně neodpovídající výzvam současnosti) a má-li katolicismus hrát důležitou veřejnou roli, jak si to představuje Metz, musí se nějakým způsobem přizpůsobit a změnit. To ale může být nebezpečné, protože tím dochází k ohýbání katolické nauky podle často se měnících externích společenských potřeb. Moltmann (2015, 64) pak dává identitu a relevanci do vztahu nepřímé úměry: když bude církev uchovávat unikátní (a tradiční) křesťanskou identitu, bude pro současnou společnost a její problémy málo relevantní a uzavřená v podstatě do sekty; když se církev bude přizpůsobovat a měnit, bude společensky relevantní, ale oslabí svou unikátní identitu. Moltmann (ibid., 112) sice uzavírá apelem na syntézu obou aspektů, tuto jasnou polarizaci v současném katolicismu ovšem nepopírá.

prostor volně vyprávět a vytvářet vlastní témata pro další diskusi. Rozhovory byly (se souhlasem respondentů) nahrány a tvoří 33:28 hodin záznamu.

OTÁZKA DOSLOVNÉ A REFLEXIVNÍ NÁBOŽENSKÉ NAUKY V KATOLICKÉM KONTEXTU

V úvodu studie byly zmíněny tenze, rozpory a kontradikce v katolickém prostředí. Pokusím se nyní přiblížit širší souvislosti tohoto fenoménu, což by mohlo vést k lepšímu porozumění kontextu, v jakém se vyvíjelo a v jakém se odehrává současné noetické napětí. Provedu tak i stručnou sondu do transformace náboženství v kontextu vzestupu reflexivní spirituality. V ní se ukazuje potřeba hlouběji zkoumat noetické pozice na konkrétních příkladech, protože tenze v katolicismu je mj. možné chápat nikoliv jako doktrinální spory,⁴ nýbrž jako epistemologické kontrapozice.

Émile Durkheim (2002), Max Weber (2009), Talcott Parsons (1967) či Jürgen Habermas (2022) vyvinuli slavné teorie o procesu společenské diferenciaci. Diferencovala či specializovala se politika, ekonomika, rodina, ale i náboženství. V tomto bodě začalo být podle Kelly Besecke (2005, 185) náboženství ztotožňováno s církví. Přes veškerou snahu pochopit a někdy i predikovat vývoj spirituality ve společnosti se však nakonec zřejmě stalo něco, co mnozí nepředpokládali. Místo ústupu náboženství a drtivého nástupu vědy došlo v západní společnosti k *proměně* vnímání a praktikování náboženství. Teorie, které se zabývají touto změnou, lze podle mého názoru rozdělit zhruba na dva proudy. První se pohybuje v oblasti psychologie a sociologie a zabývá se zejména personalizací víry, vznikem osobního či individualizovaného přístupu k religiozitě a spadají sem autoři jako Robert Wuthnow, Wade Clark Roof a zejména Thomas Luckmann. Druhý proud je ukotven v kulturní antropologii, v podstatě uznávající teorii personalizované spirituality, ale připisuje jí jiné efekty a zabývá se jí z hlediska kulturního zdroje. Spadají sem Andrew Greeley či již zmíněná Besecke.

⁴ Stručně k tomuto tématu viz Abrahám et al. (2010).

Wuthnow popsal historický posun ke spiritualitě hledání. Podobný posun popsal i Roof: od náboženství orientovaného na víru k přístupu facilitovaného náboženského tržiště, na kterém jsou noví dodavatelé náboženských významů (Besecke 2005, 180). Luckmann v knize *Invisible Religion* zase zdůrazňuje roli neinstitutionálního náboženství. Náboženství nelze identifikovat pouze s církví. Podle Luckmanna je veřejné náboženství takové, které ovlivňuje sociální, ekonomický a politický život. Osobní náboženství je oproti tomu to, které existuje pouze uvnitř individuálních *psyché* (Luckmann 1967, 77). Náboženství podle něj není sociální instituce, ale systém transcendentních významů, které ukazují lidem kontext transcendující jejich každodennost. Je to symbolické univerzum. Besecke uznává, že jakási hierofanie formuje část objektivní sociální reality i bez specializované institucionální báze. Ovšem náboženské (kulturní) významy jsou z definice veřejné, kolektivně vytvořené a sociálně sdílené fenomény. Jsou součástí objektivního sociálního světa. Když tudíž hovoříme o náboženských významech, nejde o to samé jako hovořit o významech psychologických. Náboženství není zamčeno uvnitř jedinců. Má charakter komunikace či konverzace, což je jakási třetí sféra mezi institucí a jedincem, která je společenská, kulturní (Besecke 2005, 181–183).

Besecke zmíněnou dimenzi ve svém výzkumu spojila zejména se dvěma fenomény, které spolu úzce souvisejí: fenoménem kriticismu či reflexivity a fenoménem interpretace náboženských významů jako protikladu k doslovnému či scientistickému výkladu.⁵ S termínem reflexivní spiritualita přišel Roof, který ji chápe jako osobní, individualizovanou religiozitu. Besecke ale zdůrazňuje jinou její stránku: kulturní, veřejnou a interaktivní. Chápe ji jako jazyk (Besecke 2001, 367). Ve svých výzumech se zabývala lidmi, kteří ji praktikují;

⁵ V tomto smyslu má z čeho čerpat. Už ve 3. století působil teolog, který do té doby nejvýstižněji popsal rozpor mezi doslovným výkladem náboženského textu a jeho interpretační postavenou na tropech. Řeč je o Órigénovi, podle jehož učení nelze všechny evangelijní texty chápat jako historické skutečnosti, protože to ani není jejich záměrem a účelem. Někdy se jedná o záměrné fikce, které však obsahují duchovní pravdu. Jsou to prostředky k jejímu poznání (Eliade 2020, 119).

tito věřící v podstatě odmítají doslovné výklady Písma a v náboženství hledají významy a moudrost. Usilují o vybalancovaný pohled na svět: přijímají závěry moderní vědy, ale odmítají předpoklad, že pouze ona má nástroje k hledání pravdy. „Víra [v jejich pojetí] je o interpretaci a významu.“⁶ (Besecke 2007a, 171–174) Doslovné pojetí biblických příběhů vidí jako přílišné zjednodušení, v podstatě jako denotaci (ibid., 175).

Tímto zároveň podkopává mýtus o střetu či dichotomii vědy a náboženství (ibid., 176). Známe jej nejpozději od Webera (2012), podle něhož s růstem vzdělanosti ve společnosti nevyhnutelně dochází k úpadku religiozity (viz také Durkheim 2002, 16–24). Vědecká racionalita má být v nepřekonatelném konfliktu s náboženským nárokem na pravdu. Jde ovšem o to, jak rozumíme oběma klíčovými pojmy Weberovy teze, tedy vědě a náboženství. Weber měl zřejmě na mysli pozitivistické pojetí obou. Alternativou je zde ovšem pojetí hermeneutické, podle něhož lze pravdu vyjadřovat a spatřovat v kontextu, tzv. mezi řádky, v textu nevyhnutelně metaforickém.⁷ Kromě textového kontextu je zde ještě celkový společensko-kulturní kontext, a náboženské sdělení je tak možné vnímat v rámci symbolického vědomí (Bellah 1970; Geertz 2000), každopádně vždy jako fenomén, který má široké kulturní konotace a sociální konsekvence.

Jak už bylo řečeno, reflexivní spiritualitu není možné ztotožňovat pouze s nějakou formou osobní víry. Jakožto náboženská forma není záležitostí pouze individuí nebo institucí. Náboženství je kulturou, živým jazykem a komunikací: konverzací o transcendentním významu (Besecke 2005, 181); řečí, v jejichž vzorcích je institucionalizováno (Wuthnow 1992, 48–50). Náboženství je komunikováno ve společnosti, čímž se stává specifickým jazykem vytvářejícím specifický narativ.⁸ V důsledku je tedy nutné reflexivní spiritualitu vnímat jako

kulturní zdroj, protože má potenciál ovlivňovat kulturu (Besecke 2001, 366 a 368). Jazyk reflexivní spirituality vytváří určité významy a podle Besecke to dělá pomocí čtyř základních technik. Zaprvé je významu náboženských symbolů rozuměno skrze metaforickou interpretaci. Náboženské texty a rituály nejsou popisem doslovných faktů, nýbrž metaforická vyjádření. Zadruhé je zde specifická role mystických metod (meditace apod.), ve kterých jde o zahrnutí zkušenosti a pozorování do rozumění náboženské praxe. Zatřetí je důležitým prvkem pluralismus, tedy odkazování k mnoha různým náboženstvím, vědeckým a filozofickým tradicím bez tvrzení, že je některá z nich ta pravá nebo nejlepší. A konečně začtvrté je zde reflexivita jako schopnost ustoupit z vlastních ideových pozic a reflektovat je ve světle vědění a mínění jiných pluralitních pohledů (ibid., 372–375).

Besecke tedy shrnuje, že význam a smysl náboženství pro reflexivní spiritualitu tkví v tom, jak sofistikovaná je jeho symbolika a jakou vyvolává odezvu. Nejde už tedy – jako za Weberových časů – o volbu mezi racionalitou a religiozitou, ale o to, zda a do jaké míry člověk dokáže interpretovat náboženské narativy lépe, než to umí scientistická racionalita. Jinými slovy, konflikt není mezi náboženstvím a vědou, ale mezi dvěma epistemologickými přístupy (Besecke 2007a, 176–178). Hlavní současná výzkumná otázka v oblasti náboženství tkví v tom, do jaké míry člověk dokáže interpretovat náboženské narativy.

Jinou optikou, kterou by bylo možné studovaný problém nahlédnout, je přístup současné kognitivní antropologie, jež často upozorňuje na podceňování skutečnosti, že mnohé pojmy, definice a teorie, s nimiž v humanitních vědách operujeme, jsou implicitně psychologické (Jerotijević 2013, 39). Otázce, proč lidé věří něčemu, co je v rozporu s oficiální doktrínou jejich náboženství, se věnuje např. Justin Barret (1999) a rozpracovává ji Jason Slone (2004). Oba docházejí k závěru, že paralelní víra v náboženské entity, postoje anebo hodnoty, které logicky nedávají smysl,⁹ jsou vysvětlitelné jako běžné kognitivně-behaviorální

⁶ Kromě toho je reflexivní spiritualita i jazykem kulturní kritiky: kritizuje kulturní vzorce, které brání transcendentnímu rozumění světu. Naráží zjevně na scientismus (Besecke 2007a, 171–173).

⁷ Greeley (1996) např. tvrdí, že náboženské texty se nesnaží o faktologii, ale o poetické a metaforické vyjádření náboženské zkušenosti.

⁸ Komunikace nikdy není individualistická, nikdy není záležitostí jednotlivce. Je vždy veřejná, sociální a interaktivní (Besecke 2007b, 199).

⁹ Slone jako příklad uvádí zcela bazální otázku – proč křesťané zabíjejí? O něco složitější otázkou je pak např. problém predestinace (Slone 2004, 4, 53 a 119).

skutečnosti: lidská mysl je limitovaný procesor náchylný k produkování chyb v základní kognici okolního světa a náboženství není nic jiného než produkt těchto chybových kognitivních procesů (Slone 2004, viii). Vladimír Bahna (2019) se ve svých terénních výzkumech zabývá spirituálními zkušenostmi, které v člověku mohou zanechávat velice originální stopy. Jedním z jeho postřehů je to, jak podobná jsou si vyprávění lidí se silnými spirituálními zážitky. Bahna nastoluje otázku jejich kulturního předávání. Tatiana Bužeková (2009) zase na poli kognitivní antropologie provádí terénní výzkumy soustředěné na lidové čarodějnictví a dochází mj. k závěru, že lidové náboženské představy se jednak v čase proměňují, jednak se silně rozcházejí s náboženskou doktrínou, k jaké se respondenti a respondentky výzkumu hlásí. Tento poznatek pak odpovídá teorii Pascala Boyera (2002), která pojímá náboženství jako shluk kulturních reprezentací, které jsou díky kognitivnímu procesu podobné v myslích jedinců uvnitř určité skupiny. Pro naše téma je důležitým Boyerovým příspěvkem pojem „tragédie teologa“, kterým ilustroval zde probíraný rys náboženského myšlení, tedy rozporuplné a mnohdy protichůdné představy na individuální rovině. Problém tragédie teologa spočívá v nesouladu mezi představou onnipotentního božstva a existencí zla nebo utrpení ve světě. Teologové, snažící se tento jev vysvětlit, jsou ve velmi svízelné situaci (ibid., 281–285).

Na místě je zmínit ještě teorii Harveyho Whitehouse (1995, 2004), který hovoří o dvou různých módech religiozity: imagistickém a doktrinálním. Whitehouse tvrdí, že jednotlivá náboženství mají tendenci tíhnout k jednomu z těchto módů v závislosti na socio-kulturních faktorech a potřebách komunity. Imagistický mód je charakterizován osobními a neformálními náboženskými praktikami. Koreluje s „do it yourself“ přístupem, v rámci něhož jsou rituály méně formální a jednotlivci si mohou přizpůsobit náboženskou praxi svým potřebám (např. domácí modlitby či osobní rituály). Rituály zde nicméně mají trvalý vliv na lidskou mysl – nejenže uchovávají naše vzpomínky, ale ovlivňují též způsob, jakým přemýšlíme o náboženských tématech. Naopak doktrinální mód je charakterizován kolektivními,

formálními a náročnými rituály. Náboženské praktiky jsou v něm výrazně strukturované, často se do nich zapojuje větší skupina lidí a rituály mohou být fyzicky i emocionálně náročné (např. masové bohoslužby, náboženské festivaly). Náboženské znalosti se předávají především skrze intenzivní a opakované vyučování; náboženská společenství jsou rozsáhlá a podléhají centrální regulaci.

Lze tedy prozatím shrnout, že současný ideový svět katolicismu v sobě zahrnuje řadu vnitřních tenzí, a to nejen tenzí doktrinálních (příčemž tato studie se doktrinálními rozdíly do hloubky nezabývá). Výše zmínění autoři a autorky poskytují určité explanační teorie pro jednotlivé prvky katolicismu nebo náboženství obecně. Já v tomto bodě navazuji zejména na Besecke, která problematizuje noetickou štěpící linii. Proto předkládám výzkumnou otázku, jak lze interpretovat jev existence dvou kontradiktorických noetických pozic v jednom individuálním světě idejí. Současně předkládám tezi, dle níž lze uvedený jev na individuální úrovni interpretovat v kontextu existence a působení dvou paralelních noetických pozic: zaprvé v hermeneutickém přístupu k nauce, zadruhé v pozitivistickém přístupu k nauce. Oba jevy vystupují na povrch tehdy, když katoličtí kněží vyprávějí o svém vztahu k výkladu Písma a roli žen v církvi.

KATOLIČTÍ KNĚŽÍ A NOETICKÁ TENZE

Výklad Písma

Katolický kněz (IV.) se mnou vedl dlouhý rozhovor ve své barokní faře v jednom okresním městě. Fara je cítit typickou vůní: směsí vlhkosti a starého dřeva. Farář je mezi svými kolegy často vnímán jako tradicionalista. Chodí oděn v klerice, vystupuje distingovaně a ve volném čase spravuje webové stránky věnující se protipotravní tematice. V jeho pracovně visí obraz toho času arcibiskupa Dominika Duky. Vedeme spolu uvolněný rozhovor na řadu témat, mezi nimi na téma jeho osobního postoje k výkladu Bible. Farář se snaží problematiku vysvětlit na příkladu knihy Genesis: „*Je tam náznak toho, jak ten týden asi bude vypadat. Když Bůh odpočíval, tak ty taky odpočivej, ale zpráva o stvoření se nevnímá jako popis díla Božího, ale spíše jako oslavná píseň... Takže*

to nevnímám vyloženě jako popis, jak to určitě muselo být. To vždycky necháme na vědcích, kteří se budou hádat, že to byl velký třesk, druhý že jinak, ale to je nám jedno. My se neptáme jak, my si říkáme že. Že Bůh u toho počátku byl. Jestli k tomu použil víc chemie, zinku nebo čeho, to je nám opravdu úplně jedno.“

Farář tak předkládá jasně hermeneutickou pozici k výkladu biblického textu, který není exaktním popisem, nýbrž uměleckým dílem, oslavujícím dílo Boží. S respektem vymezuje pole působnosti vědy, která je způsobilá zkoumat, jak přesně se stalo, co se stalo. Biblický text je nutné interpretovat jako oslavnou píseň o tom, že Bůh je na počátku všeho.

Jiný farář (V.) hovoří z podobné pracovní na jiném místě diecéze a používá k vysvětlení svého postoje stejný příklad: „*Třeba Stvoření. To není o tom, že by Bůh stvořil zemi za šest dní. To je příběh o vztahu Boha a člověka. Znamená to, že Bůh stvořil vše, že stojí za vším. Je to vyprávění o Bohu. Svět není náš, je Boží. Jak, to řeší věda, proč, to řeší teologie.*“ Jedná se v podstatě o to samé vyjádření jako v předchozím případě, tentokrát farář klade důraz na rozdíl mezi přístupem *jak* (pole pro vědu) a *proč* (pole pro katolickou nauku).

Odlíšné prostředí nalézám u jiného faráře (VI.). Setkáváme se ve stroze vybavené komunitní jídelně. Farář vystupuje uctivě, pokorně a tichým hlasem obsírně diskutuje o všech tématech, co nás napadnou. Na stůl pokládá telefon a v průběhu mé tříhodinové návštěvy – tím stejně klidným hlasem, jakým hovoří se mnou – odbavuje různé podněty členů jeho komunity. V průběhu našeho setkání se zamýšlí nad výkladem Písma: „*Já si myslím, že máme mít k Božímu slovu úctu, protože jsem přesvědčen, že to, co bylo napsáno, tak je vetknuté Duchem svatým. To je nezpochybnitelné. Ale samozřejmě s tím, že tam jsou sděleny pravdy a ty pravdy jsou v obalu a ten obal je někdy dobrý rozbalit. Je třeba takový moudrý přístup k tomu, když se podíváme na církevní otce, jak třeba vykládali a interpretovali, tak užívali symboly.*“

Náš hovor na toto téma je dlouhý a jasně z něj vyplývá, že stran výkladu Bible zastává interpretativní přístup. Hovoří nejen o symbolech, ale také o obrazech, literárních formách, písních, metaforách a podobenstvích.

Všechny tyto formy nějakým způsobem obsahují „pravdu“. My ovšem potřebujeme techniky interpretace, abychom se k této pravdě dostali a správně ji uchopili.

Další kněz (VII.), který se zúčastnil mého výzkumu, chodí oděn v hábitu žebravého řádu, opásán cingulem. Na své řádové faře mě zdraví energicky a s dobráckým úsměvem, který mu zůstává po celou dobu našeho setkání, přestože se bavíme důvěrně o celé řadě intimních témat. Na jeho faře často probíhá ekumenické setkání kněží různých denominací a při hovoru na toto téma zabředáme do otázky různých přístupů k výkladu biblických textů: „*Nic nás neopravňuje k tomu se domnívat, že doslovný výklad je správně. Písmo samo by si tím pádem odporovalo. Je tam vlastně rozpor v jednotlivých evangeliích. A jde o závažné věci, jde o logická tvrzení a třeba výroky Krista, které jsou evidentně symboly, obrazy a podobenství. Ty výroky jsou věci, které Kristus myslel jako příběhy, ponaučení. Takže ty doslovné výklady, to jsou prostě úplně evidentně blbosti. Používají je fanatici.*“ Jak je vidět, názor tohoto faráře je v otázce doslovného výkladu Písma velmi přísný. Kromě toho, že jako výše zmínění respondenti považuje biblické texty za umělecké dílo, doslovný výklad Bible přímo odsuzuje.

Typickou vesnickou faru, plnou lakovaných vyřezávaných soch a starých tepichů, obývá farář původem z Krakova (kněz VIII.). Nepoužívá počítač a internet, telefon jen sporadicky. Navštěvuji několik jeho nedělních mší a po jedné z nich s ním domlouvám setkání. Po příjezdu do vesnice mě zdraví před kostelem s rozzářenou tváří: „*Pochválen buď Ježíš Kristus, Jakube, že jsi dorazil.*“ Pak mě vyzývá ke krátké modlitbě za můj výzkum a vzdělání. Při hovoru o Písmu říká: „*Je napsané, že se nemá nic interpretovat individuálně. Písmo svaté musí jít jedním správným směrem. Ale některé věci, k těm se musí prostě přistoupit tak, že se to bude nějak interpretovat. S tím Písmem to není tak, že člověk se k němu postaví a všechno ví. Jsou tam různé... no nemůže se všechno brát doslovně. Ten, který to psal, tak ten měl taky nějaký svůj názor a byl to taky nějaký druh literatury. Byly to knihy moudrosti, historické knihy. Ke každé jsou komentáře. Jsou tam krásné věci, ale sám bych na ně nepřišel. Jeden člověk to sám nezvládne.*“

Bible je v pojetí tohoto kněze historicky situovaný text, který je nutné interpretovat, nicméně je třeba se vyvarovat interpretování na individuální úrovni. Poté rozvíjíme diskusi o tom, kdo je autoritou v interpretaci Písma. Je to církev jako celek, která v sobě ovšem zahrnuje různé teologické a řádové proudy. Vždy je to kolektivní záležitost – katolická komunita vykládá Písmo v souladu s určitou naukou.

Ve velice podobné faře menšího městečka se setkávám s dalším mužem (kněz II.). Vítá mě slovy: „*Skvělé, pojď se nejprve podívat na kostel.*“ Zamyká faru a první dvě hodiny našeho setkání trávíme povídáním v barokním kostele Nanebevzetí Panny Marie. V hovoru je velmi sdílný: „*Tady se dostáváme k té odpovědi, k tomu, co jsem ti říkal ohledně těch rozevřených nůžek. A těch dvou skupin, těch liberálů a tradicionalistů. Protože ti tradicionalisté, když to takhle budu nazývat, říkají, že tak, jak to říká Písmo svaté, tak to je. Ale Písmo svaté se dá zneužít. Bible se dá zneužít. Záleží, jak si to vykládáš. Samozřejmě, že tady je učitelský úřad církve a biblisté a tak dále. Například stvoření. Pierre de la... už nevím, ale jezuita, hovoří o evoluci. Pánbůh jestli milion let tam tvořil ryby a další milion let... rozumíš jak... Všechno to, co tam je napsané, je v obrazech. Ale ohledně těch kněží, kteří trvají na tom doslovném, tak jakou školu mají? V kterém období studovali? K čemu se přiklonili? Pracují na sobě a čtou nějaké biblické komentáře, nebo zůstávají v tom, co se naučili před třiceti, před padesáti lety? Moje odpověď je, že co se týče Písma svatého, má se to brát tak, že hodně věcí je napsaných v obrazech.*“

I tento farář navazuje na výše zmíněné respondenty a hlásí se jednoznačně k interpretativnímu přístupu. V hovoru zmiňuje, že doslovný výklad může být dokonce nebezpečný. Podstatné je uznat nejen to, že Bible byla psána v určitém historickém a kulturním kontextu, ale také to, že i samotní faráři, kteří vykládají katolickou nauku, jsou neustále pod vlivem různých tendencí. V jejich postojích se odráží výuka v semináři i následné potýkání se s nejrůznějšími teologickými a spirituálními proudy.

Další farář slouží ve spíše malém městě na periferii (kněz IX.). Jeho pracovna je prostá, je v ní pouze pracovní stůl a konferenční stolek

pro návštěvy, klekátko a obraz papeže Františka. Trávíme spolu dvě odpoledne a čím delší je náš společně strávený čas, tím více se otevírá. V debatě, v níž zabrousíme na téma doslovného výkladu Písma, se farář zamyslí: „*Samozřejmě to rozumný křesťan nemůže myslet vážně. Myslím, že už sv. Augustin interpretuje třeba ty jednotlivé dny stvoření světa jako etapy. A už ty starší církevní otcové měli velmi interpretační přístup k Písmu. Alegorický výklad. Apoštol Pavel. Prostě poctivý studium literární vědy. Literární věda má svoje nástroje objektivní, jak se studují texty. Jaké jsou historické a společenské okolnosti. A to je seriózní literární věda, která, když se aplikuje na Písmo, tak z toho jasně vyplývá, že v Písmu je mnoho různých forem, které je třeba brát v potaz. Je tam poezie a obrazy. Prostě to nemůžu brát jako kronikářský zápis. To prostě nelze. To je proti zdravému rozumu. My vnímáme taky, jak se ten text utváří. Redakce, který ty původní texty trochu pozměňují. Takže literární věda. Pro fundamentalisty je to něco, co boří Písmo, pro nás je to naopak něco, co nám ho otvírá, protože literární věda nám pomáhá proniknout k tomu jádru duchovnímu, který tam je, a dát stranou to, nebo dát do závorek to, co je důsledek historických společenských věcí a co připadá formě, a my pak z toho jsme s to lépe nahlédnout to jádro sdělení. A krásně je to vidět právě u toho stvoření v šesti dnech. Víme, že prvních jedenáct kapitol Genesis není historie. Je to nějak jako prehistorie v obrazech, spíš popisovaný zacílení stvoření, účel stvoření, charakter a jeho identita. Je to v básnických obrazech. Když vím, že to je obraz, tak žádný seriózní křesťan katolík nevěří ve stvoření v šesti dnech, ale tím neříká, že Bible nemá pravdu. Bible má pravdu, ale na jiné úrovni. Je to obraz, který vypovídá o identitě světa, o jeho původu, smyslu a zacílení a o původu zla.*“

Poslední zde zmíněný farář považuje interpretační přístup v podstatě za samozřejmý. Je spjat s katolickou naukou už od samotného počátku církve. K Bibli je nutné přistupovat z pozice disciplíny literární vědy, je nutné v ní spatřovat různé literární formy. Doslovný přístup je dokonce iracionální a fundamentalistický. V tomto duchu se vyjadřují všichni další informanti výzkumu. Všichni hovoří vesměs stejně: doslovný výklad Bible není možný, dokonce

může být nebezpečný. Namísto toho je zaujat přístup reflexivní, který Písmo chápe jako metaforický literární útvar, který je nutno interpretovat.

Role ženy v církvi a společnosti

Jeden z respondentů (kněz IV.b) při hovoru o roli ženy ve společnosti a církvi deklaruje, že by respektoval, kdyby přišla změna oficiálního postoje církve a ženy by byly svěceny na kněžky. Nebylo by to sice podle něj dobře, ale svázání kněžské role pouze s muži podle něj nelze odvodit z Písma. Častý argument mnoha církevních představitelů o tom, že kněží mají být muži proto, že Ježíš si vyvolil dvanáct apoštolů – mužů, na rozdíl od nich nebere příliš vážně a připomíná nutnost výkladu Písma v historickém kontextu: „Kdyby se změnilo učení církve, tak prostě bude svěcená i žena, no. Pak z praktického hlediska, u zpovědi, ženský tajemství těžko udrží. Když klábosí, tak jsou blíž k tomu říct, co jsem slyšela, než ten chlap, který to zazdí a jedeme dál. Ale nic zase proti tomu, vnímám to, že žena má svůj místo ve společnosti, a církvi má taky určitě co dát. Na jednu stranu řeknu dobře, tak je jim teda upřeno svěcení, ale jinak myslím, že v církvi se žena dočkala docela slušného ocenění, než v kdejakých jiných kulturách světa. Nikde v Bibli napsáno není. . . Sice vycházíme z toho, že Pán měl kolem sebe dvanáct apoštolů a sedmdesát dva učedníků, ale všechno bylo psáno v té době a tenkrát to bylo zatížené na muže. Když se rozloží chléb a ryby, tak tam bylo pět tisíc mužů a ženy a děti se nepočítaly. Tak to bylo pod vlivem té společnosti. Dneska je společnost trošku někde jinde.“

Kněz, se kterým jsem dříve dlouze hovořil o výkladu Bible (kněz II.b), nyní hovoří o svém poměrně jasném stanovisku k roli ženy v církvi: „Tady jsem já kategoriálně proti. Víš proč? To už je za hranou. Víš proč? Ten ženský prvek v církvi je důležitý, ale jak se jim dá moc, tak je to špatný. Je to nebezpečný. Pro jsou jen naši takový ty tvrdý heteráci, takový ty, který by šukali každou minutu, s prominutím, ty kněží, že budu takhle vulgární. Ty pořád baby, baby, baby. Já jsem byl na východním Slovensku osm let. Tam mám kamarády spolužáky, kteří jsou řecký katolíci. Jsou ženatý.

Tam to řídí ty baby všechno. Říkám Ti, to je katastrofa. Co by se tím vyřešilo? Tady cesta nevede. To je strašný extrém. Ale když se podíváš na tu církev, tak je ženská. To jsou baby, a jak kohout kněz. A kde máš ty chlapy? Kde jsou ty. . . U židů jsou chlapi, komunity, a ženy jsou za zdí, a u muslimů taky. A u nás furt, jako že nemají. . . To řvou ty feministky. Tady pátera řídila lesba třicet let. Ta řídila farnost tady. Mají svoje místo, ale kdyby pán Ježíš chtěl, tak si nevyvolil dvanáct apoštolů. Však proč si nevyvolil ženy? Tam mohly být apoštolky. Oni neví, co roupama. Samozřejmě potkáš se s někým jiným a ten říká: jo, to by bylo supr a ty ženy a tak dále, ale to jsou skutečně takový, který nic nevidí a jen zírají na ten spodek. Já takové znám. Jeden byl takovej, co udělal skandál na celou republiku, tam šoustal jednu a udělal jí dítě, pak potratila a pak se vrátila ke knězi. Vždyť ať drží hubu aspoň. Když je kurevník. Rozumíš mi?“

Tato poměrně pregnantní vyjádření, i další, která farář pronáší v několika rozhovorech na téma role žen v církvi, ukazují jeho esencialistický pohled na genderové role. Žena a muž mají své dané charakteristické vlastnosti, a i když má žena obecně v církvi důležitou roli, neměla by být svěcena na kněžku. To je nicméně jen část argumentu – ten se totiž finálně odvolává na biblické pasáže, podle nichž si Ježíš za apoštoly vyvolil muže. První apoštol předával následnictví dále v androcentrické linii a postupně se tak etablovala tradice papežského stolce; to vše je nicméně zdůvodněné rudimentárním textem.

Další kněz (IX.b) vypráví o rozdílu mezi funkcemi, které mohou vykonávat nevysvěcení a vysvěcení členové církve. Některé funkce by žena mohla vykonávat, ale hlásání evangelia je jen pro muže. „Myslím, že v církvi pořád převládá, že mnohé funkce zastávají vysvěcení služebníci, ale nemusí to tak být. Je to možná nějaký zvyk, že nějaký předseda kongregace kardinálů nebo biskupů je kněz, ale to tak nemusí být. Oni jsou od toho, aby hlásali evangelium a sloužili svátosti. V tom Vatikánu už nějaké funkce obsadily ženy, ale to probíhá i na těch úrovních nejnižších farností. My máme třeba farní ekonomický rady. Když je vybíráme nebo jmenujeme, tak tam nehraje žádnou roli, jestli muž nebo žena. Pak je tam otázka toho

kněžského svěcení, což je otázka jiná.“ V následující rozpravě předkládá klasické odůvodnění o dvanácti vyvolených mužích: „Jan Pavel II. v osmdesátých letech vydal tzv. rozhodnutí, který má závažnost, že tedy ženy nemohou být svěceny na kněze, a zajímavý je ten důvod; proč trváme na tom, že ženy nejsou vhodné k tomu, aby byly kněžími, není, že jsou méně schopné nebo to, ale je to tradice, která jde až k apoštolům a z evangelia z toho, co Ježíš říkal a udělal, co se týkalo svěcení apoštolů, poslání toho, co nazýváme kněžské svěcení, dnešním jazykem, tak nikde nikdy nic takového nesměřovalo k ženě. A my teda vnímáme, že my nemáme žádnou kompetenci, jako církev, tohle změnit, protože Pán to tak stanovil. Apoštolové jsou ty první kněží a biskupové, oni ještě měli v živé paměti to, co říkal, co je učil. A oni taky nikdy neustanovili ženu. A Ježíšovo učení bylo v té době velmi radikální. Ježíš měl velmi svobodný vztah k ženám. Dělal to, co nebylo v tehdejší společnosti vůbec běžné. Na veřejnosti se baví se samaritánkou. Prostě to by žádný žid neudělal a prostě on byl svobodný v tom. A přesto vybírá muže. Jaký k tomu měl důvody, nám neřekl, a my se necítíme být kompetentní udělat změnu. Takže není to tak, že by žena nebyla vhodná, ale my se díváme na Ježíše, co chtěl, a nevidíme tam náznak, že by tuto roli chtěl, aby vykonávaly ženy. A my si to netroufáme změnit, což je jiný postoj, než že by církev trvala na tom, že ženy nejsou schopné dělat něco, to vůbec ne.“

Farář v tomto i několika dalších rozhovorech hovoří o ženách se značným respektem, nicméně svěcení žen neuznává s odvoláním na Bibli. Zmiňuje, že Bible nehovoří o ženách v roli kněze a byť neznáme důvody, nelze v tomto směru nic proti doslovnému výkladu podniknout.

Jiný styl argumentace než předchozí farář volí další respondent (kněz X.). Podle jeho názoru jsou žena a muž rozdílné povahy. Ve vztahu k našemu tématu je pak zásadní nemožnost reflexe Písma v jednom klíčovém aspektu: v Písmu je napsáno, že Ježíš je muž. Kněz má být jeho zástupcem, jeho zobrazením, a proto kněz musí být muž: „Heleďte, muž i žena byli oba stvořeni k obrazu Božímu a každý trochu jinak. Žena zobrazuje Boha v některých rozměrech líp než muž. Muž už zase Boha

zobrazuje v jiných rozměrech lépe než žena a obojí je prostě jako legitimní a obojí musí se dostávat do hry. Já třeba, když jsem potřeboval sestavit novou farní radu, tak princip je takový, že farní rada se skládá ze tří zdrojů a některé členy jmenuje farář. Já jsem si to svoje jmenování nechával vždycky až na konec, abych to doladil tak, aby pokud možno ta farní rada měla přesnou paritu mužů a žen. To vím, že to jako střídavě iritovalo jedny i druhý. No ale to prostě, aby muži i ženy měli rovnoprávné postavení. Marná sláva, ale jestli je pravda, že muž a žena jsou schopný rovnocenně, ale každý nějak jinak zobrazovat Boha a jeho vlastnosti a jeho bytí a tak dále, tak už se to nedá jednoduše takhle říct, že oba dva jsou schopni rovnocenně zobrazovat Krista, protože Kristus byl muž. Jo a to už nezobrazí rovnocenně žena. Žena prostě nezobrazí muže tak, jako ho zobrazí muž. A kněžství se nesmí přeceňovat, je to jen služba. Prostě kněží jsou muži, tak jako prostě jenom ženy rodí. Jo, jako chlap kdyby se prostě posral, tak nemůže родit. A nezobrazím pannu Marii s její láskou a něhou, prostě vstřícností, otevřeností, prostě neudělám to. Jako prostě můžu se o to snažit, ale neudělám. Jo takže svěcení žen nezastávám. Zastávám svěcení mužů. Ale zastávám rovnocennou roli ženy v církvi.“

Také další respondent (kněz XI.) vychází z premisy o rozdílné esenci muže a ženy: „Žena je rovná muži, ale není stejná jako muž. Jo, to je asi nějaká základní teze.“ Následně hovoří o tom, že kněžství v českém prostředí není, resp. nemá být o moci, a ženy usilují o kněžství ze špatných důvodů: „S čím jsem se setkal osobně u žen, které nějak usilují o tyhle věci, jako je kněžství, tak jsem měl jako osobně velmi silný dojem, že šlo o mocenské otázky, že kněz je pro ně a v jejich očích někdo, kdo má nějakou moc. To platí možná v Německu a v Polsku, ale ne u nás. Ty ženy jakoby usilovaly o to, aby měly hlas, aby je bylo slyšet, aby řekly, co si myslí, což si myslím, že není úplně ta správná motivace. Jakože v tomhle kněžství nespočívá. Jedinou moc, kterou my máme, tak je dána vlastně od Krista a ta se vztahuje k Poslední večeři, kdy on myje apoštolům nohy. Jo, to je jediná moc, kterou předává. Mýt nohy. To je jako hodně daleko od nějakého pojetí kněze, který něco znamená.

Kardinál Duka se hodně angažoval v politické oblasti, jakože do všeho kecal, a myslím, že to způsobilo hodně zle. Právě tím dával najevo, že církev má mít nějakou moc. Jo, tyhle ty prostě hry o to, abychom si uzurpovali co nejvíc pro sebe a měli tyhle ty výhody, tohleto privilegium. Myslím, že ty ženy to vnímají a že prostě vnímají ve společnosti, že nejsou na stejné úrovni jako muži, a proto usilují o to kněžství. Aby ony mohly jako rozkazovat nebo jako rozhodovat nebo jako já nevím. Často jsem v tom cítil jako takový mocenský pojetí té služby. Takže to není úplně na zdravém základu.“ Následuje vysvětlení, navíc podle faráře jedině možné, o odvození mužského kněžství z Písma: „Samozřejmě že kněžství je jenom jedna z forem služeb v církvi. A z nějakého důvodu si Kristus vybral jako chlapy na tuhle službu. Nevíme proč, což neznamená, že ženy v jeho době neměly zodpovědnost. Naopak, ony měly až podivně vysokou, že vlastně on si bral ženy jako svědky po svém vzkříšení. Jako první si vybral ženy a ne apoštoly. Z nějakého důvodu. Nevíme proč. Takže je očividně nějak neodsouval na druhou linii, ale přesto nějak upřednostňoval to společenství těch chlapů. Toho se církev jako drží jako nějaké tradice, která prostě má u něj počátek a on nedal žádný náznak ani impuls k tomu, proč by to mělo být jinak nebo že by tam mohla být nějaká interpretace i jiná. Prostě není.“

I u posledně zmíněného respondenta tedy vidíme esenciální náhled na roli mužů a žen (zároveň odmítnutí morální nerovnosti) a odmítnutí ženského svěcení z toho důvodu, že Písmo udává jasný pokyn, jak má kněžství vypadat. Farář nevidí v kněžské roli mocenskou pozici. Vnímá ji jako službu a v našich dalších diskusích se dokonce dotýkáme tématu sebeobětování. Nicméně kněžství vnímá jako službu vyhrazenou výhradně pro muže.

INTERPRETACE A DOSLOVNOST: DVĚ PARALELNÍ POZICE

Respondenti mého výzkumu z řad katolického kléru zastávají interpretační přístup k výkladu Bible. Kniha Genesis jim slouží jako nástroj demonstrování tohoto noetického postoje. Podle kněze IV. biblické příběhy poskytují poučení a návody a jsou mj.

oslavnou písní. Neposkytují odpovědi na vše. Podle kněze V. jde v Písmu o metaforu vztahu Boha a člověka a všechny příběhy jsou jednoduše o Boží existenci. Kněz VI. to popisuje tak, že Písmo je pravdivé, jen je napsáno v symbolech a výrazech, které je nutné odhalovat. To se shoduje i s pohledem kněze VII., dle něhož je nutnost interpretace dána už základní formou a strukturou Bible. Jiný přístup k Písmu než interpretační by totiž znamenal popření jeho základní logiky, a evangelia by dokonce nebylo možné pochopit vůbec. Kněz VIII. varuje před interpretací individuální, ale i on se s ostatními shoduje na nutnosti výkladu. Důvodem je, že autorem Bible je člověk (byť podle tradice tam určitou roli hraje Bůh, potažmo Duch svatý), který do textu promítal své názory na věc a měl svůj literární styl. Stejně se na věc dívá kněz II., podle kterého je doslovná interpretace nebezpečná a skrze ni je možné Písmo i zneužít. Zabíhá jako mnozí ostatní k interpretaci Stvoření a vysvětluje, že existuje určitá teorie, která chápe dny Stvoření jako celé epochy. Konečně kněz IX. potvrzuje úhel pohledu svých kolegů a dodává, že na Písmo je třeba hledět s odstupem a chápat, že je do něj promítán historický a kulturní kontext.

Bibli tedy podle těchto farářů není možné chápat doslova. Biblické texty jsou určitým druhem literatury. Jsou to obrazy, metafory, podobenství či stylisticky zabarvené písně. Do jejich vzniku se promítalo to, v jaké době a v jaké kultuře vznikaly. Jak byly nastavené společenské vztahy, jaká byla úroveň vzdělanosti, morálky atd. Jinými slovy, spolu s materií textu musíme do výkladu zapojit celý hermeneutický kontext.

Je však uvedený přístup k výkladu Písma a potažmo k výkladu celé katolické tradice univerzálně platný, tj. platný pro všechny biblické pasáže? Z vyprávění kněží o postavení ženy v církvi vyplývá, že nikoliv. První respondent (kněz IV.) je v této otázce opatrný. Uznává oficiální postoj církve, podle kterého ženy nemohou nebo spíše nemají být svěceny na kněžky. Podotýká ovšem, že podle církevního práva to možné je a není to v rozporu s Bibli, protože v Bibli se o svěcení žen nepíše. To, že si Ježíš vyvolil dvanáct apoštolů – mužů, od nichž je v tradici odvozena církev, je potřeba brát s rezervou, protože tehdejší společnost byla

patriarchální, prameny rutinně zneviditelňovaly ženy a děti, a tak je k tomu třeba přistupovat. Kněz v podstatě říká, že neexistuje hermeneuticky poctivé dovození toho, proč si Ježíš vyvolil muže. Pouze fakt, že je zapsáno, že to byli muži, neznamená, že pouze muž může být knězem (původcem této teze je pouze aktuální církevní doktrína, která se v kanonickém právu opírá o text rozhodnutí papeže Jana Pavla II.).¹⁰ Další respondenti však hovoří jinak. Podle kněze II. je zavedení svěcení žen na kněžsky nebezpečné a extremistické. Rozhodně se pro tuto roli ženy nehodí kvůli své povaze. Ženy jsou podle faráře pomlouvačné a hysterické, a na toto povolání se nehodí. Podstatná je však obhajoba tohoto postoje: Ježíš si vyvolil dvanáct mužů jako svých následovatelů, což je napsáno v Písmu. Oproti tomu kněz IX. hovoří o rovnoprávnosti žen a mužů (z jeho úhlu pohledu, resp. v rámci jeho chápání toho, co je to rovnoprávnost žen a mužů), ale o rozdílné přirozené povaze obou. Tuto rozdílnou esenci nedovozuje z Písma, ale Bibli jako předchozí respondent používá kvůli narativu o vyvolení dvanácti apoštolů. Zdůrazňuje, že neví, proč je text napsán takto, ale že je třeba respektovat přesnou literu. Také kněz X. vychází z pohledu na odlišnou esenci muže a ženy i jejich rovnoprávné postavení (opět myšleno individuální optikou respondenta). Protože je ovšem v Písmu dáno, že Ježíš byl muž, a dovozuje se z něj, že kněz má Ježíše reprezentovat, nemůže být knězem žena. I zde je tedy zdrojem doslovný noetický postup a hermeneutická dimenze je opomenuta. Kněz XI. provádí úvahy nad pokornou a služebnou rolí kněze a upuštěním od mocensko-politického pojetí, ale také on se hlásí k již klasickému odůvodnění s kořeny v doslovném chápání Bible: Ježíš si vyvolil muže, zatímco ženy si vyvolil pro jiné role.

Podle stejných farářů, kteří obhajují interpretační a historicko-kulturně reflexivní přístup k Písmu, je tedy třeba v případě kněžského svěcení žen chápat Bibli doslovně. Pouze jeden kněz si zachovává reflexivitu i ve vztahu k tomuto tématu.

Katolicismus jako symbolický systém má podávat kněžím odpovědi na různé otázky a dodávat významy každodenní žité reality

(srov. Geertz 2000). Doktrinální rozpory zmiňují všichni respondenti výzkumu a přijímají je jako fakt, dokonce jako pozitivní jev. Je součástí jejich symbolického vědomí (srov. Bellah 1970). Přesto jsem nenarazil na faráře, který by tematizoval věroučné, ekleziologické a jiné spory na noetické úrovni.¹¹ Zdá se, že doslovný a hermeneutický model myšlení je na úrovni jednotlivce paralelně přijímán a kombinován. I v tomto ohledu dochází k personalizaci a individualizaci víry a ortopraxe ze strany jednotlivých kněží tak, jak o tom hovořili Wuthnow, Roof, Luckmann, Greeley i Besecke (viz výše). Jednotliví kněží často hledají svou teologickou i praktickou spirituální cestu, a přitom si vybírají z bohaté „nabídky“ proudů a škol. Zastávají veřejnou funkci v rámci globální organizace, ale přitom mají – stejně jako kdokoli jiný – také svou osobní formu náboženství v Luckmannově (1967) smyslu. Osobní i institucionální forma prožívání víry a hraní náboženské a obecně společenské role ze strany kněží je neustále komunikována a je v neustálém kontaktu, střetu či konverzaci s okolním prostředím (Besecke 2005). Komunikuje a předává však implicitně i latentní a nevyřešené epistemologické pnutí.

Vyprávění kněží jsou si v mnoha bodech podobná, a jakoby připomínala Bahnovy (2019) terénní rozhovory, ve kterých se rekurtně objevují velmi podobné spirituální zážitky. Kněží následují poměrně zřetelný vzorec paralelní koexistence různých noetických postupů. Kognitivní přístupy nám na tomto místě připomínají, že se neděje nic výjimečného. Už Barret (1999), Slone (2004) či Bužeková (2009) nás připravili na to, že je naprosto běžné, když náboženská doktrína není jednotná, jinými slovy, že zastávat interpretační přístup ke Genesis a doslovný přístup k jakémkoliv pasáži o ženě v Bibli není nikterak zarážející.

Vypůjčím-li si Boyerova (2002, 283–285) slova o tragédii teologa, mohu hovořit o tragédii kněze v postmoderní situaci. Každý jeden kněz katolické církve inkardinovaný ve zkoumané diecézi se nachází v myšlenkové tenzi, kdy na jedné straně vše vystavuje interpretaci a heuristické snaze o přeložení několika

¹⁰ Jedná se tzv. Apoštolskou konstituci neboli encykliku *Ecclesia de Eucharistia* (Wojtyła 2003).

¹¹ Pro jistotu zdůrazňuji, že to samozřejmě vůbec neznamená, že se mnoho farářů noetikou nezabývá.

tisíc let starých náboženských textů do světa 21. století věřícím, s nimiž žije a jež má vést. Má přitom na výběr z bezpočtu škol a odnoží katolického prostředí, které se navíc nacházejí v neustávajícím střetu ohledně mnoha dílčích témat (viz v úvodu zmíněné aktuální veřejné doktrinální spory), jež může využívat i prožívat, ale v jejichž jádru je inherentně přítomný základní rozpor ve vnímání toho, co a na základě čeho by si vůbec měl myslet. Na druhé straně je členem doktrinálního řádu ve Whitehouseově (1995) smyslu, a je tudíž pod tlakem masového hnutí s velmi rigidními regulemi a hierarchickým globálním systémem, jehož záměrem je mj. řídit lidi i hodnoty. Nicméně, jak se ukazuje, kněží v sobě nesou více světů zároveň. Jsou i nejsou příznivci reflexivní spirituality (Roof 1999; Besecke 2007a). V určitých oblastech hájí nutnost společenské i své osobní kritické reflexe konkrétních významů. V jiných oblastech možnost reflexe považují za prakticky nepřipustnou. Roof a Besecke tvrdí, že reflexivní a doslovné výklady jsou v protikladu, k čemuž nemám nejmenších námitek. Doplnuji ovšem, že katoličtí kněží jsou reflexivní a doslovní současně.

Jak jsem zmínil, reflexivita a doslovnost jsou určitým jazykem, který komunikuje náboženské obsahy určitým způsobem. Hovoří k nám diskursem (Foucault 2016) a svou promluvu rámuje narativně (Ricoeur 1970). Součástí toho je ovšem i noetická tenze, jež je rovněž předávána, komunikována a jež také ovlivňuje kulturu a společnost. Neuchopitelnost toho, jak můžeme něco vědět a jak můžeme přistoupit ke klíčovým otázkám společnosti, jako je role ženy, je součástí toho, jak katolická církev funguje, co produkuje a co přídává k intersubjektivně prožívané kultuře.

ZÁVĚR

Ukazuje se, že u jednotlivých aktérů lze nalézt dva noetické přístupy, které mohou být arbitrárně voleny jako klíčové přístupy pro různá témata. Jeden a ten samý farář zastává reflexivní přístup při výkladu stvoření světa či prvotního hříchu a doslovný přístup považuje za nebezpečnou věc, které se dopouštějí jen evangeličtí fanatikové, aby v případě kněžského svěcení žen tvrdil, že podstatným důvodem pro

to je fakt, že je to takto výslovně kodifikováno v Bibli.

Ideační svět kněží tedy může obsahovat noetické kontradikce a není to nic překvapivého. Naopak si lze představit, že to je poměrně běžný kulturní model i u jiných skupin a jejich kulturních gramatik. Je to však důležitý poznatek pro další kulturně antropologické studium katolického prostředí. Zapadá to do kontextu existujících a až k počátkům křesťanství táhnoucích se tenzí. Pakliže vedle sebe u jedné ideově provázané a hierarchicky striktně řízené skupiny lidí¹² existují tak odlišné ontologické koncepce, jako jsou cyklické a lineární chápání času, mytologizace i snaha o její dekonstrukci, sakralizace i desakralizační tendence, skupinový integralismus i důraz na osobní volbu, pokusy o otevření církve i o její uzavření a konečné akcentování její veřejné role i jejího stažení do soukromé sféry, pak není vůbec s podivem, že kněz nemá jasno ani v tak základní otázce, jakou je způsob (technika, přístup a postup) výkladu Bible.

Kněží žijí své životy a role v síti kulturních významů. Podle tradice symbolické antropologie nelze jejich chování a smýšlení chápat jako nahodilost. Žijí a jednají uvnitř sítě významů a na jejím základě reprodukuji určitou kulturní gramatiku. Tyto sítě kulturních vzorců jsou složeny ze symbolů a jako symbolické jednání se projevují. Jedním elementem těchto symbolických sítí u katolických kněží je kontradiktorní pojetí toho, jak vůbec můžeme dojít k nějakému poznání, na základě čeho si vůbec můžeme něco myslet. Součástí jejich symbolického jednání je rozpor, který je dále reprodukován: k výkladu Bible lze přistupovat dvěma způsoby, jež se navzájem popírají. Tento jev je kulturního původu, je společensko-kulturní entitou, a ovlivňuje své okolí, když komunikuje a předává významy skrze texty, rituály, vzdělání, mikro a makro společenské vazby atd. Navíc se lze domnívat, že ideový systém katolicismu je možné arbitrárně modelovat podle různých epistemologických logik a tím s ním manipulovat. Z tohoto důvodu lze označit existující noetickou tenzi v katolicismu za určitý kulturní mechanismus.

¹² Upozorňuji pro jistotu, že zde mluvím o kléru, nikoli o laicích nebo široké populaci věřících hlásících se ke katolicismu.

Celý kánon římskokatolického křesťanství je nicméně kromě Písma dán také tradicí, která Písmo doplňuje. To vše je možné zkoumat jako další kulturní texty. Je v nich snad i možné hledat další odpovědi na to, proč existuje a jak se projevuje tak vážná noetické tenze. Také je možné bádát o tom, jaké jsou další myslitelné kontrapozice, jak jsou vnímány a jaké kulturní významy nesou. Jaká je role a identita katolických duchovních ve světě, který sice kulturně spoluvytvářeli, ale už tomu tak dávno není? Jak se katoličtí faráři stavějí k LGBT+ identitám, potažmo k přirozenosti člověka jako takového? Jak souvisí doslovný přístup k výkladu Písma s udržováním patriarchálních tendencí? Tyto otázky patří mezi další směry výzkumu, pro který je základním východiskem poznání, že kromě existujících názorových rozporů je zde ještě epistemologické schisma, které se neprojevuje „jen“ v soupeření různých teologických škol, ale na úrovni jednotlivce.

POUŽITÉ ZDROJE

- Abrahám, Samuel. 2010. *Spor bez konca: O liberalizme, náboženstve a hodnotách*. Bratislava: Kritika a kontext.
- Bahna, Vladimír. 2019. *Nadprirodzené skúsenosti a naratívna myseľ: Sociálna nákazlivosť spomienok*. Bratislava: VEDA.
- Barret, Justin. 1999. „Theological Correctness: Cognitive Constraints and the Study of Religion.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 11 (4): 325–339.
- Bellah, Robert N. 1970. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper and Row.
- Berger, Peter L. 1990. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor.
- Besecke, Kelly. 2001. „Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource.“ *Sociology of Religion* 62 (3): 365–381.
- Besecke, Kelly. 2005. „Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning.“ *Sociological Theory* 23 (2): 179–196.
- Besecke, Kelly. 2007a. „Beyond Literalism: Reflexive Spirituality and Religious Meaning. In *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, ed. Nancy T. Ammerman, 169–186. New York: Oxford University Press.
- Besecke, Kelly. 2007b. „Not Just Individualism: Studying American Culture and Religion after ‚Habits of the heart‘.“ *Sociology of Religion* 68 (2): 195–200.
- Boyer, Pascal. 2002. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Bužeková, Tatiana. 2009. *Nepriateľ zvnútra: Nadprirodzená hrozba v ľudskej podobe*. Bratislava: VEDA.
- ČBK. 2023. „Prohlášení ČBK k aktuálnímu dění ohledně manželství a rodiny.“ Viděno 26. 11. 2023. Dostupné z https://www.cirkev.cz/prohlaseeni-cbk-k-aktualnimu-deni-ohledne-manzelstvi-a-rodiny_25218?fbclid=IwAR2BB8Rq-C2WwSIXhBF4bUvLAWowxxA4ROYZ9chjKrRrvAdri43SCeaa1jU.
- Durkheim, Émile. 2002. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH.
- Eliade, Mircea. 2019. *Dějiny náboženského myšlení I. Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha: OIKOYMENH.
- Eliade, Mircea. 2020. *Mýtus a skutečnost*. Praha: Argo.
- Foucault, Michel. 2016. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur: Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Gibellini, Rosino. 2011. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Goodenough, Ward H. 1970. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. London: Cambridge University Press.
- Greeley, Andrew M. 1996. *Religion as Poetry*. London: Routledge.
- Habermas, Jürgen. 2022. *Strukturální přeměna veřejnosti: Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofie.
- Halík, Tomáš. 2002. *Co je bez chvění, není pevné*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Horák, Jan. 2018. „Homosexuálové budou vládnout‘: Skandální kázání nelze přejít, kritizuje projev kněze Halík.“ Viděno 26. 11. 2023. Dostupné z https://www.lidovky.cz/domov/homosexualove-budou-vladnout-tenhle-skandal-nelze-prejit-kritizuje-projev-kneze-halik.A181012_094059_ln_domov_jho.
- Chenu, Marie-Dominique. 1934. *A School of Theology: Le Saulchoir (Unam Sanctam)*. New York: AFT Press.
- Jerotíjevič, Danijela. 2013. „Magické zákutia‘: Metodologické problémy pri výskume magických predstáv a praktík.“ *Sociální studia* 10 (2): 27–43.
- Kubík, Jiří. 2019. „Řada kněží je jako Jekyll a Hyde: Halík o zneužívání v církvi a proč nechce nahradit Duku.“ Viděno 26. 11. 2023. Dostupné z <https://www.seznamzpravy.cz/clanek/kdo-nahradi-kardinala-duku-tomas-halik-o-rozdelene-cirkvi-a-sexualnim-zneužívání-69666>.
- Luckman, Thomas. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Metz, Johann Baptist. 1994. *Úvahy o politické teologii*. Praha: OIKOYMENH.
- Moltmann, Jürgen. 2015. *Crucified God*. London: SCM Press.
- Parsons, Talcott. 1967. *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press.

Rahner, Karl. 2004. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: TRINITAS.

Ricoeur, Paul. (1970). *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.

Roof, Ward C. 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Slone, D. Jason. 2004. *Theological Incorrectness. Why Religious People Believe What They Shouldn't*. New York: Oxford University Press.

Strakatý, Čestmír. 2023. „Tomáš Petráček: Církev nemá bojovat proti homosexuálním svazkům, je to perverzní.“ Viděno 26. 11. 2023. Dostupné z <https://www.youtube.com/watch?v=3pvt76-NT0>.

Wallace, Anthony F. C. 1961. *Culture and Personality*. New York: Random House.

Weber, Max. 2009. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.

Weber, Max. 2012. *Essays in Sociology*. Paris: Ulan Press.

Whitehouse, Harvey. 1995. *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. London: Clarendon Press.

Whitehouse, Harvey. 2004. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. London: AltaMira Press.

Wojtyła, Karol. 2003. Ecclesia de eucharistia. Biskupství královehradecké. Viděno 25. 3. 2023. Dostupné z <https://www.bihk.cz/aktuality/zpravy/25-ecclesia-de-eucharistia.html>.

Wuthnow, Robert. 1992. *Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society*. New York: Wm. B. Eerdmans.

METODOLOGICKÉ A EMOČNÍ VÝZVY PŘI TERÉNNÍM VÝZKUMU SEXUALITY

Kristýna Čanigová

*Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie, Filozofická fakulta,
Univerzita Palackého v Olomouci
kristyna.canigova01@upol.cz*

ÚVOD

TERÉNNÍ výzkum s sebou nese mnohá úskalí a výzvy, kterým během něj musí výzkumník čelit. Mezi ně můžeme řadit kulturní šok, jazykovou bariéru, úskalí v interakci s participanty, etické výzvy či možné stigmatizace výzkumníka. Téma pozicionality výzkumníka je hojně diskutované a v akademických textech již hojně rozšířené, stejně tak téma etických výzev souvisejících s výzkumem. Je naprosto zřejmé, že každý druh výzkumu s sebou nese jiná omezení, výzvy a bariéry, na které je třeba hledat odpovědi a adekvátně reagovat. Za takový specifický typ výzkumu můžeme považovat i výzkum související se sexualitou, sexuální prací či pornografií. V takovém případě můžeme k „běžným“ metodologickým a etickým výzvám přidat také možnou sexualizaci, objektivizaci či dokonce stigmatizaci výzkumníka, zvláště pokud se jedná o ženu. Všechna tato možná rizika a úskalí se mohou jen násobit, pokud se výzkum koná v kultuře či zemi, která není pro výzkumnici „domácí“ a kde je téma sexu tabu. Na následujících stránkách se zamyslím nad výše uvedenými obtížemi badatelky. Pozornost věnuji nejen etickým a metodologickým výzvám, které jsou u tohoto typu výzkumu značné, ale především emocionálním a sociálním výzvám, kterým může výzkumnice čelit.

Předkládaný text je součástí připravované disertační práce, která vychází z mého terénního výzkumu v Indii. Ve svém výzkumu se zaměřuji na reintegraci obětí obchodování s lidmi za účelem sexuální práce, kdy je mým hlavním

zájmem „gender empowerment“ v rámci reintegračních programů, které se obětem dostávají v neziskových organizacích (dále NGO). Svůj terénní výzkum jsem realizovala v Dillí a Bombaji v Red Light Areas¹ a NGO, které poskytují obětem obchodování s lidmi pomoc, kam jsem jezdila pravidelně téměř tři roky. Během této doby v terénu jsem se kromě „běžných“ etických a metodologických výzev spojených s výzkumem v sexuálním průmyslu musela vypořádat s různými situacemi a výzvami, které mnohdy vycházely z mé pozice ženy a outsidera v dané kultuře, ale i z povahy výzkumu, jenž se týká sexuální práce. Díky těmto zkušenostem jsem začala více přemýšlet o pozici a roli výzkumnice, a zvláště o tak specifickém typu výzkumu, který se zabývá tématem sexuální práce a obchodování s lidmi. Tato esej je inspirována mými vlastními zkušenostmi a zkušenostmi jiných autorů, kteří provedli výzkum na blízká témata a rozhodli se o něj podělit.

ETICKÉ A METODOLOGICKÉ VÝZVY

Charakter výzkumu s sebou nese metodologické a etické výzvy, které významně ovlivní jeho proces a výsledky, počínaje získáním povolení k výzkumu a přístupu do terénu, přes vyjednávání o vlastní pozici, až po zajištění důvěry a bezpečí účastníků. Výzkum v oblasti obchodování s lidmi a sexuality je téměř vždy provázán se spoluprací s neziskovou organizací, se kterou je třeba rovněž vyjednat okolnosti výzkumu. Bodů k diskuzi je pak hned

¹ Jde o městské části s vysokou koncentrací sexuálně orientovaného podnikání.

několik – od informovaného souhlasu, práv a ochrany informantů, dodržování vnitřních pravidel a politik organizace, přes platbu za povolení a participaci ve výzkumu, až po naplnění vlastních výzkumných a etických cílů. Zajištění všech předešlých bodů je velmi náročný proces, který zahrnuje dvě strany vyjednávání. Na jedné straně je samotný participant, na druhé NGO a její vnitřní pravidla. Jako výzkumní pracovníci se můžeme dostat do velmi ošemetné situace, kdy musíme dodržovat politiku nevládních organizací a stále respektovat a chránit naše participanty, a přesto se snažit naplnit své výzkumné cíle.

Velmi často se v publikacích věnovaných podobnému výzkumu dočteme o překážkách a výzvách spojených se získáním přístupu do terénu a počátečním budováním důvěry a pevné půdy pro výzkumníka, ale jen zřídka je věnována pozornost následným výzvám, kterým musí výzkumník v terénu čelit (Reeves 2010). Než je možné zahájit samotný výzkum a provést první rozhovor s vybraným účastníkem, čeká výzkumníka velmi dlouhá cesta a je nutné se prokousat mnoha vrstvami až k samotnému jádru, které ho zajímá. Pomineme-li vládní souhlas a různá dílčí povolení, která jsou někdy nezbytná k tomuto typu výzkumu, první a nejobtížnější vrstvou, kterou je třeba projít, jsou samotné neziskové organizace. Získání povolení a podpory pro přístup do oblasti sexuálního průmyslu a obchodování s lidmi je obzvláště složitý proces, který může trvat několik měsíců a někdy i několik let. Prvním důvodem je, že se jedná o velmi citlivé téma, kde je potřeba chránit nejen příjemce, ale i jejich rodiny a blízké a v neposlední řadě také organizace, které poskytují podporu obětem sexuálního obchodování.

Celý tento proces se ještě komplikuje, pokud je výzkumníkem žena a k tomu všemu jiné etnicity/národnosti. Šance na získání přístupu jsou ještě ztíženy strachem ze strany organizace, že se vám během výzkumu něco stane a organizace ponese odpovědnost za váš osud. Strach z úniku informací, poškození jména organizace či reputace země, poškození účastnic a v neposlední řadě strach ze zodpovědnosti za fyzický a psychický stav výzkumníka, to vše má významný dopad na rozhodovací proces pro udělení povolení k uskutečnění výzkumu.

K zajištění informovaného souhlasu je prvním krokem získat jej od samotné nevládní organizace a až poté od kontaktovaných účastníků.

Touto zkušeností jsem si prošla během příprav na terénní výzkum i já. Kontaktovala jsem v Indii velké množství neziskových organizací, které se specializují na pomoc obětem sexuálního obchodování. Navzdory opakovaným pokusům kontaktovat příslušné osoby ve vedení organizace jich bylo úspěšných asi jen 20 %. V důsledku toho pouze dvě organizace souhlasily s podmínkami mého výzkumu a umožnily mi přístup. Jak se později z komunikace ukázalo, byly mnohdy důvodem odmítnutí výše uvedené body. Další překážka, před kterou výzkumník musí být obezřetný, je vyjednávání jeho pobytu po příchodu do terénu.

V mém případě jsem si po příchodu do první ze dvou organizací své participanty nevybírala sama, ale vybírali je zaměstnanci organizace na základě podrobností výzkumu a nutných charakteristik participantů. Na konci dne byli jediní, s nimiž jsem měla dovoleno mluvit. Během pobytu mi bylo dovoleno zapojit se do neformálního rozhovoru s příjemci, ale nikdy jsem s nimi nebyla sama, takže vše, co bylo řečeno, slyšeli i ostatní příjemci a zaměstnanci. Stejnou kontrolu nad tokem informací k výzkumníkovi nebo od něj zažila také Reeves (2010, 319): „Vzhledem k tomu, že manažer také zajišťoval každodenní kontakt se mnou, zatímco probíhala práce v terénu, jeho kontrola nad přenosem informací jak vyšším, tak nižším vrstvám organizačních úrovní zaměstnanců znamenala, že jeho moc byla posílena a udržována během období terénní práce.“ Důvody vedoucí k tomuto omezujícímu kroku jsou shodné jako pro zamítnutí samotného výzkumu, jak jsem přednesla výše. Snahu organizace chránit příjemce před újmou však považuji za nejpříjemnější z nich. Tato praxe je bohužel pro tento druh terénní práce velmi typická, což lze dokumentovat velmi podobnou zkušeností z jiných výzkumů (Reeves 2010; Sinha 2016).

JAK VYJEDNÁVAT SVŮJ VLASTNÍ POBYT?

Dalším významným zásahem do výzkumu může být požadavek organizace po kontrole

průběhu i výsledcích výzkumu. Ve svém vlastním výzkumu jsem se s touto výzvou setkala v podobě požadavku o sdílení podrobných otázek rozhovorů a jejich úpravu. Během rozhovorů mi bylo nařízeno, aby byla přítomna jedna ze zaměstnankyň, a bylo mi přísně zakázáno klást ženám jakékoli otázky související s mým výzkumem bez přítomnosti některého ze zaměstnanců. V důsledku toho bylo dohodnuto, že jeden ze zaměstnanců nevládní organizace bude přítomen oficiálním rozhovorům a také pomůže s překladem. Přestože přítomnost zaměstnance byla podmínkou pro vedení rozhovorů, rozhodla jsem se v nich pokračovat. Po návratu z terénu, kdy probíhala podrobná analýza dat a překlad z hindštiny do angličtiny, jsem zjistila, že pracovnice upravovala odpovědi účastníků, případně špatně překládala či upravovala mé otázky. Při konfrontaci s touto skutečností to zaměstnankyně spolu s vedením popřela. Během terénního výzkumu jsem musela neustále vyjednávat pozici výzkumnice při zachování pozitivního a přátelského vztahu s vedením a zaměstnanci organizace i s příjemci, což byla v daných podmínkách značná výzva.

Jednou z největších výzev při vyjednávání mé přítomnosti v nevládní organizaci ale bylo, když se mě vedení zeptalo, zda bych jim poskytla všechny nahrávky rozhovorů, poznámky a analýzy, které jsem během svého pobytu pořídila, a bylo mi řečeno, že tyto materiály budou prostudovány a selektovány. Tuto žádost jsem jednoznačně odmítla, neboť z mého pohledu šlo o porušení práv a anonymity mých participantů a porušení mlčenlivosti a důvěry. Po tomto nedorozumění jsem jasně cítila, že moje pozice v organizaci je stále méně vítaná, a brzy byl můj pobyt v organizaci ukončen. Velmi podobnou situaci zažila i Reeves (2010), která zvolila stejný postup jako já, což nakonec vedlo k ukončení spolupráce.

POPLATEK ZA VSTUP?

Pokud usilujeme o přístup k organizaci a jejím příjemcům, je vedení organizace prvními dveřmi, kterými je třeba projít. V této pozici při vyjednávání o přístupu a vzájemných vztazích se velmi často stává, že organizace vznese jako jeden ze svých požadavků finanční

kompenzaci od výzkumníka. Sinha (2016) to vysvětluje jako situaci, kdy zvláště mladí a ne zkušení výzkumníci jsou závislí na pomoci nevládních organizací nejen v otázkách přístupu, ale také v jazykových a kulturních otázkách, a stávají se tak zranitelnějšími v procesu vyjednávání. Žádost o finanční příspěvek je pak zvláště typická u neziskových organizací, které nemají mnoho finančních zdrojů a ke kterým organizace v Indii patří. Během svého terénního výzkumu a zejména během příprav jsem byla dotázána několika nevládními organizacemi, zda jsem schopna poskytnout finanční kompenzaci za svůj výzkum. Další badatelé zabývající se tímto tématem, např. Reeves (2010) a Sinha (2016), měli stejnou zkušenost. Otázkou zde je, zda upřednostnit platbu přímo účastníkům, nebo samotné NGO. Vhodnou alternativou může být kompenzace v podobě aktivit, jako je účast na školení, výuce nebo každodenních starostech s chodem domácnosti/centra, které mohou napomoci k navázání lepšího vztahu se všemi členy organizace, včetně zaměstnanců a dobrovolníků. Další možností mohou být věcné dary, které nejsou věnovány jedné osobě, ale jsou užitečné pro celou organizaci včetně jejich příjemců.

STEREOTYPY SPOJENÉ S VÝZKUMEM

Kromě výše popsaných „běžných“ výzev, se kterými se výzkumník může setkat v různých typech výzkumu, bych se zde ráda věnovala i překážkám, kterým musí výzkumník čelit v rámci své sociální skupiny i emočně.

Během výzkumu sexuální práce je třeba vzít v úvahu emoční výzvy, které mohou nastat, přičemž jednou z nich je objektivizace výzkumníka. Sexuální průmysl představuje možná nebezpečí pro osobu výzkumníka a tato nebezpečí mohou být ještě větší v případě výzkumnice – ženy. Jak vysvětlím níže, pokud se žena pohybuje v oblasti sexuálního průmyslu, je téměř jisté, že se stane terčem objektivizace a stereotypizace nejen ze strany jednotlivců v terénu, ale i ze strany gatekeeperů nebo dokonce kolegů. Jak budu diskutovat níže, tento typ výzkumu může být stále v některých oblastech prostoupen stereotypy a stigmaty, které se posléze mohou dotknout také samotného výzkumníka.

Zurbriggen (2002) či Hammond a Kingston (2014) uvádějí, že zapojení do podobného výzkumu by mohlo vyvolat dojem, že se výzkumnice zajímá o stejnou činnost. Existuje nebezpečí, že přiznání účasti na výzkumu sexuální práce vyvolá v účastnících myšlenku, že výzkumnice se o téma nejen zajímá, ale je také „dostupná“ anebo že sdílí stejnou minulost jako jeho účastníci.

Příkladem toho je zkušenost Zurbriggen (2002), která ve svém výzkumu zaměřeném na intimní vztahy a sexualitu prezentuje, jak může být výzkumnice sexualizována při provádění terénního výzkumu. Během sběru dat a komunikace s účastníky se jí více než jednou dostalo nechtěné pozornosti mužů v podobě sexuálních návrhů nebo nevhodných komentářů. Nejde však jen o nechtěnou pozornost nebo chování, které narušuje výzkum, ale o jasný projev sexualizace a obtěžování. Tento projev je nutné chápat jako silné narušení soukromí a někdy i bezpečí výzkumníka, které následně může ovlivnit nejen soukromý život výzkumníka, ale do značné míry i výsledky jeho výzkumu. Zurbriggen pak v návaznosti uvádí několik doporučení, jak přistupovat k výzkumu, kde je obtěžování prezentováno, aby byl zachován nezaujatý postoj. Jedním z prvních doporučení je strategie kompartmentalizace, kdy je zpracování dat rozděleno a oddáleno, dokud na to výzkumník není emocionálně lépe připraven. Efektivní se může jevit i hledání externího dohledu, strategie popírání a zapominání nebo psaní deníku, což může pomoci sebereflexi a uvolnit emoce. Sdílení a podpora od ostatních, ať už v rámci rodiny, přátel nebo kolegů, je bohužel často opomíjenou a nedostupnou možností, nicméně je shledávána jako jedna z nejúčinnějších (srov. Israel 2002).

KDYŽ NA VÁS ULPÍ STIGMA

Sexuální chování je jedním z nejčastějších jevů, které podléhají normám a omezením v každé společnosti. Promiskuita, prostituce, různé formy poskytování erotických služeb za úplaty či jakékoliv chování vybočující z předepsaných očekávaných pravidel. Z tohoto důvodu jsou terčem stigmatizace jedinci, kteří se této činnosti věnují nebo jsou s ní jakýmkoli

způsobem v kontaktu. V této části však nechci mluvit o stigmatu spojeném se sexuálními pracovníci, ale naopak s výzkumníky, kteří se tímto tématem zabývají.

Již klasická práce Goffmana (1963, 3) definuje stigma jako „atribut, který hluboce diskredituje“. Terčem stigmatu může být cokoli od fyzických rysů, jako je barva pleti nebo tělesné postižení, přes rasu, etnický původ nebo náboženství, až po charakterové rysy, které jsou v dané kultuře považovány za odsouzené.

Link a Phelan (2001) vycházejí z Goffmanovy teorie stigmatu a dále ji rozvíjejí se zaměřením na strukturu moci ve společnosti. Stigma definují jako projev čtyř různých procesů: (1) označování lidských odlišností; (2) stereotypizace takových rozdílů; (3) oddělení těch označených od „nás“; (4) ztráty postavení a diskriminace označených osob. Ve své práci se zaměřují především na způsob klasifikace lidí a jejich kombinaci vlastností v závislosti na kulturním přesvědčení a hodnotách, jaké chování vede ke stigmatizaci zmíněných osob. Pomocí jejich práce je možné poukázat na stereotypy a kulturní postoje k sexuální práci, které vedou ke stigmatizaci lidí spojených s touto prací.

Tento typ výzkumu nebo jakýkoli výzkum týkající se sexuality, sexuální práce nebo erotických služeb je téměř vždy spojen se stigmatem a tabu. Je velmi důležité si uvědomit, že poskytování placených sexuálních služeb je často vnímáno jako jednání, které přesahuje hranice akceptovaného chování. Takové chování může vést k následkům v podobě stigmatu, které se projevuje jako odsouzení, odmítnutí, strach nebo rozpaky (Sanders in Hammond a Kingston 2014). Negativní postoj společnosti nejen k tématu samotnému, ale i k jednotlivcům, kteří se na něm podílejí (týká se i samotných badatelů), je současnou společností silně prostoupen, často i v akademických kruzích. V tomto typu výzkumu tak samotní výzkumníci mohou být viděni stejnými očima jako subjekty jejich výzkumu. „To je důležité, protože to odhaluje něco zásadního o sexuální práci (a možná i jiných výzkumech o sexualitě), že ti, kdo toto téma studují, mohou čelit podobné diskriminaci jako sexuální pracovníci a jejich klienti. Naše zkušenosti s tím,

že jsme zpochybnili důvěryhodnost a hodnotu naší práce v sexuálním průmyslu, nás vedly k tomu, abychom se vcítili do zkušeností prostitutek a jejich spolupracovníků.“ (Hammond a Kingston 2014, 343)

Mnohé výzkumy zmiňují různé obtíže, s nimiž se výzkumnice potýká během výzkumu a po jeho skončení, mimo jiné stigmatizaci své osoby spojenou s postavením výzkumníka (Israel 2002; Sinha 2016; Zurbriggen 2002). Israel (2002), která prováděla svůj výzkum mezi striptérkami, byla zpochybněna přístupem okruhu svých přátel a rodiny. Její přátelé velmi často vtipkovali o jejím výzkumu jako „výzkumu striptýzu“. Její výzkumy byly bagatelizovány a na společných setkáních se o něm dělaly nevhodné komentáře nebo vtipy. Chuť mluvit a diskutovat o tématu se může jevit jako pozitivní projev zájmu, bohužel v těchto případech se jednalo o potřebu diskutovat o tématu a jeho pikantnosti, jež je nezřídka v rozporu s etikou, kterou se výzkumník musí řídit. Neladí to ani s respektováním osoby výzkumníka. Autorka (ibid., 257) brzy začala mít pocit, že i její identita souvisí s jejím výzkumem a je nahlížena pouze skrze dané téma: „Moje identita se sloučila s výzkumným projektem, když mě lidé společensky představovali tak, jako by bylo moje příjmení ‚dělá výzkum striptérů‘.“

Sama jsem začala velmi brzy po zahájení výzkumu zažívat podobné zkušenosti, jaké popisují výše uvedené autorky. Moje pozice výzkumnice se stala mou identitou, kdykoli jsem byla představena druhým lidem. Stejný důraz byl kladen na můj evropský původ. Spojování těchto dvou atributů jako definice mé identity bylo velmi nepříjemné a brzy začalo způsobovat více problémů než skutečné pomoci. Moji identitu mi přidělili jiní a dali mi jen malý nebo žádný prostor k jejímu vyjednávání. Israel (ibid.) popisuje stejnou zkušenost těmito slovy: „Cítila jsem, že postrádám kontrolu nad tím, zda mám či nemám sdílet svou identitu jako výzkumnice v oblasti sexuality; tak často ji za mě sdělovali druzí.“ Taková zkušenost může vést k vyčerpání, frustraci a tendenci k sebeizolaci.

Stigma a zahanbování spojené se sexuální prací jsou v tradičních společnostech, jako byla v mém případě Indie, obrovské. Není

neobvyklé, že se ženy, které se zapojí do pomoci a práce s „nevhodnými“ skupinami, stávají terčem pohrdání a zahanbování. Mezi tyto „nevhodné“ skupiny můžeme zařadit nejen sexuální pracovnice, ale i sociálně znevýhodněné jedince, jako jsou nižší kasty či diskriminované profese. V mém případě jakožto výzkumnice v oblasti sexuální práce jsem se setkala se silně negativním přístupem. Když jsem mluvila nebo zmínila podstatu svého výzkumu, setkala jsem se s reakcí, že se lidé v mém okolí cítili tímto tématem velmi zaraženi, v některých případech i uraženi. Jejich neochota hovořit k tématu byla velmi výrazná, takže v mnoha případech došlo k negativním komentářům nebo úplně změně hovoru. K mému vlastnímu překvapení se stejná odezva na můj výzkum opakovaně objevila nejen v Indii, ale i po mém návratu domů, v Evropě. S negativním postojem k svému výzkumu jsem se setkala i v kruhu přátel a rodiny, kde v mnoha případech nesmím o svém výzkumu mluvit a sdílet detaily.

Hammond vysvětluje způsob, jakým se pokusila problém stigmatu řešit ve svém vlastním výzkumu. Rozhodla se skrýt symboly spojené se stigmatizací tím, že neodhalila skutečnou povahu výzkumu. Místo toho, aby představila „výzkum sexuality“, dala přednost výzkumu genderu nebo vztahů (Hammond a Kingston 2014, 342). Skrytí nebo změna povahy výzkumu se ukázalo jako vynikající prostředek ke snížení dopadu stigmatizace.

Sama jsem si tuto cestu, tedy selekci informací a lidí, se kterými je sdílím, zvolila jako vhodnou strategii pro vyvážení svého emočního bezpečí a sociálního postavení. Mým prvním impulsem nebylo oznámit, že se věnuji výzkumu se sexuálními pracovníci, ale pouze oznámit téma „obchodování s lidmi“. Ani tato cesta však nebyla dobře schůdná, neboť obchod s lidmi je v Indii velmi citlivým tématem, zahrnujícím únosy, chudobu, negramotnost nebo sociální problémy, a tato témata nebyla považována za vhodná pro veřejnou diskusi. Následně jsem se ocitla v situaci, kdy jsem svou práci raději prezentovala jako stáž v nevládní organizaci, výzkum „gender empowermentu“ nebo podobných témat, která zajistila přijetí ve skupině, ve které jsem se tehdy nacházela.

MÁ TO ŘEŠENÍ?

Otázka řešení a pomoci v takových situacích je stále častější, ale jednoznačná odpověď neexistuje. Nabízejí se „běžná“ řešení, pro která najdeme doporučení u různých autorů, jako je zatajování identity, terénní a osobní deník, sebereflexe a další psychologické metody (Zurbriggen 2002; Sanders 2006).

Israel (2002) i Zurbriggen (2002) však jasně poukazují na to, že v současnosti na jejich pracovištích chybí podpůrná síť pro takové výzkumníky, což je způsobeno především tabuizací tématu, a to i v akademickém prostředí. Bohužel není neobvyklé, že se výzkumníci zabývající se tímto tématem setkávají na svém vlastním pracovišti s nepochopením, odsouzením či dokonce odmítnutím.

Jak již bylo zmíněno výše, právě nedostatek a nemožnost zcela otevřeně hovořit o obtížích a výzvách spojených s výzkumem sexuální práce a sexuality, zejména s kolegy, kteří sdílejí stejné téma, je hlavní překážkou vytváření zdravého prostředí pro výzkumníky. Vytvoření podpůrné sítě na pracovišti by se mohlo stát hlavním pilířem pro změnu přístupu k tomuto tématu. Musíme jako výzkumníci projevit svůj hlas a být schopni o něm mluvit. Měli bychom být připraveni na stigma reagovat, ale neměli bychom se ho bát (Israel 2002; Sanders 2006).

ZÁVĚREM

V textu byly představeny hlavní metodologické a etické překážky spojené s výzkumem v oblasti sexuality a obchodování s lidmi, kterým výzkumník může čelit. Uvedla jsem „běžné“ problémy, s nimiž se výzkumník denně setkává, jako je vyjednávání vlastní přítomnosti v terénu od povolení výzkumu, přes získávání důvěry, plat za účast na výzkumu, ochranu participantů a mnoho dalších. Hlavním cílem zde však bylo nastínit možné nesnáze, kterým může čelit žena – výzkumnice v případě, že je téma jejího výzkumu spojeno s tabuizací, kterým sexuální práce v mnoha případech stále je. Stigmatizace a objektivizace osoby výzkumnice jsou běžné reakce na povahu jejího výzkumu, které mohou přijít nejen ze strany účastníků výzkumu, ale také jejich přátel, rodiny či dokonce kolegů. Zlehčování tématu,

nemístné poznámky pak někdy mohou přejít také v obtěžování a ponižování osoby výzkumnice, což pro ni v některých případech může být ohrožující v závislosti na místě jejího terénu. Vycházela jsem zde převážně ze své vlastní zkušenosti, která podnítila i napsání tohoto textu. Motivací bylo otevřít téma, kdy s sebou výzkum nenese jen metodologické a etické výzvy, ale i ty emoční a sociální. Hlavní přínos textu proto spatřuji v rozšíření povědomí o možných rizicích, kterým mohou čelit nejen zkušené badatelky, ale i začínající studentky, které o výzkumu podobných témat uvažují a které jsou kvůli své menší zkušenosti více zranitelné.

POUŽITÉ ZDROJE

- Goffman, Erving. 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Penguin Books.
- Hammond, Natalie, a Sarah Kingston. 2014. „Experiencing Stigma as Sex Work Researchers in Professional and Personal Lives.“ *Sexualities* 17 (3): 329–347.
- Israel, Tania. 2002. „Studying Sexuality: Strategies for Surviving Stigma.“ *Feminism & Psychology* 12 (2): 256–260.
- Link, Bruce G., a Jo C. Phelan. 2001. „Conceptualizing Stigma.“ *Annual Review of Sociology* 27 (1): 363–385.
- Reeves, Carla L. 2010. „A Difficult Negotiation: Fieldwork Relations with Gatekeepers.“ *Qualitative Health Research* 10 (3): 315–331.
- Sanders, Teela. 2006. „Sexing Up the Subject: Methodological Nuances in Researching the Female Sex Industry.“ *Sexualities* 9 (4): 449–468.
- Sinha, Sunny. 2016. „Ethical and Safety Issues in Doing Sex Work Research: Reflections From a Field-Based Ethnographic Study in Kolkata, India.“ *Qualitative Health Research* 27 (6): 893–908.
- Zurbriggen, Eileen L. 2002. „Sexual Objectification by Research Participants: Recent Experiences and Strategies for Coping.“ *Feminism & Psychology* 12 (2): 261–268.

Zpráva ze Studentské antropologické konference v Plzni (24. listopadu 2023)

Natalie Daberkowová, Anna-Marie Vinšová
a Alice Tyrychtrová

Katedra antropologie

Fakulta filozofická

Západočeská univerzita v Plzni

NA Katedře antropologie Západočeské univerzity v Plzni se v listopadu tradičně konala studentská antropologická konference, při které nám bylo opět ctí přivítat řadu studujících s podnětnými výzkumnými zájmy. Na konferenci prezentovalo své výzkumy patnáct přednášejících z magisterských či doktorských programů z celkem pěti českých a slovenských univerzit. Byla přednesena pestrá škála různých témat, rozdělených do čtyř panelových bloků. Na úvod byli všichni zúčastnění přivítáni vedoucím katedry Petrem Lozoviukem, na něhož navázal hlavní pořadatel konference Jan Kapusta. Tak započala celodenní jízda v antropologickém a etnologickém terénu.

První blok zahájil Jiří Woitsch (Etnologický ústav, AV ČR), který pozval prvního vystupujícího Františka Miklíčka z Ústavu evropské etnologie Masarykovy univerzity, jenž na plzeňské konferenci vystoupil již podruhé, a i tentokrát zúčastněné obohatil o poznatky z tradic Ostrožské Nové Vsi. Zatímco minule představil masopustní tradici zmíněné obce, letos se zaměřil na hodový obyčej jakožto oblíbenou společenskou událost před první světovou válkou. Miklíček představil proces ceremonií, účast chasy (mládeže) a také aktivity, které byly pro hody a jejich přípravy typické (volba stárků, domácí práce jako vaření, zvaní rodiny, hodový máj atd.). Po živelné prezentaci následovala diskuse o roli stárka (vedoucího chasy) a obětování berana. Další vystupující byla Anna Varausová ze stejného pracoviště, která přednesla poznatky ze svého terénního výzkumu výuky lidových tanců v tanečních domech v Brně. Varausová představila význam tanečního domu, jeho možnou definici a historii, která započala v Maďarsku v 70. letech jako tzv. „tancház“. Dále ukázala cestu, kterou

se tento fenomén rozšířil na Slovensko a v pozdějších letech také do Brna. Jelikož mezi veřejností zájem o taneční domy stále stoupá, zajímala Varausovou také motivace k účasti na těchto událostech. Pozoruhodné byly i otázky, které si autorka kladla ve vztahu tance a nacionalismu.

Také následující příspěvek se vztahoval ke slovenskému území. Martin Lukáč z Ústavu etnologie a sociálnej antropológie SAV hovořil o své případové studii ve městě Martin, kde se zabýval výzkumem slovenských národních institucí, jejich historickým vývojem, důležitými osobnostmi, které za těmito institucemi v průběhu let stály, a především tím, zda jsou vědecky kompetentní a nadále životaschopné. Dodnes totiž významné martinské instituce bojují s centralistickými tendencemi Bratislavy. Na Slovensku jsme zůstali i na závěr bloku. Katarína Baračková, jež přijela ze stejného pracoviště, podrobila kritické analýze turismus za kulturním a přírodním dědictvím na severovýchodním Slovensku v regionu Poloniny. Turisté se dle Baračkové v této oblasti zajímají zejména o rusínské sakrální stavby a nehmotné živé kulturní dědictví jako jídlo a učení se řemeslu. Pozitivním aspektem turismu je dle Baračkové zvýšení socioekonomického kapitálu místních obyvatel, negativním jevem pak ztráta autenticity. Ve svém výzkumu rovněž sledovala vývoj návštěvnosti. Dle získaných dat z výzkumu byla návštěvnost během pandemie Covid-19 vyšší než v době konfliktu na Ukrajině. Tento pokles dle autorky zapříčinila obava návštěvníků a návštěvnic, vyvěrající z geografické blízkosti epicentra konfliktu.

Druhý panel moderovala Karolína Pauknerová (Centrum pro teoretická studia, UK a AV ČR), která přizvala první vystupující Jolanu Miličičovou z Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy. Miličičová hovořila o ekologii zdí, což demonstrovala na svém výzkumu bělehradských murálů. Murály, velkoplošné malby, popsala jako média komunikace, živoucí organismy spjaté s ekosystémem místní společnosti. Ve svém výzkumu se zajímala zejména o propojenost mezi lidmi a murálovým uměním. Dívala se na ně optikou významovosti, jak utvářejí a odrážejí místní společnost. Na příkladech ukázala jejich významy, které

odrážejí např. nacionalismus, pravoslavnou církev, nostalgii po Jugoslávii, nepochopení ze strany Západu nebo rány z 90. let. Murály, tvrdí Miličičová, dokáží zachovat to, co je významné, i když ve společnosti skryté. Následoval výstup Natálie Matějkové a Vanesy Ryvolové ze stejného pracoviště, které vyšly ze smyslové antropologie a zaměřily se na vztah těla a cest. Hovořily o jejich vzájemném vztahu, kdy je cesta aktérem, který vůči tělu svým způsobem jedná, je mu oporou a dodává mu pocit bezpečí. Zároveň tělo utváří cestu například tvorbou vlastních, ne shora určených, tras. Po příspěvku následovala živá diskuse nad významem takového výzkumu, jaká nová zjištění přináší, přičemž byly zmíněny i možnosti, jak výzkum dále rozvést.

Blok završil Karel Vranovský z Katedry sociologie, andragogiky a kulturní antropologie Univerzity Palackého v Olomouci, který prezentoval ambiciózní cíle své magisterské a v současnosti i disertační práce. Vranovský navrhuje sociokulturním vědám vystavit nové paradigma, jehož stavebním kamenem je koncept kooperace. Na kooperaci nahlíží z meziborové perspektivy, kdy vychází ze sociálních věd, evolučně orientovaných antropologických teorií a sémiotiky. Vranovský tak apeloval na význam meziborové spolupráce a na porozumění přínosu kooperace v opozici ke konfliktu pro sociální vědy. Autor si v publiku našel své příznivce i oponenty. Následná diskuse připomněla, že i konstruktivní kritika či zpochybnění závěrů ze strany ostatních vědeckých kolegů a kolegů mohou přinést velice cenné podněty, které mohou pozitivně přispět ke zlepšení prezentace na konferencích stejně jako samotného výzkumu.

Po obědové přestávce započal třetí blok, který vedl Nikola Balaš (Etnologický ústav, AV ČR). Protože náhle odpadl jeden z plánovaných příspěvků, došlo k přesunu závěrečné prezentace celé konference na uvolněnou pozici. Studentky hostitelské katedry Anna-Marie Vinšová a Alice Tyrychtrová tak představily svůj pilotní výzkum vlivu turismu na kmen Masajů v Tanzanii, během něhož se zaměřily především na změny kulturních a ekonomických aspektů jejich života. Své postřehy prezentovaly pomocí audiovizuálních záznamů situací, které při interakci s Masaji zažily.

Zároveň poukázaly na důležitost informovanosti o terénu a porozumění místní situaci ještě před zahájením výzkumu. Následné dotazy otevřely téma problematiky jazykové bariéry.

Po tomto příspěvku již vše pokračovalo dle původního plánu, a tak nastoupila slibovaná tematická oblast třetího bloku. Kateřina Andršová z Ústavu evropské etnologie Masarykovy univerzity prezentovala téma poválečného stěhování lidí z vesnice do města. Následky války a změna režimu vedly obyvatele ke stěhování, což dokazovala na svém výzkumu se třemi respondenty, kteří se na přelomu 50. a 60. let přestěhovali z malých vesnic do Prahy, kde dosud žijí. Autorku zajímaly např. hlavní motivace k přesunu či odlišnost sociálních vazeb na vesnici a ve městě. Následující prezentující, Marina Perglová z Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy přispěla k diskusi výstupem o mladých ruských relokantech, kteří prchli před válkou do Kazachstánu, přičemž vycházela z patnácti rozhovorů. Protože stát usiluje o vštěpování hodnot jako vlastenectví a národní sebevědomí mladým ruským občanům, autorku zajímalo, zda jsou tyto hodnoty mladými Rusy sdíleny stejně, jaké občanské a politické hodnoty sami zastávají a v jaké míře jde jen o vynucování shora.

V posledním bloku se ujal vedení Jan Kapusta z hostující Katedry antropologie. Prvním tématem byla (de)politizace klubových kultur elektronické hudby, o níž hovořila Nikola Meierová z Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy, vycházející ze své případové studie v jednom z pražských klubů. Zaměřila se na „(de)politizaci mocí“, kdy analyzuje situaci klubu při počátku války na Ukrajině a roli subkulturní ideologie, a na „(de)politizaci stylem“, kdy zkoumá subkulturu v rámci jejich materializovaného a symbolického vzdoru vůči sociálním podmínkám či jejich mainstreamizace a komodifikace. Autorka ukázala, jak důležitý je situační kontext jednotlivých rovin (de)politizace, které spolu neustále vyjednávají ve fyzickém i virtuálním prostoru. Kristýna Čanigová z Katedry sociologie, andragogiky a kulturní antropologie Univerzity Palackého v Olomouci pak představila svůj výzkum reintegrace žen, které se staly oběťmi obchodování s lidmi za účelem sexuální

práce v Indii. Čanigová vychází ze své opakované zkušenosti z terénu, kde s těmito ženami přicházela do styku. Konkrétně řeší „gender empowerment“ těchto žen prostřednictvím vzdělávání, jež poskytují nevládní organizace. Zabývá se i dopady těchto zkušeností na jejich identitu a život obecně. Poslední vystupující byla Tereza Tóthová z Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy, která svým skvělým přednesem představila zkušenosti žen s polyamorií, resp. jak tyto zkušenosti hodnotí a jaký pro ně mají význam. Věnovala se tomu, jak polyamorii definovat a konceptualizovat (jako sexuální orientaci, identitu či vztah) a tematizovala otázky typu: jak jsou tyto ženy ovlivňovány společenskými normami a očekáváními, jak polyamorie ovlivňuje jejich identitu, jaká je míra stigmatizace polyamorie v české společnosti a jak ženy hodnotí probíhající normalizaci polyamorie.

Konference byla úspěšně zakončena společným posezením v restauraci. Celý den se nesl v duchu vzájemné inspirace a přátelské atmosféry. Velké díky patří všem, kdo se na akci podíleli, a srdečně se těšíme na další ročník!

AntropoWebzin

1–2/2023

Šéfredaktor / Editor-in-Chief:

Mgr. Jan Kapusta, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Redakční kruh / Managing Editorial Board:

Doc. Mgr. Petr Lozoviuk, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Mgr. Karolína Pauknerová, Ph.D. (Centrum pro teoretická studia Univerzity Karlovy a AV ČR)

PhDr. Jiří Woitsch, Ph.D. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Redakční rada / Editorial Board:

Doc. Mgr. Lenka Jakoubková-Budilová, Ph.D. (Katedra sociální a kulturní antropologie, FHS, Univerzita Karlova, Praha)

Doc. PhDr. Petr Janeček, Ph.D. (Ústav etnologie a středoevropských a balkánských studií, FF, Univerzita Karlova, Praha)

Doc. RNDr. Leoš Jeleček, CSc. (Katedra sociální geografie a regionálního rozvoje, PřF, Univerzita Karlova, Praha)

Prof. Mgr. Milan Kováč, Ph.D. (Katedra porovnávacej religionistiky, FF, Univerzita Komenského v Bratislave)

Doc. Mgr. Martin Paleček, Ph.D. (Katedra filozofie a společenských věd, FF, Univerzita Hradec Králové)

Prof. Mgr. Vladimír Penčev, Ph.D. (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Doc. PhDr. Lydia Petráňová, CSc. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Mgr. Barbora Spalová, Ph.D. (Katedra sociologie, FSV, Univerzita Karlova, Praha)

Prof. PhDr. Pavol Tišliar, Ph.D. (Ústav archeologie a muzeologie, FF, Masarykova univerzita, Brno)

Mgr. Petr Vašát, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Časopis AntropoWebzin je otevřeně přístupný odborný recenzovaný časopis, zařazený do mezinárodních databází DOAJ, Ulrich's a ERIH PLUS. / AntropoWebzin is an open access peer-reviewed scientific journal indexed by Directory of Open Access Journals (DOAJ), Ulrich's database, and ERIH PLUS.

Vychází dvakrát ročně. / Published biannually.

Vydává / Published by Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická, Katedra antropologie

Kontakt/Contact:

Časopis AntropoWebzin

Katedra antropologie

Sedláčkova 15

306 14 Plzeň

<http://www.antropoweb.cz/webzin/>

e-mail: redakce@antropoweb.cz

Sazba/Typographyy: Jan Kapusta

Obálka/Cover: David Švanda

ISSN 1801-8807



AntropoWebzin vychází pod licencí Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>