

23 | 2021 | 1

Lidé *města* Urban People

In memoriam Jana Sokola

Milan Hanyš **Náboženství, etika a život:
nástin filosofie Jana Sokola**

Karel Černý
Jiřina Stehlíková **Mediální džihád v reflexi
představitelů českých muslimů**

Tomáš Winkler **Kontexty výskumu kulturno-kreativních
centier na Slovensku**

Iva-Hedvika
Zýková **Turistický diskurs prizmatem
narativních figur**

LIDÉ MĚSTA | URBAN PEOPLE

jsou předním českým recenzovaným časopisem v oblasti sociální a kulturní antropologie. Zaměřují se především na oblast střední a východní Evropy a témata spojená s urbánní antropologií. Cílem časopisu je podpořit vysoce kvalitní a eticky odpovědný akademický výzkum, šíření jeho výsledků a poznání v nejširším slova smyslu, a národní i mezinárodní akademické diskuse. Vychází třikrát ročně, dvakrát v českém jazyce a jednou v angličtině.

URBAN PEOPLE | LIDÉ MĚSTA

is a leading peer-reviewed Czech journal in social and cultural anthropology, with a specific focus on Central and Eastern Europe and on topics related to urban anthropology. The journal's goal is to foster high-standard and ethically responsible academic research, the dissemination of findings and knowledge, and academic discussions in both national and international communities. It is issued three times per year; twice in the Czech language and once in English.

VYDÁVÁ | PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

Adresa redakce | Address: Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8 – Libeň

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

ČESKÉ VYDÁNÍ

Šéfredaktor: **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOU AV ČR Praha)

zdenek.nespor@soc.cas.cz

Redakční rada:

Lenka J. Budilová (FF UK Praha)

Milan Hanyš (FHS UK Praha)

Petr Janeček (FF UK Praha)

Jaroslav Miller (FF UP Olomouc)

Mirjam Moravcová (FHS UK Praha)

Olga Nešporová (VÚPSV Praha)

Marie Pětová (FHS UK Praha)

Jana Pospíšilová (EÚ AV ČR Brno)

Dan Ryšavý (FF UP Olomouc)

Franz Schindler (Justus-Liebig Universität Gießen)

ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: **David Verbuc** (Faculty of Humanities, Charles University, Czech Republic)

david.verbuc@fhs.cuni.cz

Editorial board:

Alexandra Bitušíková (European University Association, Belgium)

Martin Fotta (Czech Academy of Sciences, Institute of Ethnology, Czech Republic)

Alena Heitlinger (Trent University Peterborough, Canada)

Zuzana Jurková (Charles University, Czech Republic)

Grażyna Ewa Karpińska (University of Lodz, Poland)

Miha Kozorog (University of Ljubljana, Slovenia)

Daniel Luther (Slovak Academy of Sciences, Slovakia)

Izabella Main (Adam Mickiewicz University in Poznan, Poland)

Francisco Martinez (Tallinn University, Estonia)

Jeremy Morris (Aarhus University, Denmark)

Hedvika Novotná (Charles University, Czech Republic)

Tatjana Thelen (University of Vienna, Austria)

OBSAH

IN MEMORIAM JANA SOKOLA

- 3** Zemřel první absolvent naší školy a zároveň zakladatel Fakulty humanitních studií UK (*Zdeněk Pinc*)
- 13** Život: právo, nebo povinnost?
Jan Sokol
- 25** Vyznání víry (pokus o výklad)
Jan Sokol
- 33** Náboženství, etika a život: nástin filosofie Jana Sokola
Milan Hanyš

STATI

- 47** Mediální džihád v reflexi představitelů českých muslimů. Meze odsuzování islámského terorismu a (de)privatizace náboženství v České republice
Karel Černý & Jiřina Stehlíková
- 75** Kontexty výskumu kultúrno-kreatívnych centier na Slovensku
Tomáš Winkler

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

- 97 Turistický diskurs prizmatem narativních figur.
Václav Havel jako ikona boje proti komunismu

Iva-Hedvika Zýková

JUBILEUM

- 123 K devadesátým narozeninám PhDr. Mirjam Moravcové, DrSc.

(Hedvika Novotná)

RECENZE

- 129 Sandra Kreisslová, Jana Nosková, Michal Pavlásek:
Takové normální rodinné historky. Obrazy migrace a migrující
obrazy v rodinné paměti (*Filip Maroši*)

ZEMŘEL PRVNÍ ABSOLVENT NAŠÍ ŠKOLY A ZÁROVEŇ ZAKLADATEL FAKULTY HUMANITNÍCH STUDIÍ UK

Obě informace jsou pravdivé a smutné, ale pohřeb byl jen jeden. Konal se v Praze 6 a mohli jste jej sledovat na stránkách břevnovské farnosti. Umřel Jan Sokol. Obě informace v titulku jsou pravdivé, ale také paradoxní. Jak mohl být první absolvent zároveň zakladatelem? To si založil školu sám pro sebe?

Kdyby se to nestalo, začínal by náš nekrolog pohádkově: Bylo, nebylo, psal se rok 1990, bylo jaro a vypadalo to, jako by neskončila jen „normalizace“ a komunistický režim vůbec, ale jako by přicházela doba normální a věci se tak trochu zázrakem vrátily tam, kam patří. Někteří z nás tak zvaných disidentů šli do politiky, jiní, mezi nimi i já, jsme se vraceli po dlouhých letech na univerzitu. Rozhodně ne kvůli penězům či akademické kariéře, ale s vědomím jakési posvátné povinnosti pomoci v nápravě právě té instituci, která nás před lety pod tlakem normalizace zavrhla a obětovala pro vlastní záchranu.

Tehdy po pádu komunismu jsme se sešli na nově zformované katedře filosofie a filosofie výchovy na Pedagogické fakultě UK. Pro mne si tenkrát na Vyšehrad přišli studenti, které poslal Bohuslav Blažek, a tak jsem se přihlásil do konkurzu, Sokola patrně přemluvil Radim Palouš, když se stal prvním svobodně zvoleným rektorem po dlouhých letech. Sokol měl totiž problém, neměl ukončené vysokoškolské vzdělání, ale tenkrát v revolučním nadšení se zdálo, že to nevádí, a než se to začalo řešit, byl zvolen místopředsedou federálního parlamentu.

Na fakultě si ale ponechal alespoň symbolický úvazek a začali jsme spolu úzce spolupracovat. Studenti chodili nadšeně na přednášky a my jsme nadšeně přednášeli, v parlamentu se ale psaly dějiny a odehrávaly se tam bitvy a diskuze, jejichž trvání bylo těžké odhadnout. Tehdy jsme se dohodli, že na všechny Sokolovy přednášky budu chodit i já: když to šlo, přijel z parlamentu, tehdy ještě od Národního muzea, často autem s majáčkem, a přednášel. Když to nešlo, přednášel jsem místo něho. A tak jsem se v průběhu vcelku krátké doby důkladně naučil jeho přednáškový repertoár a brzy jsme mohli spolupracovat takřka naslepo. Později, když se Sokol stal ministrem školství, jsme si to zopakovali v bledě modré.

Já jsem v té době dělal kariéru, prozíravě jsem odmítl místo vedoucího katedry a proti rektorovu přání jsem prosadil, aby je dostal starší kolega Josef Špůr, na němž se shodla nově konstituovaná katedra, která byla podle kádrových měřítek dosti různorodá. Já jsem znal pouze dva z kolegů – dobře Jana Sokola a spíše z doslechu Jaroslava Kohouta, který byl v té době již v penzi. Ten byl ve čtyřicátých letech žákem Jana Patočky, strávil dlouhá léta v komunistickém koncentráku a po svém propuštění, začátkem šedesátých let, pracoval ve Státním nakladatelství technické literatury. Nic bych nedal za to, že právě on byl inspirátorem dvou knížek o počítačích, které tam Jan Sokol vydal (jednu z nich ještě se dvěma spoluautory). Dnes to zní neuvěřitelně, ale obě zmíněné knížky vyšly za „normalizace“, ačkoli dva z autorů byli signatáři Charty 77.

Někteří z nových kolegů byli, jak se tehdy říkalo, „staré struktury“. Byli mezi nimi takoví, kteří dříve působili na katedře marxismu-leninismu, ale při prověrkách jim zejména díky revolučním studentům byla dána nová šance. Část kolegů byla po převratu propuštěna z pracovišť jiných škol, část byla z marxistů, kteří byli v minulosti diskriminováni.

Jsem rád, že jsme tehdy s Janem Sokolem prosadili, že dál už se kádrovat nebude. Převládla kolegiální atmosféra, až na dvě výjimky se skoro všichni osvědčili. Stal jsem se docentem a posléze i předsedou fakultního senátu. Rád na ta léta vzpomínám. Tehdy také vznikl zárodek naší školy: Institut základů vzdělanosti UK. Radim Palouš, první porevoluční rektor UK, se ve funkci osvědčil a trvalou vzpomínkou na jeho éru byly dvě nově vzniklé instituce. Vedle IZV UK to bylo Centrum pro teoretická studia UK. Obě tato původně miniaturní pracoviště byla založena jako společná pracoviště UK a Akademie věd. CTS jako navenek orientované špičkové vědecké pracoviště, které dlouhá léta společně vedli dva Ivanové – Havel a Chvatík, je dnes mezinárodně uznávanou a renomovanou institucí v interdisciplinární perspektivě. IZV UK byl od počátku menší bratr, orientovaný na interdisciplinární práci v univerzitní výuce. Tento menší bratr byl na počátku opravdu nevelký, měl 0,25 úvazku pro ředitele a 1 úvazek pro sekretářku a jednu místnost laskavě propůjčenou katedrou filosofie a filosofie výchovy PedF UK. Jeho ředitel dostal ale do vínku důležitou pravomoc: správu dědictví po marxismu-leninismu, což tehdy znamenalo pracovní úvazky, místnosti, knihovny. Pokud děkani jednotlivých fakult chtěli použít prostředky z tohoto fondu, museli to projednat s ředitelem IZV UK. A to jsem byl já, byť jsem byl Radimova až třetí volba. Původně to měl být Petr Vopěnka, ale ten se zrovna stal ministrem školství, po něm to měl být Petr Piňha, ale ten dostal za úkol vést nově zřízenou katedru občanské výchovy a rozjet svůj program pro elementární školství.



Foto Vladimír Šigut, UK.

A tak jsem najednou ze dne na den dostal na starost skoro stovku převážně již obsazených učitelských míst na většině z tehdejších šestnácti fakult UK. Na teologických fakultách dědictví po marxismu nebylo, před listopadem navíc nebyly ve svazku univerzity, a to platilo i pro Fakultu sociálních věd. Tak se stalo, že jsem dobře poznal jednotlivé fakulty univerzity a na většině z nich i příležitostně učil. Z toho pak vyplynul úkol, který IZV dostal poté, co nový vysokoškolský zákon zrušil systemizovaná místa a zavedl odvozování státní dotace pro vysoké školy od počtu studentů a koeficientu náročnosti studia. Záhy jsem tedy přišel o původní náplň své práce, ale našel jsem si novou a rektor mě podpořil: IZV UK dostal do gesce interdisciplinární obory, které se na UK do té doby nevyučovaly, jeho úkolem bylo soustředit odborníky a připravit navazující magisterské programy pro jejich vyučování. Tyto obory byly nejprve experimentálně vyučovány na IZV a posléze předány k provozování fakultě, která byla ochotna je převzít. To se rychle povedlo u oboru teoretické biologie, která je dodnes vyučována na Přírodovědecké fakultě, a po několika letech i u religionistiky, která funguje na Filozofické fakultě.

Najít místo se naopak nepodařilo pro antropologii, ta se sice pod různými názvy pěstovala na několika fakultách, ale příslušná pracoviště spíše nespolupracovala, navíc personální vztahy byly dosti rozhárané. Po nějakém čase jsem ale přestal hledat, na kterou fakultu bychom mohli interdisciplinární antropologii přesunout, a rozhodl jsem se, že si ji ponecháme. Důvodů bylo více. V té době už jsme měli pohromadě boasovský koncept obecné antropologie, podnět vzešel tuším od Františka Vrhela, a k antropologii fyzické, lingvistické, kulturní a sociální jsme dosti cíleně přidali ještě antropologii filosofickou. Později jsme doplnili ještě antropologii historickou s ohledem na Honzu Horského, který posléze na závěr akademické kariéry přivedl profesora Hrocha.

Ptáte se, kam tím mířím? Odpovídám upřímně: na Sokola. Jak níže uvedu, ukázalo se, že učit bez akademických frček na UK nebude přípustné, ačkoli podle lepších univerzitních tradic by to možné být mělo. K tomuhle mezičasu patří také krátká, ale krásná doba v revue *Přítomnost*, která ale bohužel z finančních důvodů zašla na úbytě, Sokol skončil v parlamentu, když Občanské hnutí prohrálo volby, a navíc Univerzita Karlova ukázala, že v Praze zvyklosti z Ameriky neplatí. Bez diplomu tady nikdo vyučovat nemůže. Jan Sokol málem skončil jako novinář, v těch nejtěžších chvílích převzal vedení redakce *Přítomnosti*, která byla zadlužená až na půdu a už se ji nepovedlo zachránit. A pak to na něj všechno nějak dolehlo, utrpěl dokonce únavovou zlomeninu nohy.

Nevypadal sice sklesle, ale nějak jsem vytušil, že „na tváři lehký smích, hluboký v srdci žal“. Dal jsem si tu práci a přesvědčil jej, že v sedmapadesáti pořád ještě není pozdě na univerzitní kariéru. A tak se Sokol stal magistrem obecné antropologie. Podle tehdy platných pravidel mu byla uznána léta předchozího studia na MFF UK jako ekvivalent bakalaureátu, vykonal všechny potřebné zkoušky a slavnostně obhájil magisterskou práci. Obhajoby se tehdy zúčastnil celý houf univerzitních profesorů a tu demonstraci vzdělanosti jsme si jaksepatří užili. Záhy ale přišla studená sprcha.

Novinář, nebudete mi to věřit, ale jmenoval se Ovečka (s Ovčáčkem z našich časů ale nebyl příbuzný), napsal článek, že se Sokol domohl univerzitního diplomu podvodem. Podkladem byly informace od několika ze změny režimu frustrovaných úřednic z Filozofické fakulty UK. IZV UK totiž neměl oprávnění vydávat diplomy a musel v této záležitosti spolupracovat s některou z univerzitních fakult – na tomto základě také děkan FF UK Vrhel diplom řádně vystavil a podepsal. Úřednice však o této praxi nevěděly, a tak místo aby se zeptaly děkana nebo mne, běžely s tím hned do novin, a prý dokonce i na policii. Byla z toho docela nechutná aféra, i když se nakonec všechno vysvětlilo. Měl jsem pocit, že jsem trpěl více než Sokol, a bral jsem si to hodně k srdci. Byla to moje odpovědnost, a hlavně jsem se bál, že už Sokol nebude chtít o akademické kariéře ani slyšet. Stal se však pravý opak. Náš oslavenec se zdravě naštvál a rozhodl se, že všem ukáže. Během šesti či sedmi let posbíral všechny akademické tituly, které u nás existují, a každý navíc doprovodil původní knihou.

Omlouvám se za odbočení od hlavního tématu, ale zatímco o okolnostech Sokolova života, o akademickém působení a myslitelském dílu jsou čtenáři internetu dobře informovaní, o těchto počátcích tam toho moc nenajdete, tedy pokud nebudete hledat usilovněji než já. Chtěl jsem dosvědčit, jak Sokol k prvenství v absolutoriu došel, a také to, že naši školu úspěšně ukončil dříve, než ji založil.

Hned na počátku devadesátých let jsme společně s Janem Sokolem a dalšími prožili na vlastní kůži zázrak takřka biblických rozměrů. Vláda tehdy rozhodla o redukci počtu ústavů Akademie věd a uvolnila 100 milionů, aby pracovníci, kteří v důsledku rušení pracovišť přišli o zaměstnání, mohli přejít, pokud o to stojí a jsou kvalitní, na vysoké školy. Tenkrát, bylo to tuším v roce 1992, snad v dubnu, přijeli na výjezdní zasedání Centra pro teoretická studia UK a AV předseda AV Rudolf Zahradník a rektor UK Radim Palouš s výzvou, abychom tuhle příležitost využili. Radim mě tehdy požádal, abych oprášil ten projekt studia, který máme připravený, a já jsem zachoval dekorum a nepřiznal, že vlastně žádný projekt nemáme. Jen jsem slíbil, že to do zítřka připravím.

A ten projekt jsem přes noc napsal. Druhý den, v neděli, jsem jej představil, ohlas byl povzbudivý, a profesor Zahradník řekl: „Tuhle věc dotáhneme do konce, dostanete barák.“ A my jsme unisono s Radimem dodali: „A my vezmeme všechny propouštěné akademiky, kteří k nám budou chtít nastoupit.“ A na to jsme si plácli. Kde je ten zázrak?

Na podzim téhož roku jsme zahájili výuku programu studií humanitní vzdělanosti s 360 studenty, 16 učitelů bylo zapláceno z oněch vládních milionů. Nebudu tady ten příběh vykládat, bylo by to dlouhé a vyprávěl jsem jej již mnohokrát. Tu věc jsme měli „na hrbu“ především Jan Sokol a já. Nápad a způsob jeho zpracování, včetně myšlenky zavedení studia formou „liberal education“, je asi převážně můj, i když závislost na amerických a britských tradicích byla značná, a ne náhodou dostal Andrew Lass nedávno cenu Vize za průkopnickou práci v této oblasti. Dost jsem od nich opisoval. Obsah je téměř celý Sokolův, navíc na rozhodujících křižovatkách opakovaně zasahoval předvídavě a nekompromisně, s upřímnou a klidnou vírou opravdového křesťana. Já jsem křesťan tak trochu „na baterky“, dělal jsem, co jsem mohl, někdy i o trochu víc, ale nevěřil jsem, že se to může povést. Za žádnou cenu jsem však nechtěl být tím, kdo to zabalí a zkaží.

Vyprávěl jsem ten příběh mockrát, ale pokaždé připomínám, že naše škola vznikla ze spolupráce učitelů, většinou bývalých akademiků, kteří k nám šli z nouze a dočasně, než seženou něco lepšího, a studentů, kteří se nedostali na některý z oborů na UK, většinou na psychologii, a nastoupili na rektorský dispens u nás, rovněž s úmyslem co nejdřív přejít na jinou fakultu. Rok se s rokem sešel a možná devadesát procent z těch potenciálních uprchlíků zůstalo. Na letní škole, která se tenkrát konala v přírodě a trvala několik dní, pak s nadšením líčili novým prvákům, co je čeká. Naši studenti byli imatrikulováni na několika fakultách podle dohod, které se podařilo uzavřít, a až do vyčerpání dohodnutých kapacit měli přístup na přednášky jiných fakult UK. Fungovalo to lépe, než jsme čekali, kurikula byla velmi rozmanitá a jádro učitelského sboru se staralo o povinné zkoušky, které byly docela náročné a hodnocené ve škálách, jež by dnes patrně vedly k pochybnostem o přičetnosti autora studijních pravidel, tedy mne.

Možná žiji dlouhá léta v bludu, ale dodnes se nemohu zbavit dojmu, že se nám to líbilo a že jsme to brali vážně. Téměř všechny Sokolovy knihy (aktuální bibliografie s uvedeným počtem vydání je k dispozici v knize *Dluh života*) vznikly na objednávku jako vysokoškolské učebnice na základě přednášek, které Sokol v průběhu čtvrtstoletí své akademické dráhy konal. Všechny oscilují mezi filosofií a antropologií a dotýkají se řady dalších disciplín, které mají filosofický

základ v minulosti a antropologický pendant v přítomnosti, ekonomie, práva, politologie, psychologie, a všechny jsou také o výchově – snad proto je Jan Sokol profesorem filosofie výchovy.

Nejcennější na těchto knihách je podle mého Sokolova geniální schopnost říkat složité věci srozumitelně a tak, že čtenář má občas dojem, že to také věděl, vlastně dřív, než si to přečetl. Na vině není Sokolovo psaní, ale čtenářova schopnost uvědomit si, že Sokol ve svých výkladech používá i slova z běžného jazyka jako pojmy, které řádně definuje, a čtenář, chce-li být autorovi práv, musí jeho distinkce respektovat.

Podle Sokolových knih se výborně zkouší, neboť je záhy patrné, zda zkušený textu rozumí, anebo plete páté přes deváté ve snaze ukázat, že něco ví. Rozlišení mezi „jednáním“ a „chováním“, mezi „mravností“, „morálkou“ a „etikou“ jen jako příklady ukazují, že slova, které máme tendenci chápat jako více méně synonyma, označují ve filosofickém textu diametrálně odlišné skutečnosti. Sokolova triáda „civilizace, kultura, náboženství“ vyjadřuje také porozumění, které vůbec není běžné. Civilizace je u Sokola svrchní vrstva života společnosti, v níž vystačíme „s návody k použití“, s otázkami typu „jak?“. Hluběji je v životě společnosti uložena kultura, kde už platí i otázky „proč?“. A vrstvou, ve které se dobíráme smyslu, je náboženské podloží společnosti.

Takové distinkce, a je jich v Sokolových knihách mnoho desítek, vedou studenty k porozumění, nikoli k pouhé memoraci, či jak se dnes, kdy paměťové učení vzalo dávno za své, říká, k oblíbenému „seznámení s textem“ ve smyslu celosvětově platného „how do you do“ a nazdar. Proto dokola opakují, že vzdělání studentů humanitní vzdělanosti bylo založeno na tom, že přečetli, a to s kontrolovaným porozuměním, Sokolovy níže uvedené učebnice a byli vedeni ke kontrolované četbě tak zvaných důležitých knih, pamětníkům známých pod zkratkou DK/IB.

Z genetického hlediska je v Sokolově školní knihovně první kniha *Člověk a náboženství*, jež obsahuje výklady, které měl Sokol formulovány a přednáškami ověřeny již za bývalého režimu. Jakýsi svorník tvoří *Malá filosofie člověka* doplněná Slovníkem filosofických pojmů. To je učebnice základní a obsahuje in nuce rozvrh knih, které byly napsány později. Následovala *Filosofická antropologie*, která se původně jmenovala *Člověk jako osoba*. Mně se ten původní titul líbí víc, neboť poukazuje k Sokolovu původnímu filosofickému východisku, personalismu, a k integrálnímu studiu člověka. Dodnes se obor, se kterým jsme na UK před pětadvaceti lety začínali, jmenuje *Obecná antropologie – integrální studium člověka*.

Po filosofické antropologii nutně přichází kniha *Moc, peníze a právo*, která doplňuje původní filosofický rozjezd i v oborech, jež se dnes k filosofii nehlásí. Jde vlastně o antropologii ekonomickou, právní a politickou. Poslední oblastí Sokolova zájmu je etika, rovněž koncipovaná antropologicky, to je případ naší společné knížky *Antropologie a etika* z roku 2003, do níž jsme později začlenili (nejen v názvu) ještě pojem života. Sokol píše jakousi filosofickou biologii, či psychologii v někdejší aristotelském chápání – „duše je život v živé bytosti“. V poslední verzi zpracování přibyl ještě pojem instituce. Etika instituční a etika dědice, zatím poslední Sokolem propracované koncepty, patří v české myslitelské produkci posledních let nepochybně k tomu, co má největší naději na příznivý ohlas v zahraničí.

Neříkám to rád, ale z tohoto základu dnes v programu bakalářského studia humanitní vzdělanosti nezbylo již skoro nic. Tím nechci říci, že dnešní podoba je horší než ta dnes už pradávná, z minulého tisíciletí. Vychází z jiných předpokladů a klade si možná i jiné cíle. Ale společné už mají tyto dvě podoby skryté pod stejným jménem, obávám se, jen to jméno.

Fakulta humanitních studií UK má, popravdě řečeno, jen jednoho zakladatele a ne dva, jak je zvykem říkat. Začal s tím Jan a já jsem s ním nechtěl polemizovat, ale založení nové fakulty UK nebyl můj program. Můj původní sen, dnes se spíše říká vize, bylo bakalářské studium formou „liberal education“ na celé univerzitě, nebo alespoň na některých fakultách. Zkusil jsem to na Pedagogické a potom i Filozofické fakultě UK, ale pokaždé jsem pohořel. Sokol věděl, že fakulta je instituce, která přetrvá, i když programy budou silnit či slábnout, a měl jako většinou pravdu. Vždy jsem cítil, že jsme na univerzitě poněkud cizorodé těleso, a koncem devadesátých let jsem přijal jako východisko z nouze myšlenku sedmnácté fakulty. Po zrušení nefakultních studií na vysokých školách vlastně ani nebylo moc na výběr. Možnosti byly jen dvě: splynout s některou fakultou, nebo se pokusit založit fakultu novou. Vybrali jsme si dobře, ale zásluha je to zejména Sokolova, já jsem mu jen pomáhal, měl jsem mu co oplácet.

Ta skvělá doba snů a vizí pro mne skončila v roce 1997. Nerad o tom mluvím, ale při rozloučení s Janem Sokolem musím vzpomenout na Pincovu plagiátorskou aféru a na to, že mne tenkrát Sokol a naše škola nenechali padnout. Na rozdíl od Sokolovy aféry s Ovečkou jsem ve svém maléru nebyl bez viny a nikdy jsem si nepřestal vyčítat, že jsem si nedal větší pozor. Nechci to rozmazávat, nakonec to pro mne nedopadlo nijak tragicky, ale pocit, že jsem na UK našel nový domov, se vytratil. Ztratil jsem iluze o akademickém světě

a snad i ambice, a protože jsem nevěděl, kam jinam bych šel, rozhodl jsem se sloužit. Celá aféra oslabilu nejen mne, ale postihla i naši školu, a nebýt Sokola, byl by to začátek konce a nikoli cesta za novou perspektivou.

Nezůstal ve mně pocit krivdy, ale akademická kariéra, po které jsem ani předtím netoužil, mě náhle odpuzovala, přestalo mě bavit psát a doteď píši jen s odporem a po přinucení. Začal jsem se vyhýbat funkcím a poctám. Věděl jsem, že v tom nemohu Honzu a ostatní lidi ze školy nechat, a upnul jsem se na lékařskou prognózu, že moje diagnóza stimuluje můj organizmus k výkonům, které by od ochrnutého člověka leckdo neočekával, což má za následek, že se organismus do šedesáti vyčerpá, a konec.

Bylo mi dvaapadesát, takže jsem měl naději dosloužit s Janem skoro do konce jeho děkanování... Zabral jsem se do práce a dřel. Po pár letech jsem se dočetl, že umřela „černá gazela“ Wilma Rudolphová, olympijská královna sprintů z Říma 1960. Věděl jsem, že jako dítě prodělala stejně jako já dětskou obrnu, byla o pět let starší než já a umřela v devětapadesáti. Funguje to, řekl jsem si, ještě mám pět let. A pak jsem, věřte nevěřte, pro samou práci zapomněl počítat roky a snad i na tu ostudu.

Sokol dokončil své děkanské poslání, mně bylo dvašedesát, a smrt nikde. Šel jsem za svými kamarády lékaři, kteří mne před nějakými třiceti lety postavili na nohy prognózou, že mám před sebou třicet plnohodnotných let, a ptám se: Jak to, že ještě žiju, je to na zápis do Guinnessovy knihy rekordů? Nejdřív se zarazili, a pak se dali do smíchu. My jsme ti asi zapomněli říci, že věda v tomto případě změnila názor a ta prognóza už hezkých pár let neplatí... Co mi zbylo než sloužit dál, ale pořád si říkám, že už bych toho měl nechat.

Když dnes říkám, že mě nikdy nenapadlo, že by Jan Sokol mohl umřít dříve než já, tak to, prosím chápejte v tomto kontextu. Zatímco já si tu umírám už bezmála dvacet let a furt nic, Sokol umře, jako by se nechumelilo. Stále se nějak neumím srovnat s tím, že už tady není.

Sokol neměl akademickou průpravu ve filosofii, ale měl vynikající jazykovou průpravu, uměl nejen latinsky a řecky, ale i francouzsky, anglicky a německy, ve všech případech, jak se říkalo, slovem i písmem, měl hodně přečteno, přednášel i v bytových seminářích, včetně toho, který se konal u nás. Měl také skvělé učitele, sám vzpomínal na Otu Mádra, Jiřího Reinsberga, Jirku Němce, Josefa Zvěřinu či J. B. Součka. Jana Patočku do výčtu svých učitelů nezařazoval, je však nesporné, že na něj měl obrovský vliv a patrně i naopak.

V posledních letech již Jan Sokol nemohl ze zdravotních důvodů přednášet, ale našel si novou náplň. Zasvětil své stáří Wikipedii, a to je nedocenitelná

služba veřejnosti, která přetrvá všechny ostatní Sokolovy zásluhy. Za čtrnáct let provedl 32 000 editací a založil téměř 2000 nových hesel.

Byl skvělý učitel, skvělý autor a redaktor, byla radost s ním diskutovat a pracovat, pokud se člověk nesnažil držet jeho tempo. Výkonost měl nejmíň za čtyři, už proto, že odpočíval od jedné práce tím, že se věnoval jiné. Když nepřednášel, odpočíval při psaní nebo překládal. Ze všeho nejdříve vyřizoval poštu a jiné otravné záležitosti, aby mu později nekazily náladu a chuť do práce, která byla pro něho zábavou, a nikdy si nestěžoval.

Dluh života se jmenuje textově nejrozsáhlejší Sokolova kniha, kterou mu k jeho osmdesátinám věnovala jeho Fakulta humanitních studií UK, napsat si ji ale musel sám. Nejde o soubor gratulačních a příležitostných textů obdivovatelů a přátel, jaký se při takových příležitostech obvykle chystá. Sokolův *Dluh života* je soubor kratších studií, přednášek, článků a dalších textů pečlivě vybraných z cca půl století literární činnosti. *Dluh života* je dobře zvolený název, vystihuje možná ústřední pojem Sokolova myslitelského úsilí. Ty nejdůležitější věci jsme totiž všichni dostali zadarmo, život, dar bez našeho přičinění, svět, který v českém a maďarském výměru poukazuje ke světlu, vzduch, abychom mohli dýchat, lásku jsme si také nijak nezasloužili, tu můžeme pouze opětovat. Žijeme zkrátka na dluh, jistě lze také říci, že jsme byli do života a světa uvrženi, ale, dodal bych se Sokolem, většinou do měkkého, pečlivě připraveného prostředí naplněného láskou a radostným očekáváním.

Antropologické teorie daru vypracované v minulém století ukazují, že dar je potřeba přijmout a opětovat, ne bezprostředně po obdarování, ale později v příhodném čase. Není tak důležité opětovat dar tomu, kdo nás obdaroval, často to dokonce ani není možné. Lásku rodičů nemůžeme v plné míře vrátit jim, vracíme ji však svým dětem. To, že se se mnou v životě zacházelo lépe, než jsem si zasloužil, a to je mé pevné životní přesvědčení, nemohu oplatit těm, kdo se o to přičinili, ale těm, kdo to potřebují a nějak se ocitli v dosahu mého života.¹

Zdeněk Pinc

Zdenek.Pinc@fhs.cuni.cz

¹ Dlužím čtenářům omluvu. Po šoku ze Sokolovy smrti jsem neuváženě kývl na to, že napíši nekrolog, několika z mnoha žadatelů – tento text je třetí, který jsem se sebezapřením dokončil. Bude poslední, neměl jsem to slibovat, neboť se musím trochu stydět, tentokrát za autoplagiaci. Nezbyvá než doufat, že se okruh čtenářů *Filosofického časopisu* a časopisu *Lidé města* příliš nekryje. I tak se ale omlouvám.

ŽIVOT: PRÁVO, NEBO POVINNOST?

Jan Sokol

Idea života jako fenoménu kosmických rozměrů je bezpochyby jedním z hlavních pilířů Bergsonova myšlení. Celý jeden proud současné filosofie se pokouší rozvíjet tuto nevšední myšlenku živého a živoucího základu světa, samohybného hybatele evoluce. Ontologie i přírodní vědy se vracejí k onomu tajemnému „vzmachu“ (fr. *élan vital*, pozn. překl.), jehož projevy jsou zřetelné, ale jeho podstata nám uniká.

V tomto příspěvku bych chtěl na Bergsonův odkaz a na myšlenku životního vzmachu nahlédnout ještě z jiného úhlu. Při hledání pevnějšího základu práva, a lidských práv obzvlášť, jsme natrefili na komplementární myšlenku povinnosti. Odkud se bere tento natolik lidský fenomén, že Nietzsche mohl člověka definovat jako „zvíře, které může skládat sliby“? Napříč rozličnými závěry historie a antropologie práva vždy narážíme na tuto zásadní otázku: co povínuje člověka? Proč se cítíme být zavázáni příbuzenstvím, mravním nebo náboženským pravidlem, daným slovem, etickou myšlenkou?

Inspiraci jsme našli, jak doufáme, v myšlení Hanse Jonase, který se snaží prokázat zásadní propojenost fenoménů charakteristických pro lidský život – jako je svoboda a odpovědnost – s fenomény předlidskými.¹ Nemůžeme ale nalézt podobný vztah mezi ideou práva na život a povinností vůči životu obecně? Odkud se bere prvotní a nepodmíněná povinnost podle Jonase – povinnost matky vůči jejímu malému dítěti?² Co znamená pojetí života jako „daru“, natolik rozšířené v nejrůznějších kulturách a náboženstvích?

* * *

Každý ví, jak velice důležitá pro současný svět je idea lidských práv. Jen těžko si lze představit jiný základ soudobé politiky, na národní i světové úrovni. Tím spíše je však naléhavě potřeba hledat správné vyjádření těchto práv, základ, který by byl co nejvíce pevný a neotřesitelný. Tradiční formulace lidských práv

¹ Srov. H. Jonas: „Evolution und Freiheit“ in Týž: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main 1992, s. 11–33.

² Srov. H. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979.

mají bohužel k dokonalosti daleko. Bývají slavnostně deklarována národními parlamenty, vypadají jako svobodná úmluva mezi občany, jako politický akt, který je však platný pouze pro ty, kdo se jej přímo účastní. Lidská práva tak vlastně splývají s právy občanskými.³ Některým se dokonce zdá, což je ještě horší, že obrana lidských práv je „eurocentrickým“ činem, který Západ imperialistickým způsobem vnucuje zbytku světa.

Avšak i v rámci západní kultury je význam těchto práv poměrně nejasný. Začneme od prvního a nejdůležitějšího práva, práva na život.⁴ „Každý má právo na život.“ Co to znamená? Běžně se to vykládá tak, že „tedy i já mám právo na život“ – jako důsledek hlavního a vedlejšího předpokladu sylogismu. V odborném jazyce práva je „právo na život“ pokládáno za subjektivní právo každé lidské bytosti, počínaje mnou samým.

Tento běžný výklad však vede k paradoxům, ba k absurditě. Může například nevléčitelně nemocný podat žalobu na neznámého pachatele, jenž by ho chtěl připravit o jeho základní právo? Pravděpodobně nikoliv. Kde se tedy stala chyba? Nespočívá právě v běžném výkladu? Větu „každý má právo na život“ je možné interpretovat i jinak, a sice „každý“, tedy „všichni ostatní“ – mají právo na bezpečí, nebo chcete-li na život. Když větu interpretujeme tímto způsobem, kdy zakládáme právo ostatních, zakazuje mi k nim přistupovat jako k věcem, omezuje moji svobodu a neříká vlastně nic jiného než odvěkou a známou mravní zásadu „nezabiješ“. Tato maxima je možná méně senzační, neposlouchá se tak příjemně, nicméně se obejde bez paradoxu. Při bližším pohledu se ukáže, že neklade žádné „subjektivní právo“, žádné moje individuální právo, nýbrž naopak – jaké překvapení – povinnost. Povinnost pro mne.

Díky této inverzi se zároveň objasní i další paradoxy lidských práv. Tato práva jsou běžně deklarována jako vycházející z „přirozenosti“, z narození, a jako taková bývají označována jako absolutně nezczizitelná. Nesu si je v sobě stejně tak přirozeně, jako jsem já sám ve svém těle. Avšak každý ví, že stačí například překročit hranici Severní Koreje – a kde zůstala má „nezczizitelná“ práva? Samozřejmě že na druhé straně té hranice. Co to ale znamená? Jsou mi tato práva přidělována státem? Jak děsivá představa pro otce zakladatele – francouzské i americké –, kteří vynaložili tolik úsilí, aby právě tuto myšlenku popřeli

³ Srov. B. Kriegel: *Les droits de l'homme et le droit naturel*.

⁴ Klasičtí autoři (Bodin, Milton, Hobbes, Spinoza) hovořili skromněji – a opatrněji – o „právu na bezpečí“. Podle Hobbese se jedná o první právo mezi všemi a o jediné právo, od kterého žádné člověk nemůže upustit. Proč však toto patetické rozšíření na „právo na život“, a právě v předvečer revolučního teroru? Srov. B. Kriegel: *Philosophie de la république*.

a vyloučili. Právě proto, aby se vyhnuli myšlence závislosti lidských práv na vůli vládců, akceptovali slovník „přirozených práv“, byť všichni jsou si vědomi, že tato představa je rovněž přinejmenším podezřelá.

Když jsem interpretoval větu „Každý má právo na život,“ již jsem zmínil myšlenku povinnosti. Je zajímavé si povšimnout, že vedle práv figurovala povinnost v Deklaraci práv ve Virginii, stejně jako v preambuli první francouzské Deklarace, velice brzy však vymizela. Žádná z novějších deklarací ji nezmiňuje. To je však velmi zvláštní. Teoreticky vzato je zřejmé, že každé právo na straně jedné nutně předpokládá povinnost na straně druhé. Tento axiom zůstává platný v právu soukromém, velice podezřelým způsobem se však vytratil z práva ústavního, včetně práv lidských. Ještě jej tiše předpokládala idea „společenské smlouvy“, poněvadž každá smlouva spočívá právě v určité rovnováze mezi právy a povinnostmi na obou stranách.⁵

Jazyk současných deklarací práv člověka a občana naopak tvrdí, že lidská společnost je určité perpetuum mobile na vytváření jednostranných práv bez jakékoli povinnosti a skoro bez omezení, prostřednictvím vůle zákonodárce. Tento jazyk navíc směšuje člověka a občana, jako by pouze občan měl „právo na život“. Právě o toto směšování se také opírá podezření z „eurocentrismu“, z národního egoismu. Na druhou stranu, každý občan má právo na zdravotní péči, právo na vzdělání, právo na rozumnou mzdu a také na placenou dovolenou. Ani slovo o jakékoli povinnosti. To se velice dobře poslouchá, vidíte?

Kdykoli někdo tvrdí, že zkonstruoval perpetuum mobile, je na místě podezření, jestli se nejedná o podfuk. V našem případě spočívá v mlčky předpokládané úloze státu. Když zákonodárce vyhlášoval toto právo, jednoduše zapomněl pojmenovat stranu povinného.⁶ Kdo jiný než stát je v tomto případě povinován,

⁵ O nutné paritě mezi právy a povinnostmi poznamenal Maine de Biran: „*Mais il y a ici une observation bien essentielle à noter, et qui a échappée à tous les philosophes, quoique la théorie des droits et des devoirs en dépende. Ce qui est droit dans la conscience de l'individu, qui se l'attribue en propre, devient devoir dans la conscience de la personne morale qui attribue le même droit à d'autres personnes.*» (*Oeuvres choisies*, éd. Gouhier, s. 264). Kant zase zdůrazňuje povinnost (*Pflicht*) velice emfatickým způsobem (srov. *Kritik der praktischen Vernunft*, p. A 154) – avšak pouze v oblasti mravů. Z oblasti práva se naopak snaží povinnost za každou cenu eliminovat. Když se například pokouší ustanovit zásadní myšlenku vlastnictví, místo aby jednoduše řekl, že mám povinnost respektovat vlastnictví druhého, říká, že „mám právo uložit všem povinnost nesať na to, co je moje“, aniž by bylo nutné získat pro to jejich souhlas (*Metafyzika mravů*, I.1 §2; citát se nepodařilo dohledat, jeho intence je však bezesporu kantovská, pozn. překl.).

⁶ V případě některých lidských práv to nevádí. Všichni rozumí tomu, že právo na poštovní tajemství zavazuje poštu a že právo na spravedlivý proces zavazuje justici. Je však pozoruhodné, že i dobře vzdělaní občané jsou často přesvědčeni, že povinnost chránit bezpečnost lidí a jejich majetku náleží

a náleží mu tato práva naplnit? On sám je koneckonců vyhlásil, tak ať je také zaplatí!⁷

Avšak vraťme se k našemu tématu. Tento vývoj politického jazyka a myšlení by velmi pravděpodobně zděsil otce zakladatele moderní demokracie, neboť znovu buduje právě tu závislost občana na jeho státu a na jeho vládci, jakou se od počátku a jednou provždy snažili zrušit. Nicméně mám za to, že je můžeme aspoň v jedné věci uklidnit. Jsou i „přirozená“ či „základní“ práva, stejně jako práva sociální, něčím, co nám poskytuje stát? Upřímně si myslím, že nikoli.

Jestliže větu „Každý má právo na život“ budeme interpretovat jako právo všech ostatních – to znamená jako moji povinnost nezabít, pak své „právo na život“, tedy naději, že nebudu zabit, nemám díky státu. Poněvadž idea „práva na život“ může být koncipována jen v momentě, kdy maxima „nezabijesh“ je uznávána velkou většinou dané společnosti. Na velmi vysoké pravděpodobnosti, že moji spoluobčané budou ctít svou povinnost nezabíjet, spočívá pocit osobního bezpečí, „právo na život“ jako subjektivní právo, které náleží také mně.

Věřím, že se mi podařilo ukázat, že svá lidská práva nezískávám od státu, nýbrž díky konsenzu, díky většinově plnění povinnosti svých spoluobčanů nezabít (nekrást, neznásilnit, nezotročit atp.). Státu a jeho formalizovanému právu pak zbývá dohlížet nad případy konfliktu a transgrese, více či méně ojedinělé. Z čehož vyplývají dva důsledky, jejichž praktický význam je podle mého nezpochybnitelný.

1. Ve společnosti, kde je běžné, anebo dokonce normální zabíjet (krást, znásilňovat atp.), by bylo naprosto iluzorní pokoušet se zavést „lidská práva“ politickým rozhodnutím shora. Nejedná se jen o morální odsudek oné společnosti: v období tragického nedostatku jídla, hladomoru, je běžné krást (myšlenka krádeže, přesněji řečeno, ztrácí svůj smysl), v období válek je běžné zabíjet a podobně.⁸ V těchto tragických podmínkách se otázka lidských práv neklade.

výhradně policii, a tudíž státu. Jsou upřímně překvapeni, když zjistí, že tato povinnost náleží každému, kdo by mohl zasáhnout, tedy i jim samotným.

⁷ Abych předešel nedorozumění, měl bych asi zdůraznit, že nejsem zastáncem ultraliberálních pozic. Právě naopak, dobře si uvědomuji nutnost a správnost „sociálních práv“ evropského typu. Z čeho mám ale obavy, je nepřilíš jasný, ani poctivý způsob, jakým jsou uváděna. Raději než o „právech“ by se podle mě mělo mluvit o povinnostech či závazcích (státu? společnosti? občana?) v této oblasti, poněvadž v tomto případě by rovněž bylo potřeba rozseknout věčně diskutovanou otázku, zda tyto služby mají být poskytovány cestou zdanění, nebo zvláštním povinným pojištěním, nevládní filantropií atd.

⁸ „Válečný stav suspenduje morálku; zbavuje věčné instituce a věčné závazky jejich věčnosti a tím, v provizoriu, anuluje nepodmíněné imperativy.“ E. Lévinas: *Totalité et infini*, předmluva.

2. Kýžený stav společnosti, kde není běžné zabíjet (krást, znásilnit atp.) a kde si v důsledku jsme schopni představit, že máme „lidská práva“, každopádně není „přirozený stav“, nýbrž výsledek staletého kulturního úsilí a dobře vybudované výchovy a vzdělání. Jedinou cestou ke svobodné společnosti je mravní výchova, ať už je realizována převážně v rodině, ve škole, v kostele nebo jinde. Vyučování „práv dítěte“ není to, co posiluje tato práva ve společnosti, nýbrž jediné výchova k plnění povinností vůči druhému.⁹

* * *

Věřím, že se mi podařilo ukázat, že lidské a společenské „dobré žití“ závisí na mravnosti společnosti, na niž je naroubováno také právo.¹⁰ Obojí je založeno na myšlence povinnosti, závazku, jehož je „subjektivní právo“ pouhým vedlejším pandánem.¹¹ Na čem však spočívá samotná idea povinnosti? Nezbyvá nám nic jiného než se opřít o kantovský „kategorický imperativ“?

Tento přístup se zdá být dosti rozšířený mezi mysliteli (není jich mnoho), kteří si dnes kladou teoretickou otázku po základu práva. Říkají nám, že tento základ zajišťuje „kategorický imperativ“ – s evidentní úlevou, že už to dále nemusí promýšlet. Avšak právě proti takovému pohodlnému přístupu Kant namítá, že se jedná o „línou filosofii“ a že ti, kdo jej zastávají, příliš brzy vzdávají tázání a spokojí se se špatně podloženými odpověďmi. Není to ale také případ kantovské morálky, jež se spokojí s „odpovědí“, která vlastně odpovědí není? V očích etnologa tento předpokládaný „kategorický imperativ“ není nic jiného než zvnitřnění evropské individualistické morálky, jež má určitý historický původ a jejíž platnost je omezená na moderní evropskou kulturu. Jde tedy povýtce o naivní a neudržitelný „eurocentrismus“.

Hledání pevnějšího základu určitého obecného „imperativu“, povinnosti či závazku, který musí splnit každá lidská bytost, je dnes navíc ještě ztíženo kvůli slavné *naturalistic fallacy*, spojené s anglickým filosofem G. E. Moorem. Jedna podle nás pochybná, avšak velice rozšířená interpretace Moorea se v návaznosti na Kanta snaží ukázat, že žádný etický výrok nemůže být založen na premisách,

⁹ Toto je podstata lévinasovského „Vyučování“ – a zároveň předpoklad mé odpovědné svobody.

¹⁰ Na rozdíl od kantovského schématu, jež proti sobě staví morálku povinnosti a oblast práv, zde předložená interpretace umožňuje porozumět úzké vazbě mezi oběma – tato vazba je navíc dobře doložena v antropologii práva atd.

¹¹ O to zvláštnější je, že pojem závazku (*obligace*) se v současné době stal tak zastaralým: ani právní slovníky a učebnice jej nezmiňují, nebo jen v technickém významu dluhopisu.

jež by samy neměly etickou povahu. Byť se několik myslitelů pokusilo prokázat pravý opak, tato teze zůstává dodnes velice vlivnou, zejména v anglofonním prostředí. Jedním z oponentů je americký filosof J. R. Searle (1964). Opačný příklad, který Searle zmiňuje, je slib: prostý fakt, že jsme vyslovili větu (faktický fakt), člověka zavazuje splnit to, co slíbil (etický fakt).¹²

Kantovská starost o oddělení oblasti zkušenosti či faktu na straně jedné a oblasti mravů na straně druhé chce zachránit lidskou svobodu, která je podle Kanta ohrožena pokrokem deterministické vědy. Říši (*Reich*) nutnosti, přírodního zákona, nesmí být umožněno obsadit říši svobody, to znamená morálního jednání člověka. Kant tímto radikalizuje moderní metafyziku myslícího subjektu, explicitně ustanovenou Descartesem, avšak již přítomnou u jiných moderních myslitelů. Na rozdíl od Descartesa, věřícího křesťana, pro něhož je fakt, že člověk je bytost stvořená Bohem, ještě něco samozřejmého, Kant nahlíží člověka absolutně, tedy jako autonomního a nezávislého. Shoduje se v tomto s právním pojmem občana, *caputem* z římského práva, jenž nemá jinou povinnost než dobrovolně zvolenou, případně odvozenou od zločinu spáchaného na jiném občanu. Neexistuje povinnost, jež by nepocházela z dobrovolného aktu samotného jedince.

Tato myšlenka absolutní autonomie člověka byla základem politického myšlení již u Hobbese, přičemž vedla k představě „přirozeného stavu“ jako války všech proti všem. Neboť Hobbes si velice dobře povšiml, že lidská společnost bez (alespoň nějakých) povinností a vzájemných omezení není možná. Chce-li se však vyhnout jakémukoli náboženskému argumentu, což bylo v jeho době zdrojem strašlivých konfliktů, a zároveň ochránit lidskou svobodu před absolutismem vládce, nezbyvá mu nic jiného než idea dobrovolné smlouvy, pozdější „společenské smlouvy“, jež je ostatně empiricky rovněž nedohledatelná. Toto chatrné řešení se nicméně ukázalo být velice plodné a umožnilo ustanovení svobodných společností evropské a americké modernity. Dodnes tvoří základ hlavního proudu politického myšlení.

Až s „globalizací“ lidských práv, jež se stala základem pro OSN a pro světovou politiku po druhé světové válce, se naplno ukázala hlavní slabina řešení v podobě „společenské smlouvy“. Jakožto dobrovolný akt celku občanů nebo „obecné vůle“ má nutně povahu politického aktu organizované společnosti,

¹² Je třeba dodat, že Searlův argument také není bezchybný. Poněvadž slib není pouze „holý fakt“ toho, že jsme vyslovili nějakou větu, nýbrž vyžaduje určitou intenci se zavázat, která je možná již „morální“ povahy. Nicméně správně ukazuje, že striktní oddělení oblasti mravní od oblasti faktické není možné.

národního společenství. Tím, že slučuje všechny občany do rámce dobrovolné úmluvy, zároveň vylučuje všechny ty, kteří do onoho národního společenství nepatří. Slovo „každý“ obsažené v Deklaracích míří jen na občany, jen na členy dané společnosti, a nechává stranou všechno ostatní, zkrátka „člověka“.¹³ Mezinárodní právo tak v důsledku zůstává, alespoň *de iure*, právem válečným, byť prakticky provázaným s různými smlouvami a tak dále. Každopádně však bez autority a bez efektivních sankcí ve světovém měřítku.

Praktické důsledky tohoto stavu jsou evidentní a utvářejí soudobou světovou politiku. Podívejme se nyní podrobněji alespoň na ty nejzávažnější z nich.

Moderní technologie a světový obchod rozbily zbytky iluze národní svrchovanosti a autonomie tím, že pokryly celý svět sítí „globalizovaných“ měst. Útěk do měst vyjadřuje zoufalství vesničanů bez perspektiv.

Imigrační vlny do bohatých zemí vyjadřují – vyjma ekonomických motivací, které je však velice obtížné odlišit od ostatních – vůli vyloučených účastnit se svobodného a slibného života společností, které jsou šťastnější díky své historické minulosti nebo svým výjimečným geografickým podmínkám.

Terorismus a mezinárodní zločin obnažují zastaralý stav politické organizace světa. Samotnou jejich existenci umožňují jednak vymoženosti moderní doby – především média, dopravní prostředky, peníze a podobně, ale zároveň i jistá bezmoc dříve silných institucí: armády, státní policie a dalších.

Proudy ekonomického a politického slučování, jako je proces sjednocení Evropy, se snaží zvládnout aktuální výzvy na partikulární, částečné úrovni. Jejich úspěchy však pouze zvyrazňují vyloučení všeho, co do nich není zahrnuto.

Výzvam na globální úrovni by tak bylo třeba odpovědět na stejné úrovni. Je třeba promýšlet – v návaznosti na Kanta – světovou mírovou politiku. Na rozdíl od Kantovy doby však již nepostačí síť „mezinárodních“ úmluv: technologie, ekonomika, věda i zločin již mají náskok. Promýšlet světovou politiku tudíž dnes znamená myslet na lidská práva na úrovni světa, tedy celého lidstva. Prvním krokem je podle mého hledání lidského – tedy obecného – předpokladu vzájemné povinnosti jakožto základu lidského a společenského řádu přijatelného pro všechny.

Co by mohlo sloužit jako společný základ pro organizaci sociálního života lidí jakožto lidí? Kde nalézt něco, co máme všichni společné? Není toto

¹³ Společenská smlouva tak vytváří stejnou situaci jako staré kultury, jež dobře znají maximu „neza-bíješ“, aplikují ji ale pouze na souvlastence, spoluobčany, na členy stejného klanu, zatímco cizinci zůstávají bez jakékoli ochrany.

společné sám náš život? Když německý filosof Hans Jonas ve své známé knize *Princip odpovědnosti* hledá poslední základ nepodmíněné odpovědnosti, jež by nepocházela z nějaké smlouvy, nachází jediné odpovědnost matky za své dítě. Ze všech lidských odpovědností, jež jsou více či méně smluvní povahy, je tato jako jediná nepodmíněná a neomezená. Jak se ale stane, že tento vztah matky a dítěte, na první pohled vlastně biologický, je zdrojem odpovědnosti?

Dříve než přistoupíme k otázce povahy života, je třeba vzpomenout v dnešní době velmi rozšířený nedostatek – totiž neschopnost rozlišit mezi životem jako takovým a životem individuálním, tedy životem každého konkrétního člověka. Když hovoříme o „životě“, často máme na mysli jen svůj vlastní, „subjektivní“, individuální a vědomý život – a opomíjíme život jako takový, „objektivní život“, mohu-li si takto vypůjčit právní pojem. Obecný fakt života je přitom předběžná a nezbytná podmínka veškerého individuálního života. Neboť i mému individuálnímu životu předcházela život mých rodičů, mých předků. Tímto „objektivním životem“, obecným faktem života a živého, se tedy budeme nyní zabírat.

Když Heidegger v díle *Sein und Zeit* (Bytí a čas) vysvětluje svůj ontologický podnik a chce ukázat, jaké jsou různé způsoby „bytí“, udává jako příklad – vyjma případu *Dasein*, bytí člověka – pouze dvě formy, a sice bytí čistých objektů a bytí náčiní, v němčině *vorhandenes und zuhandenes*. Avšak existuje-li příklad úplně jiného způsobu bytí, pak je to bezpochyby případ živého. Dovolte mi tedy malý exkurz do oblasti elementární biologie, která patří k základním znalostem každého gymnazisty.

Na rozdíl od kamene nebo od stavby z železobetonu se způsob anebo strategie, jakou jakémukoli živému jde o bytí, v několika ohledech liší. Zatímco kámen nezávisle „je“ a „nepotřebuje ke své existenci nic dalšího“ (Spinoza), živé je závislé na svém okolí – na vodě, energii, živinách a tak dále. Zatímco kámen pasivně odolává veškerým vnějším vlivům a snáší je, i ten nejprimitivnější živý tvor je citlivý na světlo, teplo, na různé chemické faktory. Zatímco kámen nebo stroj zůstává takový, jaký byl na počátku, a může se jen opotřebit, entropicky poškodit, všechno živé se rodí, roste, stárne a umírá. I když má živé z principu omezenou životnost, nevzdává své úsilí o trvání: hned, jak se začne vyvíjet, má fantastickou schopnost se reprodukovat. Nedokáže se spokojit se svým již získaným bytím, ale musí se rozmnožit – a zdá se, že tím více, čím je to pro nás nepřijemnější: tam, kde byla jedna jediná blecha, jich jsou po několika dnech stovky.¹⁴

¹⁴ Právě tato překvapivá, a zároveň děsivá, skutečnost vysvětluje konzervatismus společnosti vůči manipulacím s živým: jedná se o živé organismy, nikdy nevíme, co se může stát...

Všechno živé tudíž přistupuje ke svému „úkolů být“ naprosto odlišně. Na jedné straně jako by byl osud neživé bytosti předem určený – svou tvrdostí, svou odolností a podobně, zatímco živé, byť na první pohled působí velice křehce a omezeně, je obdařeno schopností „samořízení“ a heideggerovskou „starostí o bytí“, jež mu umožňují nejen dočasně přežít, nýbrž také se samo regenerovat a rozmnožovat se. Včela, jejíž individuální život trvá jen několik týdnů, je tady už miliony let – a to pokaždé v podobě nového exempláře, čerstvého „jako v první den stvoření“.¹⁵

K tomu budíž řečeno, že každý živý tvor má svůj osud více či méně „ve vlastních rukou“.¹⁶ Ale to zdaleka není všechno: to, co má „ve svých rukou“, je osud celé jeho rodové linie, potomstva, celého druhu. Řečeno s neodarwinisty, jediné druhy, které se dokázaly efektivně prosadit a rozmnožit, přetrvaly až dodnes. Tato závislost každého druhu a života jako takového na individuálním chování svých nositelů je nejspíš „slabým místem“ celého podniku života. Abychom se však neztratili ve spekulacích, shrňme si nyní, jaké poznatky v tomto směru mají k dispozici biologie a antropologie.

1. Život na naší planetě existuje již zhruba 3 až 4 miliardy let. Vytvořil miliony druhů a „oživil“ každý kout, každé obyvatelné místo na světě.
2. Významný počet těchto druhů žije dodnes.
3. Každý známý druh se staral více o svou reprodukci než o přežití kteréhokoli jednotlivce.¹⁷
4. Závislost zdařilé reprodukce na chování jednotlivců – tedy chatrnost celého podniku – se zvyšuje spolu s rostoucí „komplexností“ druhů.
5. Zatímco na úrovni bakterií je reprodukce zajištěna chemicky, u rostlin závisí na faktorech prostředí,¹⁸ u zvířat je podporována individuálními

¹⁵ Autoři sci-fi románů, obvykle málo vzdělaní v oblasti technologie, sní někdy o strojích, které by přežily lidstvo. Na druhou stranu zase konstruktér může životu jen závidět jeho schopnost sebeopravování (hojení, adaptace atd.), poněvadž dobře ví, že stroj, který má fungovat bez zásahu člověka třeba i pouhých deset let, je možné sestavit jen s vynaložením ohromných nákladů (např. kosmická technika).

¹⁶ Včetně těch živých tvorů, které nemají ruce, samozřejmě. Téma, jímž se zde zabýváme, nesnese jiný než antropomorfní jazyk.

¹⁷ Slavná darwinistická *fitness* se tudíž dnes neměří podle úspěchů jednotlivce samotného, ale podle jeho schopnosti si zajistit potomstvo.

¹⁸ Zatímco semeno, zárodečná buňka nebo vajíčko se může hýbat ještě dlouho po „smrti“ rodiče, živořodý život může vzniknout pouze za bezprostřední přítomnosti matky a ještě po určitý čas na ní zůstává závislý.

a sociálními instinkty a zajištěna je pouze sexuálním pudem, přitažlivostí a u člověka – čím dál tím více – kulturními normami.¹⁹

6. U člověka se nejedná pouze o fyzickou reprodukci, nýbrž o reprodukci společnosti, včetně kultury, jejích institucí a technik.²⁰
7. Tento nový úkol nemůže být splněn nedobrovolně, bez vědomí zúčastněných mužů a žen. Závisí tedy na vůli jednotlivců.

Zatímco tradiční pojem „přirozeného práva“ stále budí pochybnosti, je podle mě správné hovořit o „přirozené povinnosti“, povinnosti vůči životu jako takovému, jehož dočasným držitelem či nositelem je člověk. Jakožto nositel života člověk vždy zakoušel, že i když žije dobře svůj individuální život, je nadto ještě odpovědný za něco, co jej přesahuje: za život obecně, za světový či kosmický život, jenž mu byl svěřen. Právě tato soustava myšlenek byla ostatně tradičně, až do americké Deklarace, míněna pod pojmem Stvoření a člověka jako stvořené bytosti. Odpovědnost každé lidské bytosti za pokračování života je takto modelem a prototypem veškeré povinnosti.²¹ Nezavazuje mne kvůli nějaké dobrovolné smlouvě, nýbrž už jen tím, že jsem se narodil. V několika afrických kulturách se dokonce hovoří o „dluhu života“.²² Je tu ale jeden podstatný rozdíl: zatímco dluh v ekonomickém smyslu musí být splacen tomu, kdo mi půjčil, v tomto případě „splácíme“ tím, že pokračujeme v předávání štafety rodové linie, že vychováme novou generaci.

* * *

¹⁹ (Alespoň) v tradičních sedentarizovaných společnostech bylo manželství předepsané. V indickém Zákoníku Manuově je trestán smrtí každý mladý muž, který se odmítne oženit a mít syna (přirozeného nebo adoptovaného). Stopy stejného přístupu nalezneme také v Bibli, např. v nepřilíši jasně epizodě, v níž je Onan (Gn 38,9) potrestán smrtí za to, že zabránil tomu, aby jeho zesnulý bratr měl dědice. Srov. také Fustel de Coulanges: *La cité antique*, kniha první. Dnes již o tom nemůže být řeč: nikdo není povinen mít děti. Vše závisí na svobodné volbě mužů a žen. Máme však bez dětí vůbec nějakou budoucnost, nějaký vývoj před sebou atp.?

²⁰ Z toho vyplývá, že „reprodukční úkol“ člověka se neomezuje jen na biologické rozmnožování, nýbrž že zahrnuje také „kulturní reprodukci“, včetně například výchovy, vzdělání atd.

²¹ To se snaží ukázat velice zajímavá kniha G. Davyho *La foi jurée*.

²² Srov. B. Théret: *La dualité des dettes et de la monnaie*, s. 280.

Nyní přistoupím k závěru. Z výše řečeného je, myslím, možné vyvodit tyto tři důsledky:

- a) Každý živý tvor je (také) nositelem života; pro člověka tento „život“ obsahuje také kulturu v širokém smyslu.
- b) Každý živý tvor musí zemřít; takže i když veškerý život spočívá v odsouvání smrti, není třeba ji považovat za nedostatek ani za čisté zlo.
- c) Každý živý tvor má „povinnost“ předávat dál život,²³ který dostal – jako dědictví, jež nepatří jen a jen jemu.

Život, který je běžně myšlen jako fakt nebo stav, jsem se pokusil představit jako úkol a jako povinnost, již je třeba splnit. Nejen na individuální úrovni, na způsob existencialistů, ale také v jeho sociálním, globálním a dokonce kosmickém rozměru. Tyto myšlenky jsem si dovilil představit v zhuštěné podobě, poněvadž věřím, že mnohým čtenářům můj přístup připomene vizi Bergsonovu. Pokusil jsem se vlastně o konkretizaci jeho myšlenky „životního vzmachu“, na počest tohoto velikého myslitele života.

Text přednášky pronesené na konferenci *Pouvoir et vie* na univerzitě v Nice, 17. července 2003. Přeloženo z rukopisu.

²³ Člověku v tomto ohledu náleží stejný díl odpovědnosti jako všem ostatním živým tvorům.

Literatura:

- Bergson, Henri. 1907. *Évolution créatrice*.
- Bergson, Henri. 1932. *Les deux sources de la morale et de la religion*.
- Changeux, Jean-Pierre (ed.). 1993. *Fondements naturels de l'éthique*. Paris.
- Davy, Georges. 1924. *La foi jurée*. Paris.
- Dawkins, Richard. 1980. *The Selfish Gene*. New York.
- Fustel de Coulanges, Numa D. 1864. *La cité antique*. Paris.
- Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main.
- Jonas, Hans. 1992. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main.
- Jonas, Hans. 1966. *The Phenomenon of Life*. New York.
- Kant, Immanuel. 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*.
- Kant, Immanuel. 1797. *Die Metaphysik der Sitten*.
- Kriegel, Blandine. 1987. *Les droits de l'homme et le droit naturel*. Paris.
- Kriegel, Blandine. 1999. *Philosophie de la république*. Paris.
- Lévinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et infini*. Den Haag.
- Maine de Biran. 1942. *Oeuvres choisies* (ed. Gouhier). Paris.
- Mauss, Marcel. 1923. *Essai sur le don*. Paris.
- Moore, George E. 1903. *Principia ethica*. London.
- Pinc, Zdeněk – Sokol, Jan. 2003. *Antropologie a etika*. Praha.
- Pospisil, Leopold. 1974. *Anthropology of Law*. New Haven.
- Radbruch, Gustav. 1999. *Rechtsphilosophie*. Heidelberg.
- Ricci, Jean-Claude. 2002. *Introduction a l'étude du droit*. Paris.
- Rüther, Stephanie. 1999. *Rechtstheorie*. Bonn.
- Searle, John R. 1964. „How To Derive ‚Ought‘ from ‚Is‘.“ *Philosophical Review* 1964: 48–58.
- Sokol, Jan. 2002. *Filosofická antropologie*. Praha.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1955. *Le phénomène humain*. Paris.
- Théret, Bruno. 1998. „La dualité des dettes et de la monnaie.“ Pp. 253–287 in Michel Aglietta – André Orléan (eds.): *La monnaie souveraine*. Paris.
- Wesel, Uwe. 1985. *Urformen des Rechts*. Frankfurt am Main.

Přeložil Jan Bierhanzl

VYZNÁNÍ VÍRY (POKUS O VÝKLAD)

Jan Sokol

Mnoho křesťanů si dnes láme hlavu s tím, jak „oslovit současného člověka“ – nejenom lidi neznámé a známé, ale třeba i vlastní dospívající děti. I když víme, že víru nedáváme my, nýbrž Kristus sám, je jistě na nás, abychom jí nekladli zbytečné překážky, nýbrž pomáhali. Protože křesťanské poselství trvá už dva tisíce let, vyžaduje to dnes jisté úsilí, nejenom nějakou „taktiku“ zvěstování, ale hlavně lepší pochopení u křesťanů samých. Křesťanská církev jako historický fakt a instituce se nemůže vzdát své minulosti, včetně těch vyjádření své naděje a víry, na nichž kdysi vznikla. Bible i tradiční texty jsou pro ni důležité nejen jako záruky její souvislosti a kontinuity, ale také proto, že ji stále kontrolují a korigují, kdykoli by pod vlivem dobové nálady a okolí na něco podstatného zapomněla, něco zanedbala.¹

Proto je současný výklad těchto textů nezbytný, nemůže z nich však něco vynechat jen proto, že to dnes těžko chápeme. Právě tomu, co nám jde proti srsti, je třeba věnovat zvláštní pozornost, protože to může být životně důležité upozornění, že začínáme bloudit. Ostatně sám Pán Ježíš mluví o dobrém hospodáři, „který vynáší ze svého pokladu věci nové i staré“ (Mt 13,52). V následujícím se chci pokusit o výklad jednoho ze základních textů křesťanské tradice, totiž Vyznání víry. Slovo „pokus“ tu není jen pro ozdobu, nýbrž výslovně upozorňuje, že je to riskantní počín jednoho určitého křesťana v určitém prostředí a době. Obrací se právě k těm, kdo mají s pochopením Kréda nějakou nesnáz. Kdybych jej měl nějak obhájit, musel bych použít Rousseauovo: „Neodvážil bych se lidi poučovat, kdyby jim jiní nepletli hlavy.“

Vyznání víry

Vyznání víry je na prvním místě starokřesťanská modlitba, stručný text, kterým si člověk před Bohem připomíná, co je to, co ho činí křesťanem – a tedy zároveň odlišuje od jiných. Než se pustíme do výkladu jednotlivých vět a slov tohoto

¹ V tom je zásadní rozdíl a rozhodující přednost náboženství nějak formulovaného, společně sdíleného a institucionalizovaného. Jen ti, kdo se domnívají, že žádné korektury nepotřebují, mohou dávat přednost „soukromému“ náboženství vlastní výroby. To jim sice ušetří různé nesnáze a konflikty, zato jim ale také nic nového neřekne a nedá. A protože po nich nic nového nechce, nemůže jim dát ani smysl a naději.

velice hutného, a ovšem také starobylého textu, měli bychom si něco říci o jeho původu, povaze a významu.

Křesťanem se člověk nerodí, nýbrž stává se jím tak, že přijímá Kristovo pozvání a hlásí se k jeho učení, jak je rozvinula a rozvíjí jeho církev. Hlásí se k ní ovšem nejen slovy, protože ví, že „ne každý, kdo mi říká ‚Pane, Pane‘, vejde do království nebeského; ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích“ (Mt 7,21). Ačkoli v naší době může mít slovo „učení“ (řecky *dogma*) i špatnou pověst, je vyznání ten nejsvobodnější a zároveň nejuniverzálnější způsob, jakým se náboženské společenství může vytvořit a udržovat, aniž by se rozplynulo v okolním světě. Nevyžaduje žádný určitý původ ani žádné další předpoklady, neptá se na rasu, jazyk ani společenské postavení. Každý, kdo uslyšel Kristovo slovo, se k němu může svobodným rozhodnutím přihlásit a přidat.²

Stručná shrnutí obsahu křesťanské víry jsou už v Novém zákoně (Mt 28, 19) a charakteristicky souvisejí se křtem, svátostí vstupu do církve. V dnešní západní liturgii se užívají dva podobné texty, které vycházejí ze stručnějších modliteb, doložených už ve 2. století, a v současné podobě pocházejí ze 6. století. Kratší, tzv. Apoštolské vyznání víry je poprvé doloženo v jižní Francii a od 9. století se v římské církvi užívá při křtu. Trochu obsírnější Nicejsko-caříhradské vyznání víry vzniklo hlavně ze sporů o povahu Boží Trojice ve východní církvi ve 4.–7. století a od roku 1014 se užívá jako Krédo v západní katolické liturgii. Následující výklad se drží tohoto širšího textu, ale přihledne i k odlišnostem Apoštolského vyznání.

Vyznání víry je, jak jsem už řekl, modlitba, kterou si křesťané před Bohem jednak připomínají ty skutečnosti, na nichž jejich víra stojí – Boží Stvoření, biblické Zjevení i život, utrpení a vzkříšení Ježíše z Nazareta jako Krista –, jednak se hlásí k naději, která se o ně opírá. Postupuje tedy od toho, co se už stalo, k tomu, v co křesťané věří a doufají do budoucnosti. První část sice staví na skutečných událostech, nepředstavuje je však jen jako historická fakta, nýbrž v jejich náboženském významu pro současnost a budoucnost. Vlastní obsah Vyznání víry je tudíž náboženský, to znamená, že aspoň zčásti přesahuje každou lidskou zkušenost –, a přesto musí být vyjádřen slovy běžné lidské řeči. Tak srozumitelné, aby se Vyznání víry mohl modlit úplně každý. To znamená, že nemůže být vyjádřen s teologickou či filosofickou snahou o přesnost, nýbrž srozumitelnými obrazy a symboly.³

² Vynucené „přijetí víry“ je nepřijatelné právě proto, že nemůže být skutečným vyznáním. Rodiče mají své děti k převzetí víry vychovávat a připravovat, jejich dospělá rozhodnutí ale dělá každý za sebe.

³ Kam snaha o větší pojmovou přesnost vede, ukazuje názorně i jistá těžkopádnost tohoto traktátu se spoustou poznámek a odboček, za niž se čtenáři omlouvám.

V latině a v řečtině se vyznání víry nazývá *symbolum* (*symbolon*) čili shrnutí.⁴ Symbol v tomto smyslu neznámá jen nějaký básnický obraz, nýbrž hutné, prosté a přitom výstižné shrnutí nějaké důležité skutečnosti – i když samozřejmě takové, na kterou se nedá sáhnout ani ukázat prstem. Protože se ale běžná lidská zkušenost v čase mění, tak jak se mění lidský svět, a slova mění své významy, vyžaduje starobylý text v každé době také výklad, který se pokusí to, co bylo srozumitelné před staletími, učinit podobně srozumitelným i dnes. „Člověk koneckonců slyší jen to, čemu rozumí,“ říká Goethe.

Tak běžné slovo „nebe“ zde neznámá oblohu nebo dokonce mezihvězdný prostor astronomů, o němž dnes víme, že se v něm nedá žít. Znamená protiklad k této zemi, ke všemu, s čím můžeme zacházet a udělat vlastní zkušenost, včetně strachu, zármutku, bolesti a smrti. Vyjadřuje biblickou víru v možnost úplně jiného „života“, kde „Hospodin setře slzu z každé tváře“ (Iz 25,8), kde „smrti již nebude, ani žalu, ani nářku, ani bolesti už nebude – neboť co bylo, pomínulo“ (Zj 21,4). Právě proto, že je tak úplně „jiný“, nedovede si jej člověk představit jinak, než pomocí více nebo méně výstižných symbolů, jako je právě „nebe“ a „život“.

Věřím v Boha

Křesťanská víra rozhodně není jen nějaký světový názor, přesvědčení nebo výklad světa, ale také neodvážný „skok do tmy“, jak si to představovali romantici. Je to naděje a pevné spolehnutí na něco, co sice nemůžeme vidět, co však také není jen tak ve vzduchu, nýbrž může se opřít o to, co se už událo a stalo.⁵ O Boží slovo v jeho Zjevení, které ale samo odkazuje na skutečnost Stvoření. K tomu se ještě vrátíme.

Víra se obrací k jedinému Bohu, to znamená, že nikomu jinému se křesťan nemá klanět a nic jiného nemá uctívat. Jen samému Bohu je zavázán úctou a poslušností, kdežto vůči všem ostatním „mocnostem“ a silám světa i společnosti stojí jako svobodný. To jistě neznámá, že by je mohl ignorovat či popírat, že by se proti nim musel bouřit, nicméně mu už nevládnou a nestojí nad ním.

Tento jediný Bůh je svrchovaný vládce nade vším, zároveň ale i „otec“ všech lidí, který se o nás stará a pečuje o nás – nakolik mu to naše svoboda umožní. „Nebi a zemi“ vládne jako ten, který je stvořil,⁶ a to bez jakéhokoli omezení něčím,

⁴ Z řeckého *sym-ballein*, dát dohromady, shrnout.

⁵ Viz Žd 11,1, kde se víra charakterizuje jednak jako spolehnutí, jednak jako *elenchos pragmatón*, doslova „prokázání skutečnosti“.

⁶ Jinde Bible užívá také slovesa „založil“ nebo „ustanovil“.

co by jeho stvoření předcházelo a co by je podmiňovalo. Bůh je „všemohoucí“ v tom smyslu, že není ničím omezen, ne ovšem v tom smyslu, že by sám odpovídal za všechno, co v jeho stvoření napáchali a páchají lidé. Naopak všechno, nebe i země, viditelné i neviditelné, tak jak vyšlo z jeho Stvoření, je „velmi dobré“ (Gn 1,31), a teprve lidskou neposlušností vstoupilo do světa zlo a smrt (Gn 3,17).

Podstatným rysem Boží všemohoucnosti je totiž to, že svému Stvoření jaksi deleguje velikou svobodu a moc. Rostlinám dává schopnost růst a množit se a živočichům je dává za potravu. Stvořený svět tak není sverepý boj kdo s koho ani chaos, nýbrž uspořádaný „zástup“,⁷ kde všechno má své místo, ale zároveň i své poslání a svoji volnost. Zejména člověka nevede Bůh na drátku jako loutku, nýbrž světuje mu celý svět, aby „naplnil zemi“, aby ji „obdělával a střežil“ (Gn 1,28 a 2,15). Právě jako svobodný tvor, který může rozvažovat, tvořit a také se zodpovídat, je člověk „obrazem Božím“, protože se podílí na jeho moci. Přístup k zakázanému stromu není omezen nějakou mříží, nýbrž jen slovem příkázání, jímž se má řídit, které ale může také porušit. Může tak udělat i něco, co nesmí.

Věřím v Ježíše Krista

Druhá a nejdelší část Vyznání víry se týká Ježíše Krista, druhé božské osoby v Trojici, k němuž se křesťanství zejména obrací. Boží Trojice, jeden Bůh ve třech osobách, je velký křesťanský paradox, kámen úrazu pro všechny racionalistické výklady. Zdůrazňuje především neproniknutelné tajemství Boha, který přesahuje každou lidskou představu, a brání tak jednoduchým a nebezpečným myšlenkovým zkratům. Otec, Syn a Duch svatý tvoří Trojici, která se nedá rozumem proniknout a redukovat na nějaký „pojem Boha“ jako u Platóna, nebo na samovládce jako v islámu. Žije svým vlastním vnitřním životem lásky a ruší tak každý individualismus. Tajemství Trojice, které už samo brání tomu, aby se z křesťanství mohla stát pouhá ideologie, těsně souvisí s dalším – s tajemstvím Božího Vtělení.

Text Vyznání hned na začátku obsahuje asi nejstarší shrnutí křesťanské víry – totiž že Ježíš z Nazareta, který žil a zemřel mezi lidmi, je zároveň Kristus a Pán.⁸ Další část Nicejsko-cařihradského vyznání, která v Apoštolském chybí, je výsledek staletých sporů hlavně ve východní církvi. Dnes těžko chápeme, proč

⁷ Gn 2,1; hebrejské *caba* znamená zástup vojska, Septuaginta je ovšem do řečtiny překládá jako *kosmos*, okrasu a dobré uspořádání.

⁸ Viz např. Ř 10,9; 1K 12,3 a mnoho dalších míst, zejména v knize Skutků a v Pavlových listech. Opakuje se tak často, že je dnes můžeme vnímat jako jediný pojem, ačkoli je to spojení rozumově neslučitelného, první skutečné vyznání.

tolik symbolů – „zrozený a nestvořený, světlo ze světla, pravý Bůh z pravého Boha, stejné podstaty s Otcem“ – zdůrazňuje nepochopitelnou jednotu Ježíše Krista s Otcem. Jenže opačné mínění alexandrijského kazatele Areia, že Kristus je Otci nějak podřízen, mělo tehdy významné politické důsledky. Panovník, který se přirozeně přirovnával k Otci, mohl odtud totiž odvozovat, že jako je Kristus podřízen Otci, je i jeho církev poddána vladaři. To je také důvod, proč se ariánství tak dlouho udrželo – zejména u panovnických dvorů.

Vyznání víry trvá na tom, že Ježíš je zároveň člověk i Bůh, že je Otci bytostně roven, že není součástí Stvoření, nýbrž „zrodil se“ z Otce, ne jako tvor, nýbrž „Syn“, a to „přede všemi věky“. On je to Slovo, kterým všechno začalo: „Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest. V něm byl život a život byl světlo lidí“ (J 1,3n). Tento Boží Syn a prostředník Stvoření „pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe“. Nenarodil se z vůle pozemského otce (J 1,13), nýbrž „z Ducha svatého, přijal tělo z Marie Panny a stal se člověkem.“ To se opět nedá chápat jako nějaká „naivní embryologie“, i když i takové pokusy známe už ze starověkých apokryfů.⁹ Je to pokus prostě vyslovit, co se z naší zkušenosti vysvětlit nedá: jak se Bůh z lásky mohl stát zároveň člověkem, aby se na lidském životě, bolesti a smrti mohl sám podílet.¹⁰

Že byl pro naši spásu také ukřižován, že umřel a byl pohřben, nejsou jen symboly, nýbrž skutečnosti. Další těžko přijatelný, a přece podstatný paradox křesťanské víry, že Syn Boží může trpět a jako člověk zemřít. Proč nám to připadá jako paradox? Asi proto, že máme jinou, svoji lidskou představu o „bohu“.¹¹ Jenže křesťan ví, že se o Bohu sice nepřímou dozvídá z jeho Stvoření (Ř 1,20), o něm samém však může vědět jen to, co mu Bůh sám ve svém Zjevení sdělil. Podle toho musí naopak korigovat své vlastní představy.

Smrt je pro člověka příliš vážná věc, než aby ji mohl odbýt epikurejským sofismatem.¹² Výklad Vykoupení a jeho souvislosti s Ježíšovou smrtí není jed-

⁹ Apokryfní Protoevangelium Jakubovo (19-20) líčí, jak porodní bába chtěla v Betlémě vyzkoušet Mariino panenství a byla na místě potrestána.

¹⁰ Ačkoli Ježíš přijal plné lidství, přece s ním nepřevzal zátěž lidské neposlušnosti a hříchu. To je smysl učení, podle něhož už jeho tělesná matka byla jaksi vyňata z obecného údělu „padlého člověka“ a počata „bez dědičného hříchu“. Hříchem se zde míní neposlušnost Adamova a všechno, co způsobila, rozhodně ne sexualita jako taková, jak se dnes někteří domnívají.

¹¹ České a slovanské slovo „bůh“ je skutečně předkřesťanského původu a souvisí se slovem „bohatý“, které ovšem původně neznamenalo „majetný“, nýbrž „štědrý“. Podobnou souvislost má také latinské *deus s dives a divitiae*.

¹² České a slovanské slovo „bůh“ je skutečně předkřesťanského původu a souvisí se slovem „bohatý“, které ovšem původně neznamenalo „majetný“, nýbrž „štědrý“. Podobnou souvislost má také latinské *deus s dives a divitiae*.

noduchý a pokusil jsem se o něj jinde.¹³ Zde stačí připomenout, že skutečnost Ježíšovy smrti je zásadní podmínka, aby i jeho Zmrtvýchvstání bylo skutečné, a tak také základem naší naděje na Vzkříšení.¹⁴ Jenže vzkříšení z mrtvých je pro nás problém – a nemáme jej teprve dnes: už apoštolové „rozebírali, co to znamená“ (Mk 9,10) a svatému Pavlovi se Athéňané rovnou vysmáli (Sk 17,31n).

Možná, že dnes, kdy se lidé většinou dožívají vysokého věku a umírají jako Abrahám „syti svých dnů“ (Gn 25,8), není vzkříšení pro naše současníky tak přitažlivé jako pro první křesťany. Přesto by ztráta jakékoli naděje měla i pro dnešního člověka a společnost zhoubné důsledky.¹⁵ V kázání apoštolů má ovšem Vzkříšení takové místo, že se mu nemůžeme vyhnout. V Novém zákoně neznamená oživení mrtvol, ¹⁶ nýbrž nový život v „duchovním těle“ (1K 15,44.46), které neumírá, protože „smrt nad ním nepanuje“ (Ř 6,9). Samo spojení „duchovní tělo“ v protikladu k „tělu přirozenému“ ukazuje, že i svatý Pavel měl s vyjádřením velké nesnáze a že se tedy zřejmě nejedná jen o paradox, který by se dal nějak „rozlousknout“, nýbrž o skutečné tajemství. Co z něho však pro věřícího plyne, je poměrně prosté: křesťan se nemusí a nemá bát ani smrti. Bůh, který mu dal smrtelný život, se o něho postará, i když zemře. Že si nedovedeme představit jak, není vůbec důležité.

Vedle tohoto útěšného poselství je tu však ještě druhé, spíš hrozivé: Kristus, který se vrátil k Otci, přijde soudit živé i mrtvé. Ani zde si nedovedeme představit, jak a kdy se to stane – ostatně Ježíš několikrát říká, že to neví nikdo, jen Otec sám. Proč ale vůbec nějaký „soud“? Protože jen představa soudu, konečného rozlišení mezi dobrým a zlým, dává člověku smysl a jeho jednání vážnost – jinak by všechno bylo jedno a na ničem by nezáleželo. Pouze představa „soudu“ – důsledek už prvního přikázání Adamovi (Gn 2,16) – vytváří rozdíl mezi dobrým a špatným. Zatímco příroda okamžitě „trestá“ myš, která vběhla kočce do spárů, nebo cyklistu, který neměl helmu, svoboda a velikost člověka je právě v tom, že ničemnost není na místě potrestána. Kdyby hřích znamenal okamžitou smrt, z lidské svobody by nic nezbylo.¹⁷

¹³ J. Sokol, *Člověk a náboženství*. Praha: Portál 2004, kap. 20 a 21.

¹⁴ Srv. 1K 15,17.

¹⁵ Tato podivná a doslova „protipřírodní“ představa, že život je jen životem odsouzenec k smrti, se zřídka i té elementární „naděje“, jakou projevuje každý živočich, když se stará o potomstvo. Je charakteristické, že už epikurejci, kteří ji poprvé vyslovili, o děti nestáli.

¹⁶ Vzkříšení Lazara (J 11,43n) nebo dcery Jairovy (Mk 5,22n), kteří později zřejmě zemřeli, je tudíž jen obrazem, podobenstvím toho Vzkříšení, o němž mluví Vyznání víry.

¹⁷ Velkým podobenstvím o lidské svobodě a soudu je starozákonní příběh o Noemovi a potopě. Hospodin viděl lidské ničemnosti a „trápil se ve svém srdci“ (Gn 6,6), a přece jim nezabránil. Vyhlédl

Symbol „soudu“ tak zakládá jak svobodu, tak také vážnost života: na mém jednání záleží, není jedno, co udělám, a i když se mi daří dobře, neznamená to, že je všechno v pořádku. To je vlastní smysl obrazu soudu, který každého čeká. Ale co věčné zavržení? To je především „tmavé“ pozadí, aby proti němu mohlo vystoupit to, co je jasné a zářivé, „světlo světa“. Konečný soud ovšem patří pouze Bohu a nikdo z nás nemá právo někoho odsoudit – dokonce ani v myšlence. Když se Dante kdysi odvážil zalidnit své „Peklo“ těmi, které neměl rád, rozhodně nejednal jako křesťan. Trochu záhadná věta Apoštolského vyznání, že Kristus „sestoupil do pekel“ dokonce možná naznačuje, že by peklo nakonec – z jeho milosti – mohlo zůstat prázdné, neboť „milosrdenství vítězí nad soudem“ (Jk 2,13). Ale dokud je svět světem, musí tu být i představa soudu – asi tak jako gravitace, abychom vždycky věděli, kam nechceme spadnout.

Co přijde po soudu, je Kristovo „království“, o němž víme jen to, že „bude bez konce“. Ježíš sám je opatrně přirovnává ke „svatbě“ a k „hostině“, ale svatý Pavel připomíná, že si je nemůžeme nijak představit (1K 2,9). To ovšem také není naše starost. Dokud nepřijde, máme mluvit a jednat „jako ti, kdo mají být souzeni zákonem svobody“ (Jk 2, 12).

Věřím v Ducha svatého

Slovo „duch“ v češtině i v dalších jazycích souvisí se slovy „dýchat“ a „dech“, čili se životem. Duch svatý je ta božská osoba či „tvář“, která život dává jako láska a životu vládne jako moudrost. Na tom, že „vychází z Otce i Syna“, se kdysi rozešla západní církev s východní, protože chtěla zdůraznit naprostou rovnost a souměrnost Boží Trojice proti pochopitelnější představě jakési podřízenosti Otci, jak jsem se o ní už zmínil. Není to tedy tak, jak si představoval středověký mystik Joachim de Fiore, že po věku Starého zákona či Otce přišel věk Nového zákona čili Syna a teď přijde věk Ducha. Naopak se nám Bůh vždycky dává poznat jen jako Trojice neredukovatelných osob, ve svém Stvoření, Zjevení a Vykoupení, na nichž se všechny podílejí.

V jednu svatou církev jako společenství Kristovo věří všichni křesťané. Katolík se od jiných odlišuje tím, že svůj vztah k Bohu vidí jako zprostředkovaný církví, že víc zdůrazňuje její „všeobecnost“, řecky katolicitu, a to jako viditelný rys své církve, která se nedělí na národy a – přes všechny potíže a překážky

si Noema, aby lidi varoval, a dal jim příležitost k obrácení. Teprve když nic nepomohlo, poslal potopu – a po ní jako kdyby se jí sám „ve svém srdci“ zalekl: „Už nikdy nezahubím všechno živé“ (Gn 8,21).

– o jednotu usiluje už „v tomto věku“. Také její viditelná „apoštolská“ povaha či souvislost, její trvání napříč staletími jsou pro katolíka možná významnější než pro jiné křesťany. Proto nám ostatně tolik záleží i na starých textech církve, jako je vedle Bible i Vyznání víry nebo liturgie. Proto se katolíka také víc dotýká historická minulost jeho církve, včetně jejich temných stránek.

Pro tento svůj závazný vztah k vlastní minulosti může katolická církev někomu připadat jako konzervativní, nepružná nebo těžkopádná. Jenže tato minulost není pro nás jen břemeno, ale také pevná kotva. Protože jsme s Kristem spojeni nejen historickými texty, ale také svátostmi, liturgií a živou tradicí své církve, nemusíme se bát o těchto textech vždy nově rozvažovat, jako to kdysi udělal třeba svatý Augustin nebo Tomáš Akvinský. Nemusíme být tak úzkostliví jako současní fundamentalisté – a přitom nám také nehrozí, že bychom kázali nějaké „jiné evangelium“ (2K 11,4).

Toto evangelium, určené pro všechny národy a časy (Mt 28,19), „každé rase, kmeni, jazyku i národu“ (Zj 14,6), nabízí každému možnost odpuštění a věčný život. Je tu ale ještě jedna nesnáz, totiž představa vzkříšení mrtvých nebo dokonce „těla“, s našimi názory na život tak těžko slučitelná. Už jsem řekl, že neznamená oživení mrtvoly, ale proč se tu tak důrazně připomíná? Zdá se mi, že vyjadřuje jednu podstatnou věc: že totiž i „věčný život“ má být „život“ osobní, nějak související s jednotlivými životy každého z nás. Je to jistá polemika s řeckou představou „ducha“, který ovšem jako „netělesný“ nemá žádnou individuální tvář ani historii a nemůže vlastně ani promluvit. Je „věčný“ jen v tom smyslu, jako je třeba číslo nebo Pythagorova věta, je nesmrtelný jen proto, že nežije. Proti tomu paradoxní spojení vzkříšeného či „duchovního těla“ trvá na tom, že i ten zcela jiný „život“, který očekáváme, bude život jednotlivých a nezaměnitelných osob, nikoli nějaké splynutí s vesmírem, v němž by se každá individualita rozpustila.¹⁸

A pak už zbývá jen staré hebrejské potvrzení „Amen“, ať se tak stane.

(2013)

Převzato z: Jan Sokol: *Dluh života*. Praha, Fakulta humanitních studií UK 2016, s. 555n. a webové stránky Jana Sokola. Dostupné [online] z: <http://www.jansokol.cz/> [cit. 6. 3. 2021]. Kolaci provedla a k vydání připravila Marie Kratochvílová.

¹⁸ Pro tento výklad „duchovního těla“ mluví i to, že pro osobu v našem slova smyslu řečtina neměla slovo a řecká Bible jí často opisuje slovem *prosôpon*, obličej.

NÁBOŽENSTVÍ, ETIKA A ŽIVOT: NÁSTIN FILOSOFIE JANA SOKOLA

Milan Hanyš

Fakulta humanitních studií UK & Masarykův ústav a Archiv AV ČR Praha

Religion, Ethics, and Life: An Outline of Jan Sokol's Philosophy

Abstract: This study discusses the essential contributions concerning religion, ethics, and life of the recently deceased Czech philosopher and Charter 77 signatory, Jan Sokol. It argues that Sokol's broad interests and contributions to many fields, ranging from religious studies, philosophical anthropology, to the philosophy of law, are embedded into a broadly conceived philosophy of life influenced mainly by the French philosopher, scientist, and Jesuit, Teilhard de Chardin. After encountering the works of Teilhard in the 1960s, Sokol began to elaborate his own philosophy of life, which enabled him to converge his interests in the sciences and phenomenology with his faith in biblical creation. The study shows how Sokol's understanding of religion and ethics is intrinsically interwoven with his concept of life and evolution, and so it forms, as it were, the core of his thought underlying many of his interests and contributions. Particular attention is paid to the phenomenon of rhythm, which, according to Sokol, permeates both cultural and organic, as well as non-organic, nature, and exemplifies an underlying unity of the world.

Keywords: *Czech Philosophy; Philosophy of Life; Jan Sokol; Czechoslovakian Studies; Religion; Ethics*

Isaiah Berlin v eseji o Tolstého filosofii dějin napsal, že intelektuály lze rozdělit na dvě skupiny: ježky a lišky. Zatímco ježci jsou systematici, kteří spojují množství rozmanitých věcí dohromady a jejich myšlení směřuje k systému, k jedné velké pravdě, lišky představují ten typ intelektuálů a myslitelů, kteří bez zjevné

vnitřní souvislost mění témata a jejich myšlení má spíše centrifugální charakter (Berlin 2013: 436–437). I když spektrum témat, které Jan Sokol odborně zpracovával, je nesmírně bohaté a podobá se v tomto liškám, při pozorném studiu lze také zahlédnout určitou vnitřní jednotu a provázanost jeho textů a tezí. Tato studie, která vznikla bezprostředně po jeho odchodu, je pokusem o nástin vnitřní souvislosti několika témat, která jsou disparátní jen zdánlivě a jejichž představení v souvislostech umožní zahlédnout jakési jádro Sokolova filosofického myšlení. To, jak tato studie alespoň předběžně a na vybraných tématech ukazuje, tvoří komplexní a koherentní filosofický systém, v němž do sebe jednotlivé texty a myšlenky zapadají jako kolečka do hodinového stroje. Došlo přitom k vynechání řady jiných témat, například z oblasti filosofie práva, sociologie peněz a antropologie institucí, která však také zapadají do níže nastíněného rámce, avšak jejich podrobnější zpracování přesahuje možnosti jedné časopisecké studie. Zhodnocení Sokolových příspěvků k řadě oblastí a témat tak na své zpracování teprve čeká.

Předběžně lze říci, že Sokol směřoval k utváření určité podoby filosofie života, která je základním rámcem jeho intelektuálních pojednání všech témat od náboženství po právo a politiku. Studium a výuka filosofie v podmínkách disentu vedla k tomu, že lidé při omezeném přístupu k odborným textům spíše vybírali to, co je inspirovalo k vlastnímu myšlení a praxi, a kreativně zpracovávali to, co přečetli, než že by se věnovali typicky akademickému způsobu práce. To byl i Sokolův přístup, který si podržel i v době, kdy se sám stal akademikem. Mezi intelektuály jsou autoři, kteří jsou polemičtí a své myšlení tříbí a utvářejí tím, že si vyberou silného nepřítele, kterého kritizují (typicky třeba F. Nietzsche). Sokol byl naopak svou povahou a v pozitivním slova smyslu eklektik; čerpal z řady zdrojů a neváhal brát si dílčí inspirativní motivy z řady často protichůdných autorů. V nekrolozích byl v této souvislosti zmiňován Sokolův tchán Jan Patočka, avšak přímý vliv Patočkovy filosofie na Sokola byl spíše malý a přetavený do podoby jisté „fenomenologie elementárního“, tedy fenomenologické tematizace zdánlivě banálních, přízemních a každodenních jevů, které umožňují odkrýt určité strukturální vztahy a vedou v dalším kroku k filosofické antropologii (Sokol 2019). Zásadnějším intelektuálním impulsem k vlastní cestě myšlení mu bylo již v šedesátých letech setkání s texty francouzského přírodovědce a jezuitu Teilharda de Chardin (Sokol 2016: 550–555). Právě Teilhard tehdy Sokolovi (ale i Jiřímu Němcovi nebo Ladislavu Hejdánkovi) ukázal cestu, na které zůstal až do konce svých dnů, i když na ní přebíral podněty od jiných autorů (zejména Henri Bergsona, Hanse Jonase

a Emmanuela Lévinase).¹ V Sokolově filosofii se tak pod vlivem Teilhardovým propojuje evoluce s biblickou vírou ve stvoření, příroda s kulturou, evoluční vývoj s dějinami, organická příroda s neorganickou, etologie s fungováním společenských institucí a na hlubší úrovni i věda s apofatickou teologií.² Svým úsilím o představení smysluplné vize propojení náboženské víry s každodenní zkušeností a aktuálním stavem vědeckého poznání tak patří do linie českých náboženských myslitelů, kteří se ve své době pohybovali na hraně nebo za hranou křesťanské ortodoxie a zároveň aktualizovali náboženskou zvěst dobově srozumitelným a atraktivním způsobem (sem by patřili např. B. Bolzano, A. Smetana, T. G. Masaryk, J. L. Hromádka nebo T. Halík).

Náboženství jako vděčnost

Sokolova kniha o náboženství (Sokol 2004b) je, retrospektivně viděno, milníkem v jeho díle, neboť odkrývá ústřední téma jeho etiky, kterým je vděčnost za dar existence. Spolu s předchozí knihou *Člověk jako osoba. Filosofická antropologie* (2002) a následnými tituly *Moc, peníze a právo* (2007) a zejména *Etika a život* (2010), respektive *Etika, život, instituce* (2014), vytvářejí vzájemně provázanou myšlenkovou stavbu, která představuje komplexní, a v tomto rozsahu přinejmenším v českém intelektuálním prostředí originální, filosofický systém. Ten stojí na evolučním chápání světa a ústí v etiku odpovědnosti za život a jeho předávání, které u člověka zahrnuje také předávání institucí a kulturních artefaktů.

Sokol svou knihou navázal na tradici autorů snažících se o pochopení zdrojů náboženství, která sahá až k Ciceronovi (Schlieter 2010). Jeho pokus je specifický tím, že svou teorii náboženství v jistém smyslu staví na formě zemědělského náboženství a kultu předků (Sokol 2004b: 67), která je pro něho jakousi instruktivní elementární formou náboženskosti ve smyslu Durkheimově.

¹ Teilharda de Chardin již v šedesátých letech s Jiřím Němcem a Václavem Freiem Sokol také překládal (Teilhard 1967, 1970). Sokolův překlad knihy *Vesmír a lidsstvo*, v níž je představena syntéza moderní vědy a víry ve stvoření, však směl vyjít až po revoluci (Teilhard 1990).

² Zatímco katefatická teologie usiluje o formulaci pozitivních pravd o Bohu, apofatická cesta předpokládá, že poznání Boha přesahuje lidské možnosti, a proto jsou jakékoli výpovědi o něm nutné nepřiměřené a mají charakter metafor (Noble 2004). Není náhoda, že Sokol věnoval svou disertaci významnému představiteli apofatické cesty Mistru Ekchartovi (Sokol 2000) a později si velmi cenil také moderní francouzské mystičky a filosofky Simone Weilové, která zdůrazňovala samostatnost a svobodu stvoření a nedostupnost Boha lidskému myšlení. Apofatická teologická výpověď se často odehrává v paradoxu myšlení, v němž je třeba omezit všechno pozitivní myšlení o Bohu („očistný ateismus“), aby mohl být navázán autentický vztah mezi Bohem a člověkem: „Budeme-li Boha milovat s myšlenkou, že neexistuje, dá svou existenci najevo“ (Weil 2009: 25, 121, 40).

Takové náboženství podle něho zřetelně ukazuje základní vrstvu a východisko všech dalších, historicky pozdějších, náboženských projevů. „Zemědělské“ neintelektualizované náboženství, jež známe z mnoha kulturních oblastí u lidových vrstev, je charakteristické jak zřetelnou artikulací závislosti na minulém, tedy artikulací vděčnosti a závazku za nabyté statky a dary, tak i snahou naklonit si mocné síly, aby člověku zachovaly přízeň a půda poskytla dostatek úrody i v budoucnu. Rozmanité náboženské projevy nespojuje adresát, k němuž se lidé svými projevy obrazejí, ale povaha projevu, samotný akt, kterým se vyjadřuje vděčnost, závislost a naděje. V základu Sokolova pojetí náboženství je předpoklad fragility lidské existence, která je ohrožena ztrátou předpokladů pro život. Lapidárně řečeno s autorem, je „náboženství odpovědí na dar existence“, která má charakter údivu. „Náboženský člověk ví, že to nejvzácnější dostal a dostává. Svůj život i svět přijímá denně jako dar – a cítí se za ně dlužen“ (Sokol 2004b: 73). Typickými projevy vyjádření této vděčnosti jsou pak rituál, modlitba, slavnost.³ Teprve odpověď na otázku, komu vyjádřit vděčnost, má různá náboženství odlišovat. Jinak řečeno: „Základní vrstvou náboženství je soustavná, artikulovaná a společná lidská odpověď na fakt života a existence, který se zde chápe jako dar. Náboženství vyjadřuje vděčnost za život i obavu o něj, biblickou ‚bázeň boží‘“ (Sokol 2004b: 74).

Takové vymezení náboženství je tedy odpovědí na situaci lidské ohroženosti, zranitelnosti a křehkosti a je vyjádřením závazku, závislosti a také vděčnosti. Výhodou takového pojetí je jeho značná obecnost, neboť se nepojí ani s pojmem duše, bohů, nadpřirozena nebo smrti. Potud je toto pojetí alespoň částečně durkheimovské. Předpokládá totiž nutně kolektivní povahu náboženství a v jeho jádru je obsažena také představa, že náboženství vyjadřují skutečnost lidské existence, a proto žádné náboženství není a ani nemůže být nepravdivé (Durkheim 2002: 10). Navíc vychází z předpokladu, že náboženství vede věřící k tomu, aby si uvědomili, že přežití a štěstí závisí nejen na jejich individuálním úsilí, ale také na péči druhých, na kulturních výkonech předků a množství nahodilých faktorů, které nejsou v moci jednotlivce. Tím ovšem vnější podobnosti s Durkheimem končí, což se nejlépe ukazuje na Sokolově pojmu posvátna. Zatímco pro Durkheima se posvátno odvozuje od společenské festivity, respektive rituálu, ve kterém se emocionálně upevňuje společenská

³ Takové pojetí rituálu jej zdánlivě intelektualizuje, individualizuje a zbavuje magického. Tak tomu však u Sokola není a rituál také přináší kolektivní vytržení, emocionální a estetické zážitky, a upevňuje tak postoj závislosti a vděčnosti formativním prožitkem.

vzájemnost, pro Sokola je tomu spíše naopak. Slaví se nejen kvůli společenskému tlaku rituálu, který pak emocionálně působí na vědomí lidí, ale i proto, že lidé přirozeně inklinují k tomu, považovat některé věci za enormně důležité, ba posvátné (Sokol 2004b: 41). Durkheimovi se podle Sokola ztrácí „to třetí“, co dodává svátečnímu jednání smysl a k čemu se jednající při slavení nějak vztahují, tedy čeho si váží, což je na prvním místě život a předpoklady pro život. Náboženství je tak Sokolovi ve svých rozmanitých podobách vyjádřením této univerzální zkušenosti vděčnosti a závislosti.

V českém prostředí mělo velký vliv pojetí náboženství Jana Hellera. Jeho kniha *Nástin religionistiky* (Heller – Mrázek 1988) patřila po řadu let mezi základní učebnice oboru. Heller v ní přinesl vlastní definici náboženství, takzvanou *responzivní hypotézu*. Aby vynikla specifická a odlišná Sokolova pojetí náboženství, na chvíli se u ní zastavíme. Podle Hellera je náboženství především „lidským pokusem o odpověď na otázku po smyslu vnucenou člověku vědomím jeho konečnosti“ (Horyna – Pavlincová 1999: 225). Heller tak postuluje jakousi antropologickou konstantu, náboženskost (*religiositas*), která vyplývá z faktu lidské konečnosti a reflexivního sebevztahu (to jest vědomí této konečnosti). Náboženství pak řeší problém smyslu člověka, jeho existence, a řeší tak jeho nejzákladnější vnitřní touhu: „nebýt si odcizen, mít sám sebe a být sám ze sebe. Tak chce člověk obnovit harmonii kosmu, která vědomím vlastní smrti byla porušena“ (Heller – Mrázek 1988: 23). Nejvlastnější příčinou vzniku náboženství je „lidská potřeba mít svou odpověď na poslední otázku a být tak zajištěn proti nesmyslnosti života, ústícího do smrti“ (Heller – Mrázek 1988: 23). Jakkoli je takové pojetí dostatečně vysvětlující pro různé historicky pozdní formy individualizovaného náboženství, jen obtížně jím lze vysvětlit různé typy „zemědělských“ náboženství nebo elementární podoby náboženskosti, jak je popsal Durkheim. Heller se Sokolem sdílí předpoklad fragility lidského života a lidské existence, ale odlišují se v důrazech a perspektivě. Na rozdíl od Hellera však Sokolovo pojetí není kompenzační (odpověď na negaci, smrt), ale chápe zdroj náboženství pozitivně jako prakticky orientovaný údiv nad tím, že člověk vůbec jest, že má potomky, rodiče, přátele a všechny ty věci, které si nijak nezasloužil, a přesto jsou cennou součástí života. Elementární vrstvou náboženské zkušenosti tak není strach ze smrti, ale vděčnost za život a jeho podobu. Podle Hellera však kořeny náboženství souvisí s nespokojeností s faktem konečnosti, a tedy s jistou nevděčností. Proti Hellerově hypotéze stojí fakt, že problém individuální smrtelnosti a nesmrtelnosti je charakteristický až pro městské individualizované společnosti (Sokol 2004b: 82–90). Proto, že v nich

je člověk soustředěn na vlastní život a jeho možnosti, vytrácí se vděčnost i obavy (ibid. 2004b: 89), zato vzrůstá nespokojenost s pomíjivostí a smrtelností. Smrt je v individualizovaných městských společnostech chápána častěji jako hrozba a s tím pak historicky souvisí i jiné typy náboženství (náboženství spásy) a důraz na individuální vyrovnání se smrtelností člověka.

Sokolovo pojetí náboženství je tak na jedné straně esencialistické, neboť počítá s jakýmsi jádrem náboženství: jeho základní vrstvou ve všech podobách je, ba musí být, vděčnost. Na straně druhé ale nevylučuje proměny a náboženské rekonfigurace, které mohou vést dokonce k tomu, že se tato základní vrstva náboženské zkušenosti vytratí. Max Weber takovým podobám náboženství říkal „světodmítající“ (*Weltablehnung*; 1991: 477–522) a Sokol je považoval za jakési deriváty, které samostatně, tedy bez zohlednění oněch darů života, historicky dlouho nepřežijí. Různé formy radikálního asketismu a gnostického odmítání světa nevytvoří trvalejší instituce a bez zohlednění pozitivních aspektů života a světa ztratí svou přesvědčivost a příznivce. Toto hrozí i křesťanství, v němž důraz na vykoupení překryl původní zkušenost vděčnosti za dar světa a stvoření. Sokolovo genealogické hledání vrstev náboženské zkušenosti v archaických „zemědělských“ náboženstvích je také formou teologické kritiky, respektive snahou o pozitivní reformulaci křesťanské zvěsti. Pozornost řady křesťanských teologů, jež byla dříve věnována kritice pohanských kultů, není podle Sokola na místě, naopak se lze v historických a antropologických výzkumech poučit o tom, jaké jsou vitální formy náboženství a náboženské zkušenosti a z čeho i křesťanství dříve čerpalo svou životaschopnost.

Potvrzení argumentů pro své pojetí stvoření a vděčnosti jako základního náboženského fenoménu našel Sokol u křesťanského teologa Bernarda z Clairvaux v textu *O lásce k bohu* (Bernard 2000; Sokol 2005). Bernard v něm vypočítává důvody, proč má každý, i nevěřící, milovat Boha. Pouhým rozumem totiž každý člověk podle Bernarda dojde k tomu, že člověk není ze sebe, ale samotné zachování života závisí na spoustě věcí, které nemá zcela ve své moci (slunce, vzduch, půda atp.). Člověk podle něj musí vědět, že tím, čím je, není sám ze sebe, a tato skutečnost každého člověka zavazuje: „Je to zajisté pýcha a nejtěžší provinění zacházet s dary, jako by nám přirozeně patřily, a ukrást slávu za dobrodiní, která jsme dostali“ (Bernard: 104). Podle Bernarda člověk nemusí nutně věřit v Krista jako spasitele, ale fakt stvoření a darů života jej rozhodně zavazuje k určitému jednání a etickým postojům: „Bůh si tedy pro sebe samého zaslouží být milován, a to i od nevěřícího, který sice nezná Krista, zná však sám sebe“ (ibid.: 105). Proto ani nevěřící nemá výmluvu, když

nemiluje Boha, neboť vrozená spravedlnost podle Bernarda volá v jeho srdci, „že je celou svou lásku dlužen tomu, jemuž, jak dobře ví, za vše vděčí“ (ibid.: 105). Z vědomí obdarování tedy plyne i závazek morální, neboť „který nevěřící by mohl nevědět, že v tomto smrtelném životě dostává nezbytné věci pro své tělo, z nichž může žít, vidět a dýchat, právě jen od toho, kdo dává pokrm veškerému tvorstvu (Ž 136, 25), kdo nechává své slunce svítit na dobré i zlé a déšť sesílat spravedlivým i nespravedlivým (Mt 5, 45)“ (ibid.: 105). Bernardův text Sokolovi otevřel cestu k propojení univerzální zkušenosti vděčnosti s biblickým stvořením, náboženství s etikou, a tedy také pochopení náboženství jako univerzálního lidského fenoménu „starostlivé vděčnosti“ (*sorgende Dankbarkeit*).⁴

Etika a život

Na poli moderní filosofické etiky lze dodnes s odhlédnutím od množství forem a variací rozlišit dva rozšířené přístupy k vysvětlení původu etických zásad. Jeden se historicky odvozuje od Immanuela Kanta a klade důraz na náročné plnění povinností a racionalitu, která je chápána zpravidla v protikladu nebo napětí s přirozenými lidskými inklinacemi. Druhý naopak zdůrazňuje kontinuitu přírody a mravnosti a zdroje etického rozhodování hledá v přírodě nebo přirozenosti člověka. K deontologii a explicitně ke Kantově *Kritice praktického rozumu* se přihlásil Jan Patočka, když byl na sklonku života postaven před úkol zdůvodnit angažmá v Chartě 77 a v agendě lidských práv, která byla do té doby na okraji jeho zájmu (Patočka 2006: 429–430). Sokol šel naopak v oblasti etiky druhou cestou, v níž mezi sférou přirozenosti a mravnosti není zřetelná propast, ale spíše kontinuita.

Sokolovo pojetí etických závazků vyplývá z jeho filosofie života: život sám je totiž hlavní hodnotou a ústředním motivem spojujícím různé oblasti jeho myšlení. Nejde ovšem o život v užším smyslu života jednotlivce nebo nějaké replikace sobeckého genu, ale o život vůbec. „Můj život je také součástí života vůbec a v tomto smyslu tedy nepatří jen mně“, píše Sokol v knize *Etika a život* (Sokol 2010: 44; 2014: 46). Jeho pojem života je zřetelně bergsonovský, původně ovšem zprostředkovaný Teilhardem de Chardin. V jednom francouzsky psaném textu se Sokol k této bergsonovské linii hlásí, když říká, že člověk je jenom dočasným nositelem něčeho, co dostal a měl by to předat dál. Je tedy

⁴ Výraz je Sokolem použit v rukopisu s názvem *Schöpfung und Religion*. Kde text vyšel nebo při jaké příležitosti byl pronesen, bohužel zatím není známo a nebylo to známo ani jeho autorovi.

odpovědný vůči něčemu, co jej přesahuje: vůči životu obecně, životu světovému, ba i kosmickému (Sokol 2004c). Jednotlivec se bez jakékoli vlastní racionální volby ocitá v síti vztahů a závazků. Jeho život je na mnoha úrovních připraven již před jeho narozením: život člověka nemá charakter existencialistické „vrženosti“ (Heidegger), ale je spíše jakýmsi „položením do měkkého“, neboť místo na světě je člověku nějak připraveno jeho rodinou, okolím, společností (Sokol 2002: 81).⁵ Máme-li to vyjádřit filosofickou terminologií, pak člověk je především intersubjektivní bytostí. Sokol přitom neklade důraz na utváření vědomí subjektu společností a okolím, jako je tomu v obvyklých pojednáních o intersubjektivitě od Hegela dále, ale spíše na její praktickou a etickou stránku. Fakt, že naše vědomí a náš život nejsou jen „naše“, že nejsme od začátku jejich pány a že nejprve přijímáme obsahy vědomí, kulturní vzorce a poznání sebe sama od druhých lidí, není něčím, nad čím bychom si měli zoufat, ale co je třeba naopak uchopit jako dar a výzvu k podobnému druhu péče. Jinak řečeno, intersubjektivní závislost člověka není břímě, které je třeba negovat emancipací, ale je to pozitivní závazek, který je třeba naplnit.⁶

Ze Sokolovy koncepce života, v němž se propojuje individuální a lidské s druhovým, a dokonce se světovým děním evoluce, plyne široce pojatý etický postoj dluhu, respektive závazku život předat dál. To u člověka neznámá jen pouhou biologickou reprodukci, ale také péči o odpovídající podmínky pro život a jeho rozvoj. Život tedy podle Sokola nelze chápat jen biologicky. Zahrnuje nejen kulturu v širokém slova smyslu, ale i „Umwelt“ člověka, k němuž patří další živočišné podobně jako třeba životu přátelská krajina či životní prostředí. Onen závazek život předat tedy neznámá předat holý život v jakékoli podobě, ale předat jej a vytvářet podmínky pro to, aby mohlo jít o život dobrý.⁷

⁵ Tohoto faktu intersubjektivního utváření subjektu ještě před samotným narozením si všiml ve svém slavném textu *Ideologie a ideologické státní aparáty* Louis Althusser (2014). Nicméně jak je obvyklé v moderní politické filosofii, důraz je u něho kladen spíše na emancipaci, tedy negaci intersubjektivní závislosti.

⁶ Sokolova etika však nevyklučuje nutnost udělat si v jistých situacích odstup od společenských očekávání a osvobodit se od přehnaných nároků druhých, ale naopak ji za jistých okolností vyžaduje (srov.: Sokol 2010: 69–70).

⁷ Od filosofa Jakuba Čapka kdysi vzešla výtka, že Sokolovo pojetí závazku života ve smyslu *předej život* je příliš vágní a neurčitě a že ústí do konfliktních situací, neboť naplnění tohoto závazku může v mnoha ohledech i jiný život omezit nebo ukončit (Čapek 2006). Taková námitka je jistě platná, pokud by závazek „předej život“ měl být chápán jako imperativ nebo mravní zákon, který by bylo možné aplikovat v různých situacích. U Sokola jde spíše o obecný etický princip, který je třeba chápat tak, jak etice rozumí Aristoteles v *Etice Nikomachově*, tedy jako projasnění přirozenosti člověka a vymezení cílů lidského života. Etika tak může usnadnit rozhodování a lépe zacílit jednání, nikoli však dodat snadnou možnost aplikovat bez rozvahy obecné pravidlo na partikulární situace.

Sokol svým důrazem na v zásadě časově neomezený charakter odpovědnosti vstoupil na nepříliš obdělávané pole etiky mezigenerační odpovědnosti. Zatímco moderní etika vycházející z Kanta se soustředí na individuální akt a správné singulární rozhodnutí, Sokol spolu s autory, jako je Hans Jonas, ukazuje, že povaha odpovědnosti je časově širší a přesahuje jednotlivé jednání jak svými důsledky, tak svými předpoklady (Sokol 2004; Jonas 2003). Časový ohled etiky spočívá již v tom, že odpovědnost vůči sobě samému je odpovědností vůči celku života (Sokol 2004: 183) a odpovědnost vůči druhým je třeba chápat nejen jako odpovědnost vůči současníkům, ale i odpovědnost za to, aby život trval a pokud možno se dále rozvíjel ke komplexnějším formám. Odpovědnost vůči druhým nepřímo zahrnuje také odpovědnost za věci a svěřené statky osobní i kulturní (ať už je to půda, jazyk, nebo nějaká instituce) a v tomto předávání života, institucí a statků z generace na generaci je přítomen samotný prvek ničím nepodmíněného daru a z toho vyrůstajícího závazku. Odpovědnost tak nutně není zaměřena na přítomnost a singulární jednání, ale vztahuje se jak k dimenzi minulého, tak budoucího.

Sokol ve svém etickém myšlení vychází z prostých a běžných fenoménů, které všichni lidé ze zkušenosti znají, ale pokantovská morální filosofie jim až na výjimky věnovala spíše malou pozornost (odpuštění, lítost, stud, dluh, slib, závazek, etika cti, pohled na tvář trpícího atd.). Adekvátním východiskem etického uvažování není hledání imperativů a morálních pravidel, tedy toho, co má nějaký všeobecný subjekt dělat, ale zaměření na to, co mohu a mám já, jako konkrétní člověk, obdarovaný životem a mnoha hmotnými i nehmotnými dobry, v konkrétní situaci dělat, abych svůj dluh alespoň nějak splácel. Místo stanovení obecných morálních poučení a norem má tak Sokolova etika čtenáře především směřovat k jakémusi až sokratovskému projasnění vlastní existence, kdy člověk sám sebe pochopí jako dlužníka vyzvaného k nějakému jednání, nejen jednotlivému, ale v celku svého života. V jaké sféře člověk nejlépe uplatní své dary, talenty, statky a schopnosti, už si musí vyzkoušet a najít sám. Inspiraci lze hledat u jiných, ale uskutečnění toho nejlepšího, co charakterizuje etiku a zdařilý lidský život, je záležitostí jedinečnou a nenapodobitelnou.⁸ Paradox lidské svobody pak spočívá právě v tom, že ji člověk uskuteční až tehdy, když

⁸ K projasnění vlastní situace pak patří i poznání a akceptace faktu, že naše jednání je neseno a orientováno nejenom našim etickým hledáním nejlepší odpovědi na dar života, ale také společenským mravem a morálkou, tedy sférou základních mravních imperativů oslovujících jednotlivce (typicky např. přikázání Dekalogu), které sice neplatí kategoricky, ale ve většině situací poskytují dobrou orientaci (Sokol 2010: 66–73).

pozná, že je dlužníkem, a začne se soustředit na to, aby svůj dluh začal splácet. O tomto paradoxu svobody píše Sokol v knize *Čas a rytmus*: „V etice odpovědnosti za druhého se svoboda hledá jinak: jako smysl. Člověk nemusí hledat stupňování své svobody v dalších a dalších možnostech pro sebe, nýbrž může do svého života přijímat starosti jiných. Pokud se toho odváží a pokud se mu to podaří, budou to právě oni, kteří mu na oplátku umožní jeho svobodu tím, že propůjčí jeho jednání smysl“ (Sokol 2004: 187).

Z výše uvedeného výkladu je zřejmé, že k etice pak patří odpovědnost nejen za druhé, ale i za život vůbec, a také za svět, na němž má každý člověk svůj podíl. Paradox svobody spočívá v tom, že svoboda se uskutečňuje v rozpoznání vlastní situace jako situace dlužníka a za druhé v převzetí odpovědnosti za víc než za individuální život. Bez tohoto pochopení a převzetí odpovědnosti hrozí, že se lidé uchýlí k různým formám náhražkové nebo neúplné svobody, ať už je to pojetí svobody jako absence omezení (emancipační pojetí), nebo jako možnosti volby (konzumní pojetí), které však dlouhodobě nepřinášejí uspokojení a jednání člověka nedodávají potřebný a trvalý smysl (Sokol 2010: 45–50). Svoboda však znamená pozitivní a tvořivou „schopnost vtiskovat času, jehož se nám dostává, osobní ráz“ a svou tvorbou překračovat daný čas tím, že vykonáme něco, co přesáhne jednotlivý lidský život (Sokol 2004: 295).

Život, evoluce a smysl

Velký pedagogický i autorský přínos Jana Sokola spočívá v tom, že pozornost čtenářů a studentů obrátil k různým fenoménům spjatým s biologií a životem, které jinak stály v pražské filosofii spíše stranou pozornosti jak Jana Patočky, tak dříve rozšířené heideggerovsky orientované filosofie. Navzdory tomu, že životu v jeho různých podobách a z různých úhlů věnoval Sokol tolik pozornosti a toto téma spojuje všechny jeho knihy, nenajdeme na žádném místě systematické představení toho, jak životu rozuměl v nejšířších souvislostech, které jsou až metafyzické a spojují jeho koncepci života s kosmologií a náboženstvím. Z úvodu je zřejmé, že Sokol sebe sama považoval za následovatele koncepce Teilharda de Chardin, kterou převzal a dále rozvíjel. Pro ni je charakteristické to, že nevidí zásadní cézuru mezi člověkem a ostatními živočichy, a naopak předpokládá kontinuitu a příbuznost, která není jen záležitostí minulosti. V textu *Evoluce a pokrok* k tomu Sokol říká:

„Historie navazuje na prehistorii, na zoologii a biologii, na chemii a kosmologii. Psychologie a sociologie se zajisté zhlíží v etologii, antropologii

v sociobiologii a tak dále – ale totéž platí i v opačném směru. Lze-li o člověku říci, že je ‚jen‘ vzpřímený primát bez srsti, je jeho srstnatý předchůdce pak také jakýsi ‚zabráněný‘ člověk, smíme-li si tento právní termín zde vypůjčit. Nakolik člověk je ‚shlukem buněk‘, je buňka ‚kousek člověka‘ – se všemi důsledky, které z toho plynou“ (Sokol 2016: 504).

Všechny živé organismy a rostliny včetně lidského druhu tedy sdílí společné znaky, jako je látková výměna, vnímavost či dráždivost a schopnost rozmnožování. Sokol k těmto elementárním charakteristikám přidává také starost o vlastní bytí, která není jen vlastností člověka, ale všech živočichů i rostlin (i ty za něčím směřují, ať už si jejich kořeny dobývají vláhu, nebo třeba listy sluneční svit) a s tím související schopností elementární volby, jak o ní uvažuje Hans Jonas (Jonas 2005). Všechno živé se tedy vyznačuje jistou teleologií – směřuje za něčím, vstupuje do světa s nějakými cíli, které jsou předepsány genetickou informací, u níž dochází k mezigeneračním proměnám. Všechno živé má evolučně společný původ a sdílí stejný informační kód. Sokol však jde v Teilhardových stopách ještě dále a předpokládá hlubší jednotu všeho živého a neživého. Vznik živého z neživého nutně znamená, že zde není nějaká jasná cézura, tedy že evoluce není jen pohybem kupředu, ale lze na ni nahlížet i zpětně, tedy tak, že není jen pokrokem, v němž to evolučně starší je překonáno a může zaniknout, ale že lidé díky reflexivitě a vědomí mohou vidět ve všem živém a neživém jakési příbuzné předstupně sebe sama (Sokol 2016: 488–482, 503–508, 550–555). Místo Pascalovy děsivé mlčící prázdnoty nekonečného vesmíru (Pascal 2000: 66) tak Sokolova vize celku obsahuje optimistický předpoklad, že svět je na nějaké hlubší úrovni jednotou, podléhá změně a člověk v tomto není výjimkou. Sokol tento postoj jednoty vyjadřuje takto: „Při všech možných příležitostech nám však dává náš vesmír na srozuměnou, že se v něm něco děje. Ontogeneze a snad i fylogeneze živého, pozorována dostatečně zblízka dostatečně otevřenými očima, dává znát, že každému z jejích účastníků, každé živé bytosti o cosí jde. ... Živé je živé jen potud a jen do té chvíle, dokud mu o něco běží. A živé samo je výsledkem dění neživého – ať už je chápeme spíš jako jeho výkvět, anebo jako tumor. Člověk, kterému o něco jde, si tedy už dnes nemusí připadat osamělý a bezmocný, ztracený v hluchých prostorách. Je zatím posledním vyjádřením toho, oč v celém vesmíru jde“ (Sokol 2004a: 300).

Spojení organické a neorganické sféry, kultury a přírody nedosvědčuje jen evoluce, ale také paradoxní fenomén rytmu, kterému Sokol věnoval habilitační spis. Rytmus je podle Sokola základním rámcem biologické stránky života (rytmus dechu, tlukotu srdce, chůze, menstruačního cyklu) a prožívání času (rytmus

dne a noci, týdne, období, roku). Rytmus vychází z vnějších pozorování rytmů i z našich biologických pochodů a zároveň vede k oblastem umění a kulturních výtvorů. Je čímsi vnitřním, co lidi zároveň spojuje s ostatními (rytmus pochodu, diskotéky, veřejných rituálů) i s celkem světa (rytmus pohybu nebeských těles). O tomto fenoménu, který umožňuje vidět jednotu organického a neorganického, Sokol píše: „Rytmus je to, co je v naší vnitřní zkušenosti nejtěsněji spojeno s naší tělesností – a přitom vede do oblastí, jež tradičně pokládáme za nejvíce ‚duchovní‘, jako je hudba a poezie. Zkušenost rytmu je pro člověka hluboce vnitřní a intimní, v myšlení i řeči obtížně uchopitelná, a přitom je tím, co nejprůmějněji navozuje společenství s druhými. Spojuje nás s ostatní přírodou, živou i neživou, a přitom právě v něm vyjadřujeme, co ničím jiným vyjádřit nedokážeme. Žijeme od narození do smrti, a přitom je pro nás čímsi slavnostním a dokonce svátečním. Je to nepochybně řád, a přitom právě v něm se můžeme cítit zvláště svobodně“ (Sokol 2004a: 278).

Závěrem

Celý svět a vesmír je pro Sokola děním, které se vyvíjí zpravidla ke komplexnějším formám. Filosofická reflexe poznatků věd o živé a neživé přírodě dosvědčuje jakousi hlubší jednotu všeho jsoucího, jednotu bytí, kterou člověk může zahlédnout a za niž nese jako bytost nadaná větší mírou svobody a reflexivity odpovědnost. Člověk jako „poslední vyjádření toho, oč v celém vesmíru jde“, má přímo „evoluční odpovědnost“, která se týká „celkového rozvíjení světa jako bohatství a rozmanitosti, jeho projasňování pravdou a prohlubování láskou – zkrátka celkové péče a starosti o bohatství a krásu toho, co jsme převzali“ (Sokol 2016: 508). Předvedený výklad motivu života a celku bytí by mohl svádět k tomu, že by se mu rozumělo jaksi panteisticky. Tak tomu ovšem u Sokola není. Při všem údivu nad krásou světa a života u něho nenajdeme stopy sakralizace přírody nebo světa. Evoluce není procházka růžovým sadem, říkával. Jsou zde „konflikty, soutěž a vedle úspěchů také neúspěchy“ (Sokol 2004: 507). Svět je sice Božím stvořením, ale to se vyvíjí samostatně a ne všechno se v něm povede – Bůh dal světu volnost a kreativitu, nejenom člověku, ale v posledku a v nějaké zárodečné podobě všemu živému (Sokol 2016: 606), neboť chování živých organismů nelze vysvětlit jen z mechanické kauzality (*vis a tergo*). Všechno živé za něčím jde, má nějaký cíl, který přesahuje mechanické vysvětlení. Právě v tomto souběhu mechanických kauzalit a kladených cílů podle Sokola spočívá drama evoluce i možnost svobody.

Předvedení výkladu motivů náboženství, etiky a života v jejich provázanosti dává oprávnění pro naše tvrzení, že Sokol je představitelem a tvůrcem systematické filosofie života. Jeho pozice je přinejmenším v české soudobé filosofii jedinečná v tom, že snad nenajdeme jiného myslitele nebo myslitelku, kteří by vytvořili komplexní filosofii, která nerezignuje na vědeckou plauzibilitu, ale naopak odpovídá aktuálnímu stavu poznání přírodních a společenských věd a usiluje přitom o zodpovězení tradičních velkých filosofických otázek po místě člověka v celku a smyslu světa. Přístupnost a srozumitelnost Sokolovy filosofie, která mu přinesla tolik nadšených posluchačů nebo čtenářů, by mohla svést k dojmu, že v ní o nic moc nejde. Ve skutečnosti v ní naopak jde o maximální projasnění lidské situace, od těch nejbližších kontextů a běžných zkušeností po ty nejširší kosmické souvislosti, na které se v každodenním shonu snadno zapomíná. Tím Sokol také otevíral možnost, abychom této svobodě a svému úkolu dostáli. Evoluce a svět totiž nejsou a nemohou být jen předmětem teoretického nazírání: evoluci především sami žijeme a každým svým jednáním se spolupodílíme na tom, jak to se životem a světem dopadne.

Milan Hanyš působí jako odborný asistent na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy a vědecký pracovník v oddělení moderních intelektuálních a politických dějin v Masarykově ústavu a Archivu Akademie věd. Vystudoval filosofii a kulturní antropologii na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, absolvoval studijní pobyty na Technické univerzitě v Drážďanech, Univerzitě Bayreuth a postdoktorandský pobyt na Institutu pro vědy o člověku ve Vídni. Na FHS UK vyučuje kurzy k politické filosofii a je garantem cizojazyčného bakalářského programu Liberal Arts and Humanities. Badatelsky se věnuje zejména dějinám politického myšlení a českým intelektuálním dějinám. Je autorem knihy *Apoštol filosofů. Studie k Pavlově politické teologii a její recepci v soudobé filosofii* (2014), editorem a spoluautorem knih *Mezi náboženstvím a politikou* (2016), *Dějiny, smysl a modernita* (2019) a řady časopiseckých studií. Kontakt: milan.hanys@fhs.cuni.cz

Literatura

- Althusser, Louis. 2014. „Ideologie a ideologické státní aparáty (Poznámky k výzkumu).“ Pp. 277–304 in Helena Bendová – Matěj Strnad (eds.): *Společenské vědy a audiovizize*. Praha: Nakladatelství Akademie múzických umění.
- Berlin, Isaiah. 2013. „The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History.“ Pp. 436–498 in Týž: *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. London: Vintage.

- Bernard z Clairvaux. 2000. „O lásce k bohu.“ Pp. 101–112 in Jan Sokol (ed.): *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad.
- Čapek, Jakub. 2006. „Mezi kulturou a přírodou. K Sokolově kritice přirozenosti lidských práv.“ Pp. 109–118 in Josef Kružík (ed.): *Vita activa, vita contemplativa. Janu Sokolovi k sedmdesátým narozeninám*. Praha: FHS UK.
- Durkheim, Émile. 2002. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH.
- Heller, Jan – Mrázek, Milan. 1988. *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: ÚCN (Kalich).
- Horyna, Břetislav – Pavlincová, Helena. 1999. *Filosofie náboženství. Pokus o typologii*. Brno: Masarykova univerzita.
- Jonas, Hans. 2003. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Surhkamp.
- Jonas, Hans. 2005. „Evoluce a svoboda.“ *Lidé města* 7, 2005, 2: 83–96.
- Noble, Ivana. 2004. *Po božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Pascal, Blaise. 2000. *Myšlenky*. Praha: Mladá fronta.
- Patočka, Jan. 2006. „Čím je a čím není Charta 77. Proč je právo na její straně a žádné pomluvy ani násilná opatření jí neotřesou.“ Pp. 428–430 in Týž: Češi. Praha: OIKOYMENH.
- Schlieter, Jens. 2010. *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart: P. Reclam.
- Sokol, Jan. 2002. Člověk jako osoba. Filosofická antropologie. Praha: Portál.
- Sokol, Jan. 2004a. Čas a rytmus. Praha: OIKOYMENH.
- Sokol, Jan. 2004b. Člověk a náboženství. *Proměny vztahu člověka k posvátnému*. Praha: Portál.
- Sokol, Jan. 2004c. „L'obligation et la vie.“ Pp. 117–125 in Paul-Antoin Miquel – Ciprian Mihali (eds.): *Pouvoir et vie. Actes de l'Université Européenne d'Été de Nice*. Cluj: Idea Design & Print, Editura.
- Sokol, Jan. 2005. „Může se křesťan věnovat Filosofii? Aneb Stvoření a lidská práva.“ Pp. 107–113 in Karel Skalický et al. (eds.): *Čeští svědkové promyšlené víry. Filosofie a teologie v interakci u současných českých myslitelů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Sokol, Jan. 2007. *Moc, peníze a právo. Esej o společnosti a jejích institucích*. Plzeň: A. Čeněk.
- Sokol, Jan. 2010. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad.
- Sokol, Jan. 2014. *Etika, život, instituce. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad.
- Sokol, Jan. 2016. *Dluh života. Články – eseje – glosy*. Praha: FHS UK.
- Sokol, Jan. 2019. *Malá filosofie člověka. Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1967. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*. Praha: Svoboda.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1970. *Chuť žít. Výbor studií a meditací*. Praha: Svoboda.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1990. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad.
- Weber, Max. 1991. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weil, Simon. 2009. *Tiže a milost*. Praha: Kalich.

MEDIÁLNÍ DŽIHÁD V REFLEXI PŘEDSTAVITELŮ ČESKÝCH MUSLIMŮ

Meze odsuzování islámského terorismu a (de)privatizace náboženství v České republice

Karel Černý & Jiřina Stehlíková

Fakulta humanitních studií UK Praha

Perception of Media Jihad among the Czech Muslim Community Leaders. Condemning Terror in the Name of Islam, the De-privatization of Religion, and its Limits in the Czech Republic

Abstract: This paper focuses on two intertwined research questions, namely, what is the perception of the Czech media coverage of jihad among the Czech Muslim leaders, and what is their perception of the public and media demand for their condemnation of the terrorist attacks perpetrated abroad in the name of Islam and jihad? The paper aims to discuss the research findings in the broader context of the risk of the possible future social exclusion of the as yet well-integrated Czech Muslims, as well as in the context of the revised theory of the de-privatization of religion. The qualitative research is based on structured interviews with those Czech Muslim leaders who are close to the organizational cores of Islamic institutions in the Czech Republic. It is analysed using open coding. The Czech media coverage of jihad is seen as demonising the Islamic concept, stereotypically depicting Muslims as aggressors rather than victims, suggesting that although not all Muslims are terrorists, all terrorists are Muslims, decontextualizing the coverage of terrorism, releasing news coverage suggesting the connection between Muslims and violence without prior due verification, and using the adjective Islamic as an implicit means of explaining the root causes of the attacks. Informants also claimed that the selective media coverage of the jihadist causes and its extreme interpretations of Islam promote the

recruitment of new terrorists and terrorism. There was a consensus among the informants in terms of the critical reflection of the media coverage of the concept of jihad, however not so much for the reasons as for the fact. At the same time, it seems plausible to claim that the Czech Muslims' distrust of the media is one of the factors leading to a very ambivalent stance on the matter whether they should or should not issue public statements condemning terrorist attacks in the name of jihad. Other factors that lead to this ambivalence include the criticism of Western foreign and military policy leading to the rise of terrorism and the consequent victimising of the West, the alleged double standards of the media and public applied to that policy and to the acts of the so-called Islamic terrorism, the scepticism whether the public condemning of violence in the name of jihad can in fact stop future terrorists, and finally, the feeling that there is no connection between the given Czech Muslim and the terrorists attacks abroad, and thus, they personally carry no responsibility for those attacks and in turn, there is no need to publicly distance themselves from them or even to be publicly sorry for them. The whole media and public discourse on so-called Islamic terrorism can be seen as part of the specific pattern of the de-privatization of religion in the Czech Republic, where Islam was nationalised by nonbelievers, put to the fore of the public sphere, and rose to the top of the media, political, and public agendas. The concept of the privatization of religion is thus problematized in this respect.

Keywords: *Muslims; Muslim leadership; jihad; denouncing terrorism; media coverage; de-privatization of religion; setting the agenda*

Předkládaná studie založená na kvalitativní metodologii a strukturovaných rozhovorech s představiteli českých muslimských organizací se soustředí na dvě neprobádaná témata.¹ Nejprve na jejich percepci mediálního obrazu džihádu, který je podle nich deformovaný mediální konstrukcí násilí páchaného ve jménu islámu. V souvislosti s tím pak na jejich postoj k otázce, zda by měli vstupovat do veřejné debaty a korigovat tak negativní obraz islámu a muslimů s pomocí odsuzování aktů tak zvaného islámského terorismu.

¹ Autoři článku by rádi poděkovali za konstruktivní zpětnou vazbu poskytnutou oběma anonymními recenzenty.

Obsahová, tematická či diskurzivní analýza dosud představují dominantní metodologii studia islámu a muslimů v České republice. Jde přitom zejména o studium mediálního obrazu islámu a muslimů, kdy převládá deskripce nad analýzou a hlubší interpretací výsledků. Ty navíc nebývají příliš překvapivé, když zas a znovu odkrývají stereotypní zobrazování islámu a muslimů (Hášová – Váně 2018). Oproti tomu předkládaná studie chce dosavadní badatelskou jednostrannost korigovat jak zaměřením na muslimy samotné namísto na texty, tak také s tím související volbou méně používané metody rozhovorů. Předkládaná studie přesto navazuje na již existující, metodologicky kvalitní empirické studie mediálního obrazu islámu a muslimů, které jsou dobře zasazené do relevantního teoretického rámce. Kupříkladu Lucie Sedláčková (2010) na sporu o karikatury proroka Mohameda v deníku *Mladá fronta* (2006) ukázala, že u nás byl islám zobrazován jako hrozba dlouho před tak zvanou uprchlickou krizí. V této souvislosti se opírá o koncept ideologického čtverce Teuna van Dijka (2000) hovořícího o strategii užívání jazykových prostředků tak, aby mediální obraz v souvislosti s „námi“ zdůraznil pozitiva a potlačil negativa, zatímco v souvislosti s těmi „druhými“ zdůraznil negativa a potlačil pozitiva. Výsledkem je polarizace, zdůraznění distance, mezi námi, Čechy či Evropany, a naopak jimi, muslimy. To vede k možnosti definovat vlastní kolektivní identitu založenou na pozitivních atributech tím, že se vymezí vůči jiné kolektivitě, které budou naopak připsány atributy přesně opačné, negativní. Jestliže ovšem takto dochází k definování toho, kdo je členem kolektivity (*insiders*), a kdo do ní naopak nepatří (*outsiders*), diskurz o islámu a muslimech může vést k sociálnímu vylučování muslimské menšiny (Sedláčková 2010).

Skutečnost, že stereotypní zobrazování muslimů vypovídá více o „nás“ než o „nich“ (srov. Said 2008), ježto souvisí s potřebou definovat a upevnit vlastní národní identitu, znejistělou turbulencemi globalizovaného světa, včetně finanční a migrační krize, zdůrazňují i další výzkumy mediálního diskurzu (Havlíček 2015). Pocitů ohrožení se v tomto kontextu chopili populisté, kteří lidu slibují, že ho před skutečnými či jen imaginárními hrozbami vnějšího světa, symbolizovanými „cizinci“ (srov. Bauman 1999) v podobě muslimů, ochrání (Stulík 2016). Přitom se ovšem na posilování islamofobního diskurzu vedle organizovaných politiků a aktivistů výrazně podílejí i neorganizovaní uživatelé sociálních sítí, jejichž algoritmy dále zesilují názorovou polarizaci (Hrdina 2015). V kontextu snah o definování znejistělé národní identity a obnovení ohrožené společenské soudržnosti se pak již nejeví tak paradoxně skutečnost, že v zemi s minimem muslimů eskaluje nepřátelství vůči muslimům a z tématu islámu se

stává hlavní mediální agenda (tzv. uprchlické krize 2014–16). Potřeba vymezit kolektivní identitu v kontrastu s konstruovanou identitou jinou, odlišnou, ústí v relativní stabilitu stereotypního zobrazování islámu a muslimů. Proto ho mohou čeští muslimové vstupy do veřejného prostoru, včetně odsuzování tak zvaného islámského terorismu, jen obtížně korigovat.

Paradoxem zde je, že se mediální obraz českého islámu a muslimů vytváří především pod dojmem konfliktů a násilí, jež se odehrává daleko v *zahraničí* a k němuž se čeští muslimové na žádost novinářů čas od času vyjadřují. Pokud tedy dostávají v médiích prostor, je to dominantně v kontextu reagování na terorismus ve světě. Naopak zájem médií o každodenní život českých muslimů a o podobu jejich náboženství je marginální (Křížková 2006). Vzhledem k tomu, že je zde muslimská menšina nepočtená, roztráštěná a vyhýbá se vstupům do veřejného prostoru, majorita si názor na islám a muslimy nevytváří skrze bezprostřední osobní zkušenost, ale zprostředkovaně, prostřednictvím mediálních obrazů islámu a muslimů (srov. Ostřanský 2017a, 2017b). Mediální kauzy spojené s českým islámem a muslimy (například kontroverze kolem mešit, výroků Miloše Zemana na adresu islámu) tak bývají rámovány globálním kontextem, jenž je charakterizován představou ohrožení Západu ze strany islámu. Kauzy přitom iniciují kritici islámu, jimž média ve snaze zvýšit sledovanost v soutěži s konkurenčními médii vycházejí vstříc a poskytují jim mediální prostor (Korečková – Lužný 2016). Čeští muslimové jsou ve vleku těchto kauz a na rozdíl od kritiků islámu tak nemají vliv na nastolování agendy, tedy na to, o čem a jakým způsobem se bude ve společnosti hovořit, jaká témata budou lidé pokládat za důležitá. Hovoří se o nich navíc jako o těch „druhých“, kteří nejsou součástí národního společenství, přičemž dostávají malý prostor k tomu, aby alespoň reaktivně vyjádřili svůj postoj. Islám a muslimové navíc představují fenomény, se kterými české publikum nemá bezprostřední zkušenost, média proto mají větší šanci nastolovat i to, co si má o fenoménu myslet, nejen to, že na něj má myslet (Burešová – Sedláková 2016).

Stabilitu negativních stereotypů týkajících se islámu a muslimů pak lze vysvětlit i logikou fungování samotných médií. Z množství každodenních událostí mohou média zveřejnit jen menšinu. Šanci, že se z události stane medializovaná zpráva, přitom zvyšuje již její charakter, tedy *zpravodajská hodnota*. Teroristické útoky v Evropě (spíše než ve světě) lze přitom chápat jako události s vysokou zpravodajskou hodnotou. Naopak informace o bezproblémovém každodenním soužití českých muslimů s majoritou mají velmi nízkou zpravodajskou hodnotu. Vysokou zpravodajskou hodnotu totiž mají takové události,

jež jsou překvapivé a nové, převažuje v nich negativita a konflikt, vyznívají jasně, jednoznačně a smysluplně i bez obsáhlého vysvětlování, odehrávají se blízko spíše než daleko a jsou z hlediska publika relevantní i jinak, týkají se elitních států či osobností, lze je personalizovat formou lidsky pochopitelného příběhu, bylo o nich informováno i v minulosti a přispívají k celkové variabilitě zpravodajství. Důležité je také souznění – redakce očekávají, že jejich publikum očekává, že bude o určitých událostech informováno spíše než o jiných, a to určitým zavedeným způsobem. Proto publiku nabízí určitý mediální obsah, jenž pak ovšem stávající preference a smýšlení publika posiluje. Také publikum daného média očekává, že bude o určitých tématech informovat spíše než o jiných, a to opět určitým zavedeným způsobem. Proto preferuje dané médium před jiným. Jedná se tedy o obousměrné ovlivňování publika a médií. Z toho pak vyplývá jistá setrvačnost, pravidelnost a stabilita mediálních obsahů, jež se týkají i stereotypního zobrazování islámu a muslimů. Vyplývá z toho ale také možnost roztočení spirály stále negativnějšího mediálního pokrývání problematiky (srov. Kunczik 1995).

Obecnější teorie *gatekeepingu* ukazuje, že editoři a šéfredaktoři rozhodují o tom, co bude zveřejněno a co nikoliv, nejen na základě subjektivně chápané zpravodajské hodnoty informací a představ ohledně očekávání publika, a tedy snahy o sledovanost a ziskovost, ale také na základě ekonomické a politické situace a v souladu s dominující ideologií (Trampota 2006). Podobným směrem míří i *teorie nastolování agendy*. Podle ní se události dějí, ale mediální kauzy jsou na základě těchto událostí vytvářené, konstruované. Tvůrci událostí jsou aktéři každodenního ekonomického, politického a kulturního života, zatímco tvůrci mediálních kauz jsou novináři, editoři a vydavatelé. Jejich zájmem nemusí být objektivně informovat o událostech v každodenním životě, ale dosahovat svých ekonomických, politických či ideologických cílů. A to mohou činit nastolováním agendy, tedy toho, o čem a jakým způsobem informují média, když konstruují mediální kauzy, a následně i toho, o čem a případně i jakým způsobem veřejnost a politici diskutují, co považují za důležité a co naopak za nedůležité (McCombs 2009, Reifová 2004: 16).

Nejobecnějším teoretickým rámcem, s jehož pomocí budou v závěru interpretována a diskutována výzkumná zjištění, a to jejich zasazením do širšího společenského kontextu, je koncept *deprivatizace náboženství*. Zatímco proces privatizace náboženství poukazyval na to, že náboženství v modernizujících se evropských společnostech nezaniká zcela, ale stahuje se z veřejného života a z vnějších institucionálních forem do oblasti soukromého života jednotlivců

(Luckmann 1967), proces deprivatizace náboženství označuje trend právě opačný: masivní nástup náboženství do veřejného života, především do politické sféry a do politických střetů. Náboženství tak od osmdesátých let 20. století ovlivňuje i podobu mediálního a politického diskurzu (Casanova 1994: 6), a to napříč všemi významnými náboženskými tradicemi světa, judaismem, křesťanstvím a islámem počínaje a hinduismem či buddhismem konče. Díky diferenciaci od ostatních institucionálních sfér získává náboženství autonomii, která mu potenciálně dává sílu, když ho chrání před státem a umožňuje mu věnovat se svobodně svým záležitostem. Zároveň ale chrání také stát před vměšováním ze strany náboženství. Funkcionální specializace uvnitř náboženského subsystému samotného je pak dalším modernizačním procesem, kterým náboženství prochází a potenciálně zvyšuje jeho vitalitu a vliv. Náboženství tak získává společenskou prestiž tím, že se věnuje ryze náboženským tématům, nebo se naopak z náboženských pozic kriticky vyjadřuje ke společensky závažným problémům, když se například navzdory stále vlivnějšímu národnímu státu, tržní ekonomice a individualizaci snaží hájit morální rozměr lidských aktivit státem a trhem opomíjených, společenské blaho erodované důrazem na individuální zájmy nebo tradiční životní svět v podobě patriarchální rodiny či ještě nenarozených dětí (Lužný 1999: 107–114).

Klíčové pro naši analýzu je ale především vymezení tří vzájemně *autonomních* rovin sekularizačního procesu: makroúrovně, mikroúrovně a právě mezoúrovně, kterou svým důrazem na roli náboženství ve veřejné sféře forsiruje José Casanova. Makroúroveň sekularizace poukazuje na proces, kdy se jednotlivé institucionální sféry vymaňují z kontroly náboženství a autonomně se konstituují na základě svých vlastních norem fungování: stát, právo, školství, věda či umění. Mikroúroveň sekularizace se naopak týká úpadku vlivu náboženství na přesvědčení a chování jednotlivců či malých skupin. Mezoúroveň je pak oblastí, kde sekularizace vede k tomu, že je náboženství definováno jako věc nikoli veřejná, ale ryze soukromá, a jako takové je legislativně chráněno před potenciálně utlačivým vměšováním státu, většiny či dominantní církve. Oproti tradičním teoriím sekularizace José Casanova zdůrazňuje, že spolu procesy na oněch třech úrovních nutně vždy nekorelují a nepostupují paralelně stejným směrem (Nešpor – Lužný 2007: 85–86). Takovouto zkušeností prošla v určité fázi modernizace jen západní Evropa. Nikoliv Spojené státy americké, kde sice ústavní dodatek zajistil sekularizaci na makroúrovni, což ale neprovázela sekularizace na zbylých dvou úrovních, kde naopak od osmdesátých let 20. století pozorujeme díky aktivitě a soutěži stále více specializovaných náboženských

organizací a hnutí deprivatizaci náboženství (Casanova 1996) nebo díky negativním důsledkům modernizace ústící v krizi modernity a v hledání náboženstvím inspirovaných politických alternativ jeho repolitizaci (Kepel 1996).

Casanovův koncept deprivatizace náboženství ovšem bude zapotřebí modifikovat. V Česku totiž došlo k jistému přesunu náboženství ze soukromé sféry do sféry veřejné, a to po teroristických útocích na Spojené státy z 11. září 2001, a především pak během tak zvané migrační krize (2014–16), kdy se islám „vkradl do našich obývacích“ (Ostřanský 2017a, Ostřanský 2017b), aby se stal centrálním předmětem veřejných polemik (Beránek – Ostřanský 2016). Rostoucí odpor nikoliv pouze k islamismu, ale také k islámu, tak bylo možné pozorovat již u prezidenta Václava Klause, systematickým nastolováním protiislámské a protipřistěhovalecké agendy pak proslul Miloš Zeman (Mareš 2015). Také analýzy stranických volebních programů a výroků politiků ukazují, že protimuslimské názory, donedávna přítomné pouze na krajní pravici a dlouho označované za nepřipustné, populistické a extrémistické, se etablovaly v politických stranách hlavního proudu (srov. Zahradník – Rosůlek 2017). Četné obsahové analýzy médií citované výše docházejí k podobným závěrům. K deprivatizaci náboženství tak došlo jinak, než José Casanova očekával. Nejde totiž o místní náboženskou tradici, ale o tradici importovanou, totiž o islám; což by ovšem ještě nebylo tak unikátní, sám Casanova ukazuje na nástup evangelikálního křesťanství původem ze Spojených států amerických do veřejné sféry v Brazílii.² Casanova ale předně nepředpokládal, že náboženství do veřejného prostoru nemusí efektivně prosazovat jen věřící hlásící se k dané náboženské tradici, ale naopak její kritici. Především aktivisté kritizující islám, kteří se pak někdy také „rozpomínají“ na vlastní křesťanskou identitu. Prosazení negativních stereotypů týkajících se islámu a muslimů v médiích – a obecně nastolování islámu jako přední veřejné agendy – a snahu některých českých muslimů na toto defenzivně reagovat tak budeme chápat jako specifickou formu deprivatizace náboženství v Česku, kdy se islám agresivně „vlamuje“ do veřejného prostoru, aniž by se o to ovšem čeští muslimové zasloužili nebo o to dokonce stáli.

Takovéto negativní referování o muslimech ve veřejném prostoru a jejich stereotypní zobrazování v médiích však může mít závažné společenské konsekvence. Může vést k sociální exkluzi dosud dobře integrovaných či dokonce

² Existují i příklady procesu deprivatizace náboženství, jehož hybateli jsou tradiční domácí instituce v podobě křesťanských církví. Například vstupy arcibiskupa Dominika Duky do veřejného prostoru, když participoval na protimuslimských polemikách na straně prezidenta Miloše Zemana.

asimilovaných muslimů. Čímž by došlo ke zvrácení po desetiletí úspěšného vzorce adaptace muslimských migrantů v České republice (srov. Topinka 2007). A navíc může přispět i k jejich radikalizaci, zejména v případě nastupující mladé generace, což by bylo v českých poměrech opět jistě novum. Média zas a znovu referující o tak zvaném islámském terorismu totiž mimoděk veřejně šíří myšlenky teroristických organizací a z teroristů zase nechtěně vytvářejí světové celebrity, takže vlastně přispívají k popularizaci jejich kauzy a k rekrutování nových radikálů, ať již z řad muslimů s migračním pozadím, nebo konvertitů (Magarina – Cabrera 2019). Dalším problémem je, že nadproporční mediální pokrývání aktů terorismu páchaných muslimy zesiluje jejich účinek na společnost. Cílem teroristů totiž nebývá jen to, aby zemřelo co nejvíce lidí, ale aby se co nejvíce lidí dívalo. Teroristickými útoky vystrašená majoritní společnost se pak přiklání k protimuslimským náladám, což v každodennosti začínají pocítovat i samotní muslimové žijící v diaspoře a část z nich se proto může od společnosti odcizit a zradikalizovat (Veldhuis – Bakker 2009: 12). Ústrky či odtažitost ze strany majority totiž mohou narušit pocit bezpečí, sebeúctu a duševní zdraví, navíc zpochybňují dosavadní identifikaci se společností (Cincu 2016: 22–23). Média tak mohou napomoci roztočit spirálu pozitivní zpětné vazby mezi teroristickými útoky páchanými zradikalizovanými muslimy a protimuslimskými náladami v majoritní společnosti (Abbas 2012: 353). Negativní způsob, jakým média zobrazují muslimy, nadproporčně zdůrazňují násilí páchané ve jménu islámu a přistupují k tak zvanému islámskému terorismu, navíc mezi muslimy ústí v pocity křivdy. Toto mediální očerňování muslimů a islámu pak vede k přesvědčení, že muslimové i islám samotný čelí útoku, což může opět přispět k radikalizaci části z nich (Magarina – Cabrera 2019: 80).

Metodologie výzkumu

Sběr dat probíhal v roce 2015 a poté opět v letech 2019 až 2020. Formou podrobných strukturovaných rozhovorů byli dotazováni představitelé českých muslimů ze dvou hlavních muslimských obcí v Praze a Brně, ať již migračního původu, či konvertité, kteří reprezentují hlavní muslimské organizace hlásící se k sunnitské ortodoxii, jež se v České republice po roce 1989 etablovaly: Ústředí Muslimských obcí a Muslimská obec v Praze a v Brně, Muslimská unie, Liga českých muslimů, Islámské centrum Alfirdaus. Tedy ti, kteří pod svým jménem aktivně vstupují do veřejného prostoru, berou na sebe roli reprezentantů českých muslimů, islám prezentují směrem k majoritní společnosti a představují

tak jakousi mediální tvář českého islámu. A přitom jsou součástí té menšiny českých muslimů, kteří se sdružují ve formálních organizacích a vesměs patří do jejich aktivního jádra. Lze tedy předpokládat, že své interpretace islámu nenabízejí jen směrem ven, do prostředí většinová společnost, ale také směrem dovnitř, do prostředí muslimských komunit. Jakkoliv lze polemizovat s tím, že by byl jejich vliv na formování postojů ostatních muslimů zásadní: muslimské náboženské pole je totiž velmi fragmentované (Kropáček 2012), mezi muslimy převládají privatizované a individualizované verze religiozity s tím, že většina sdružování probíhá na bázi sdílené etnicity, nikoliv zbožnosti, a náboženské autority erodují (Topinka 2016).

Výzkum je tedy založen na dostupném vzorku osmi informantů, přičemž sběr dat byl ukončen v momentě, kdy došlo k teoretické saturaci vzorkem; výpovědi dalších informantů se začaly opakovat a věcně nepřinášely nic nového, jakkoliv cílem sběru dat z let 2019 a 2020 byla právě snaha zvýšit variabilitu výpovědi a pokrýt i možné disentní hlasy (srov. Hendl 2008). Ambicí kvalitativního výzkumu proto není zobecňovat výsledky na populaci muslimů žijících v České republice, ale zmapovat postoje ke zvolené problematice v jádrových skupinách českých muslimů formálně organizovaných v tuzemských pražských a brněnských islámských sdruženích.³ Výsledkem je tedy získání relativně velkého množství informací od relativně malého počtu informantů. Informantům přitom byly pokládány dvě vzájemně provázané otázky: (1) Jak hodnotíte informování českých médií o tématu džihád? Můžete ilustrovat vlastní zkušenosti (pořad, zpráva, článek)?; (2) Odsoudil jste, nebo neodsoudil nějaký konkrétní útok ve jménu džihádu/islámu? Například Islámský stát, atentát na redakci časopisu *Charlie Hebdo* a podobně?⁴

Mezi informanty, s nimiž byl veden rozhovor během roku 2015, patřil Vladimír Sáňka (geolog, konvertita, dlouhodobý místopředseda Ústředí muslimských obcí a předseda Muslimské obce Praha), Samer Shehadeh (překladatel, absolvent Islámské univerzity v Medíně, bývalý imám Islámského centra v Praze palestinského původu a narozený v České republice, 2020 odsouzen za účast

³ Do budoucna si proto lze představit hned několik směrů takto koncipovaného výzkumu českých muslimů: zaměření na muslimky, protože stávající výzkum pokrývá výhradně perspektivu muslimů – mužů; výzkum aktivistů profilujících se na sociálních sítích, kteří ale nutně nemusí být součástí formálních struktur českého islámu, a konečně výzkum mladých muslimů, ať již migračního původu, či konvertitů, s důrazem na mezigenerační změnu postojů ke zkoumané problematice či na potenciál radikalizace v jejich řadách.

⁴ Tématu pluralitních výkladů konceptu džihád přítomných mezi samotnými muslimy se zabývá jiný autorův text.

na teroristické skupině a financování terorismu), Muneeb Alrawi (inženýr, předseda Ústředí muslimských obcí i Muslimské obce Brno původem z Iráku), Emir Omić (živnostník, bývalý imám Islámského centra v Praze původem z Bosny a Hercegoviny) a Mohamed Abbás (inženýr architektury, ředitel a zakladatel Muslimské unie původem ze Súdánu). Během let 2019 a 2020 byly realizovány rozhovory s Lukášem Alím Větrovcem (doktorský student, konvertita, provozovatel serveru e-islam.cz a facebookové stránky *Islámské nauky*, v minulosti aktivní v Muslimské obci Brno), Petrem Pelikánem (arabista, konvertita, spoluzakladatel Ligy českých muslimů) a Baderem Eknaifithem (vedoucí Islámského centra a jednatel společnosti Alfirdaus původem z Kuvajtu). Jelikož se jedná o muslimy reprezentující oficiální muslimské organizace, kteří pod svým jménem islám v České republice dlouhodobě zosobňují, rozhodli se nakonec autoři studie uvádět jejich výroky neanonymně.

Pro analýzu dat byla použita metoda zakotvené teorie. Analýza rozhovorů proběhla s pomocí otevřeného kódování. Otevřené kódování, k němuž docházelo skrze opakované pročítání rozhovorů a terénních poznámek opatřovaných během rozhovorů a bezprostředně po nich, umožnilo základní tematické rozkrytí odpovědí na příslušné otázky. Identifikace základních typů odpovědí (například konkrétní výtky vůči českým médiím, argumenty pro odmítání terorismu ve jménu islámu) tak poskytla první relativně ucelený a celistvý náhled na data. Přitom stimulovala hledání dalších dílčích odpovědí, třeba i disentančního charakteru a jdoucích proti dosavadnímu směru interpretací. Zde bylo snahou odhalit, kde mezi informanty s každým dalším dotazováním krystalizuje konsensus a kde se naopak postoje zdají být roztržštěné a polarizované i přes sbírání stále dalších rozhovorů. Podobně identifikace základních typů odpovědí stimulovala i jejich uspořádávání do skupin podle obsahové podobnosti či rozdílnosti. To pak ústilo v postupnou identifikaci abstraktnějších pojmů a obecnějších zastřešujících kategorií seskupujících vzájemně si blízké odpovědi a postoje s nimi související (například přenášení viny na Západ, kritika dvojího morálního metru, ambivalentní postoj k odsuzování útoků ve jménu džihádu). Výsledky otevřeného kódování proto byly použity pro přehledné strukturování pasáží této studie, ve kterých jsou prezentována výzkumná zjištění. Doplnkově bylo v závěrečné diskusi použito také kódování axiální. Jeho cílem bylo nalézt logické či kauzální vztahy mezi abstraktnějšími kategoriemi odkrytými otevřeným kódováním. Zejména šlo o snahu diskutovat možný vliv nedůvěřivého až negativního vztahu k českým médiím na ambivalentní postoj k odsuzování teroristických útoků páchaných ve jménu islámu (srov. Strauss – Corbinová 1999).

Svatá válka v českých médiích

Otevřené kódování odhalilo základní tematickou strukturu týkající se toho, jak představitelé českých muslimů reflektují mediální obraz džihádu: samotnou podobu mediálního pokrývání džihádu, ale i její možné příčiny a důsledky. Negativní obraz džihádu líčeného jako svatá válka je podle muslimů propojen se stereotypním zobrazováním muslimů jako teroristů a islámu jako násilné ideologie. Tohoto obrazu je podle informantů dosahováno pěti identifikovatelnými dílčími mediálními mechanismy: dezinterpretací vedoucí k očerňování konceptu džihád a pojmů souvisejících; stereotypním vykreslováním muslimů jako agresorů a souvisejícím upozadováním faktu, že reálně bývají spíše oběťmi konfliktů; vytrháváním zpráv o tak zvaném islámském terorismu z kontextu; rychlým zveřejňováním neověřených informací; selektivní popularizací extremistických hnutí a jejich výkladů islámu, což mimo jiné přispívá k radikalizaci samotných muslimů. Nad rámec těchto dílčích kategorií zde vyvstaly dvě kategorie obecnější. Jedná se o přesvědčení, že média zkreslují realitu, která se výrazně liší od jejího mediálního obrazu. A za druhé jde o související přesvědčení, že média užívají nespravedlivý dvojitý metr, když zvýrazňují násilí nějak spjaté s muslimy, zatímco upozadují to spjaté s nemuslimy. Pokud jde o příčiny negativního zobrazování islámu, byly identifikovány tři hlavní kategorie a jedna doplňková: neznalost novinářů; logika mediálního provozu, kde se vzájemně si konkurující média snaží zaujmout publikum a tendují tak k vyhledávání senzací; vliv protiislámských skupin; slabost českých muslimů neschopných nastolovat kontranarativy. Negativní mediální obraz islámu spjatý s představou bojového džihádu pak ústí v to, že se majoritní společnost i státní instituce muslimů obávají a definují je proto jako bezpečnostní hrozbu. Nejobecnější zastřešující kategorií je zde nedůvěra k médiím.

Ve věci kritické reflexe mediálního obrazu džihádu se informanti shodnou, jakkoliv jistou relativizaci nabízí Bader Eknaifith:⁵ „Záleží na novinách. Média nejsou jen jedna. U některých ale cítíte, že jejich politikou je poškozovat islám.“ Ovšem pro respondenty je celkově charakteristická kritičnost vůči médiím, jak to koncentrovaně vyjádřil Lukáš Větrovec:⁶ „Co se říká o muslimech – no, že jsou to teroristé, co vedou džihád a vyhazují se do vzduchu.“

⁵ Bader Eknaifith, obchodník, původem z Kuvajtu, Islámské centrum Alfirdaus, rozhovor z 25. 6. 2020.

⁶ Lukáš Alí Větrovec, student, konvertita, dříve aktivní v Muslimské obci Brno, rozhovor ze 7. 11. 2019.

Informantům předně vadí mediální očerňování pojmu džihád a pojmů z něj odvozených. Ten si spojují s pozitivními konotacemi, nicméně v mediálním diskurzu je spjat s konotacemi silně negativními, souvisejícími s válkou, terorismem, ničením, fanatismem a násilím. Jak říká Muneeb Alrawi, když se vymezuje proti očerňování pojmu džihádista:⁷ „Za džihád by se neměl stydět žádný muslim. Já jsem džihádista, když se starám o svou rodinu. Já jsem džihádista, když udržím své emoce přes ty nadávky na muslimy. Já jsem džihádista, když se nenechám svést k tomu obecnému nenávidění druhých. Že nebudu říkat: Všichni křesťané jsou křižáci, všichni Češi jsou špatní.“ Podobně je prý očerňován pojem mudžáhid, ačkoliv se jedná o člověka vynakládajícího úsilí v nějaké dobré věci. Podle Muneeba Alrawiho⁸ byl mudžáhid každý Čech, který se v minulosti postavil nacismu ve snaze ho zastavit: „To je mudžáhid prakticky. Protože ostatní Češi utekli, druzí spali nebo na tom ještě vydělávali, ale ti, co byli ochotni vynaložit svůj hlas, svůj život, svoje peníze, jenom že třeba ukryvali jiné české džihádisty, tak to byli džihádisti všichni.“

V této souvislosti se informanti vymezují proti spojování džihádu se svatou válkou. Jde podle nich o koncept v islámu zcela cizí, který se ale v mediálním diskurzu silně zakořenil. Jak se vyjádřil Vladimír Sánka:⁹ „Média dávají mezi džihád a svatou válku rovnítko. V relevantních islámských textech se přitom nikde sousloví svatá válka neobjevuje. Válka nemůže být svatá. Slova svatá válka se, pokud vím, začala používat až v souvislosti s křižáckými taženími, ke kterým vyzývala katolická církev v čele s papežem.“ Disentní postoj zaujímá Petr Pelikán, podle kterého lze s jistými výhradami pojem džihád chápat jako „svatý boj“, pojmově blízký křesťanské „svaté válce“. Mediální diskurz stejně jako ostatní též kritizuje, ale kvůli vnitřní nekonzistenci vyplývající ze snahy skloubit nekompatibilní pozice: údajně módní tezi o tom, že skutečný džihád je ten nebojový (tzv. džihád srdcem), provázenou zaváděním módního pojmu „džihádismus“ či „džihádisté“, označujícího bojující muslimy. Podle informanta tak současná žurnalistická koncepce tvrdí, že muslimové praktikující džihád a říkající si mudžáhidé jsou pomýlení, protože správně chápaný džihád je ten „duchovní“. Jinými slovy, čeští novináři se pasují do role znalců toho, jak vypadá správný džihád s tím, že mudžáhidé tomu na rozdíl od nich nerozumějí.

⁷ Muneeb Alrawi, inženýr, původem z Iráku, předseda Ústředí muslimských obcí, rozhovor z jara 2015.

⁸ Muneeb Alrawi, inženýr, původem z Iráku, předseda Ústředí muslimských obcí, rozhovor z jara 2015.

⁹ Vladimír Sánka, doktor geologie, konvertita, dlouhodobě činný v Islámském centru v Praze, Islámské nadaci v Praze a v Ústředí muslimských obcí, rozhovor z jara 2015.

Kromě dezinterpretace a očerňování hlavních pojmů souvisejících s džihádem informantům vadí vykreslování muslimů jako agresorů, z čehož se pak vyvozuje údajná agresivita samotného islámu. Například Muhamed Abbás upozorňuje, že oběti dnešních konfliktů ve světě jsou vesměs muslimové. Muslimové jako oběti jsou však v mediálním obrazu upozaďováni, naopak se zobrazují jako útočníci. Mediální obraz se tak rozchází s realitou. Příkladem by mohlo být mediální nálepkování uprchlíků ze Sýrie a Iráku jako bezpečnostní hrozby. Oběti války byly vykresleny jako nájezdníci, vetřelci a teroristé. Jak to formuloval Mohamed Abbás:¹⁰ „Furt mluví o tom, že ty uprchlíci přišli sem, aby bojovali, jako kdyby je někdo obvolal a svolal ... Ty lidi přišli sem, protože chtěli mít dobro tady, tak proč by bojovali. Boj tam nechali za sebou, jako v jejich zemi. Oni utekli z boje, tak proč by přišli bojovat sem. To je nelogický.“

Vedle pokriveného vykreslování muslimů coby primárně agresorů, nikoliv obětí, se vyskytuje související výtka vůči stereotypu, že sice ne každý muslim je terorista, ale každý terorista je muslim. Zde informanti opět poukazují na skutečnost, že média informují nadproporčně o terorismu páchaném muslimy, ale upozaďují či zamlčují informace o terorismu páchaném následovníky jiných náboženských tradic. Samer Shehadeh zmiňuje absenci informací, které by pokrývaly rozsáhlé a dlouhodobé násilí páchané na muslimech buddhisty v Barmě, hinduisty v Indii či komunisty v Číně. Související mediální neřestí, která posiluje negativní obraz islámu jako násilné ideologie, je systematické uvádění náboženské afiliace u tak zvaných islámských teroristů. Náboženská příslušnost teroristů je poté sama o sobě implicitně chápána jako postačující vysvětlení, proč páchají násilí. Další vysvětlení proto nejsou zapotřebí. Upozorňuje se zde opět na nevyváženost médií, protože v případě neislámských teroristů se jejich náboženská afiliace zpravidla nezmiňuje a nezdůrazňuje, nýbrž existuje tendence vysvětlovat jejich činy jako důsledek psychických problémů, příslušnosti k militantní organizaci nebo oddanosti politické kauze. Lukáš Větrovec, který upozorňuje, že islám v médiích očerňují dva pojmy, šaría a džihád, uvádí, že k tomu stačí frekvence tohoto slova v novinových titulcích a uvádění názvů teroristických organizací, jako je právě egyptský či palestinský Islámský džihád. Tyto typy mediálního zkreslování reality posilují stereotyp muslimů jako teroristů a islámu jako násilnického náboženství. Zároveň jde o příklad dvojího metru, kdy se k muslimům v médiích přistupuje přísněji než k ostatním.

¹⁰ Mohamed Abbás, inženýr architektury, původem ze Súdánu, Muslimská unie a Svaz islámských studentů v České republice, rozhovor z jara 2015.

Třetí výtkou na adresu médií je kromě dezinterpretace klíčových pojmů a stereotypizující nevyváženosti při informování vytrhávání násilí páchaného muslimy z jeho širšího kontextu. Pokud však publiku chybí kontext, nemůže podle informantů pochopit příčiny násilí, v němž muslimové figurují. Samer Shehadeh¹¹ zde dává příklad, kdy izraelské vrtulníky tři dny po sobě bombardovaly palestinské civilisty v Gaze. Arabské satelitní televize o tom přinášely děsivá svědectví, česká média mlčela. Čtvrtý den jeden z pozůstalých obětí bombardování zaútočil na izraelské civilisty: „Okamžitě se to objevilo v českých zprávách – palestínští teroristé zaútočili na nevinné izraelské civilisty! Takže takto se to prezentuje.“

Čtvrtá výtka souvisí s tím, že jsou v případech teroristických útoků za viníky často ihned označeni muslimové a teprve poté se vyšetřuje, kdo útok ve skutečnosti spáchal. To pak vede k zakořeňování představy muslimů jako teroristů ve vyděšeném veřejném mínění. Tento mechanismus kritizuje Samer Shehadeh takto: „Někdy se zjistí, že to opravdu byli muslimové, a někdy se naopak zjistí, že to nebyli muslimové. Ale lidem utkví v paměti ta první informace – ta první informace, kterou dostanou hned na začátku toho šoku.“

Pátá výtka říká, že se média díky selektivnímu informování o islámu stávají součástí problému radikalizace muslimů, protože ve snaze informovat o extremistech popularizují extremistické výklady islámu. Téma zdvihl Bader Eknaifith:

Když hovoří učenci, média neposlouchají. Ale když bin Ládín pošle nějakou kazetu, celý svět to sleduje. Jediné kázání al-Bagdádího média přeložila do stovky jazyků. Mladí lidé pak mají rádi islám srdcem, ale dost ho neznají a nemají v něm vzdělání, aby poznali, co je dobré a co špatné. A pak se toho chytanou a vydají se špatnou cestou. Myslí si, že jsou na cestě Alláha, ale to je cesta šajtána.

Bezpečnostní složky by prý měly pomoci šířit kontrapropagandu a přeložit spisy šejchů hlavního proudu islámu. To má být dle informanta efektivnější než sledovat telefonní čísla, nasazovat agenty a zatýkat. Represe naopak působí kontraproduktivně: „To je více škody než opravy.“ Hovoří pak o špatné zkušenosti s některými médii (*iDnes*, *Televize Prima*), která souvisí se selektivitou při výběru informací, provázenou nezájmem o pozitivní zprávy a tendencí

¹¹ Samer Shehadeh, překladatel a imám, narozený v Česku palestinským rodičům, Islámské centrum v Praze, rozhovor z jara 2015.

informovat o negativech: „Oni nechcous ukázat něco dobrý v islám. Když tady uděláme nějakou dobrou akci, tak to zmenší. Ale když nějaká chyba ze strany muslima, tak to zvětší. A mají tendenci to nechat otevřené, jako dát sůl na ránu.“

Shoda informantů panuje v kritickém pohledu na to, jak česká média o terorismu ve jménu džihádu informují. Rozcházejí se však ve vysvětlení toho, proč tomu tak je. Existují přitom tři základní stanoviska, která se však mohou vzájemně kombinovat: jde o důsledek neznalosti samotných novinářů; neosobních pravidel médií orientovaných na sledovanost, senzacechtivost a zisk; konspirace protiislámských kruhů štvoucích majoritu proti muslimské minoritě. Doplnkový důvod hovoří o tom, že problém není pouze na straně médií, ale také na straně českých muslimů. Jak se vyjádřil Bader Eknaifith: „My jsme slabá a malá komunita, nemáme finanční podporu od státu, nemáme dost lidí s islámským vzděláním.“

Výtky na adresu novinářů přitom bývají vyvažovány porozuměním pro jejich práci, což je zřejmě dáno i tím, že informanti mají s novináři hojnou osobní zkušenost. Někdy tak pozorujeme tendenci žurnalisty až omlouvat („jen přenáší zprávy větších agentur“) nebo optimisticky konstatovat, že se jejich znalosti lepší. Hluběji zakořeněným a obtížně změnitelným problémem jsou ale v očích informantů principy mediálního provozu. Především se upozorňuje na senzacechtivost, od které média očekávají vyšší sledovanost a prosazení se daného média v konkurenci ostatních médií. Vysoká sledovanost pak vede k vyšším finančním ziskům a také k vyššímu vlivu daného média na publikum. A takovou senzaci se podle informantů v českém mediálním světě postupně stalo vše, co souvisí s džihádem. Média jsou tak ve vleku poptávky ze strany publika, kterou však pomohla vytvořit a stereotypním informováním ji poté udržují a posilují. Jak se vyjádřil Muneeb Alrawi: „Senzacechtivost je strašná věc. ... Já jsem se bavil s některými novináři a řekli mi: My za to nemůžeme, to je ta poptávka.“

Konečně, informanti spatřují největší problém v zájmových skupinách, které dělají politickou kariéru v závislosti na tom, jak moc se jim daří českou majoritu islámem vystrašit. Informanti jsou při pojmenovávání takových skupin dost obecní až konspirativní, část ale hovoří konkrétně o protiislámských skupinách, jako Islám v ČR nechceme. Celkově informanti hovoří o jisté synergii dlouhodobé mediální stereotypizace islámu a následného nástupu protiislámských skupin, které těchto zakořeněných stereotypů využívají. Jejich vliv pak posiluje neznalost a dezorientace novinářů ze seriózních médií. A především

nástup dezinformačních internetových serverů. Přitom právě český internet je informanty zmiňován s největším despektem až zděšením, jak se vyjádřil třeba Samer Shehadeh:

Tu neuvěřitelnou nenávist, xenofobii a rasismus vidíte hodně třeba v komentářích na internetu u různých videí na youtube. Tak tam vidíte opravdu obrovskou nenávist – jo, stáhneme ho z kůže a já nevím co všechno a padejte všichni pryč, no různé výzvy k vyhlazení všech muslimů a tak podobně.

Pro informanty však nejde o teoretický problém. Souhlasí, že se v každodenním životě setkávají s negativními reakcemi, které souvisejí s rozšířenými a hluboce zakořeněnými stereotypy džihádu jako svaté války, muslimů jako teroristů a islámu jako agresivní ideologie. Tuto percepce islámu v očích majority si čeští muslimové uvědomují, což snižuje jejich pocit jistoty a bezpečí. Jak se vyjádřil Emir Omić:¹² „Bezpochyby je to přímo v éteru. Často to souvisí s celkovým vnímáním muslimů nebo muslimských národů a cítí to každý muslim více méně, bohužel.“ Vladimír Sánka zase upozorňuje, že na veřejných besedách o islámu bývá těžké až nemožné vyvracet i ty nejnepsprávnější a nejbanálnější stereotypy, jako je právě představa džihádu jako svaté války. Nicméně pokud jde o otevřenou agresi vůči své osobě, o té hovoří jen Lukáš Větrovec a Samer Shehadeh. Lukáš Větrovec stručně konstatuje, že na vlastní kůži zažil chování, které naznačovalo, že ho cizí lidé chápali jako hrozbu. A tyto obavy lidí podle něj vyplývají i ze stereotypního chápání džihádu. Kapitolou samou o sobě pak jsou kontroly při překračování hranic schengenského prostoru s tím, že roli může hrát i jeho vizáž, avšak věří, že jde o pokyn ze strany českých úřadů. Samer Shehadeh zase přiznává, že se spolu se svou rodinou stává obětí verbálního násilí ve veřejném prostoru: „Jenom občas nějaké slovní projevy, třeba – a to se mi stalo hodněkrát – jdu po ulici a někdo najednou zařve: Bin Ládin. Nebo takhle. Jednou se mi stalo, že jsem byl s ženou a s dcerou v autobuse a někdo na nás začal řvát přes celý autobus: islám pako islám pako.“ Nicméně i tento informant má zároveň tendenci útoky ve veřejném prostoru i na internetu bagatelizovat: „No nic velkého, nic vážného.“

¹² Emir Omić, obchodník a bývalý pražský imám z Islámského centra v Praze, původem z Bosny a Hercegoviny, rozhovor z jara 2015.

Vstupy do veřejného prostoru: Odsuzovat, či neodsuzovat teror ve jménu islámu?

Otevřené kódování nejprve identifikovalo pět skupin argumentů, kterými se představitelé českých muslimů vymezují proti tak zvanému islámskému terorismu: absence vyhlášení džihádu ze strany legitimní autority a z toho vyplývající nelegitimita vraždění; porušování četných pravidel pro samotné vedení džihádu ze strany teroristů; porušování islámského principu, že ve věcech víry nesmí docházet k donucování; porušování islámského konceptu úmluvy mezi muslimskými imigranty a hostitelskou nemuslimskou zemí v případě terorismu páchaného v Evropě; argumenty založené na intepretaci politické reality spíše než islámského náboženství (například argument, že hlavní oběti islámského terorismu jsou sami muslimové a rozvrat jejich společností). Otevřené kódování dále identifikovalo obecnější kategorii, totiž ambivalentní postoj k veřejnému odsuzování aktů tak zvaného islámského terorismu, který je spjat se dvěma dílčími tématy: kritikou západních vojenských intervencí v muslimském světě, které informanti chápou jako generátory terorismu; dvoji morální metr vedoucí k očekávání, že se čeští muslimové budou od násilí páchaného jménem islámu kdekoliv na světě distancovat, zatímco západní politici představitelé ani veřejnost se podobně nedistancují od politického násilí souvisejícího se zahraniční politikou a vojenskými intervencemi Západu. Takto identifikovaná témata a kategorie opět orientují následující text referující o hlavních výzkumných zjištěních.

Až na jednu výjimku tedy všichni informanti formou veřejných prohlášení dlouhodobě a opakovaně odsuzují násilí, které ve jménu islámu páchají teroristé: počínaje útoky proti USA z 11. září 2001, přes vraždu nizozemského režiséra van Gogha či násilí páchané hnutím Boko Haram v Nigérii až po terorismus spjatý s tak zvaným Islámským státem, včetně toho páchaného v Evropě, jako byl třeba útok na francouzskou redakci *Charlie Hebdo* (2015). Přitom panuje shoda, že tyto činy lze chápat jako kriminální či politické, nikoliv jako islámské, jakkoliv se je jejich pachatelé snaží zdůvodňovat náboženstvím. Informanti proto vrší argumenty, proč jsou takové činy v rozporu s islámem a porušují jeho nejzákladnější principy. Jelikož jsou ideologie i činy militantních organizací v rozporu s islámem, nelze je chápat jako reprezentanty muslimů, což je ale role, do které se militanti stylizují. Naopak je nutné na ně pohlížet jako na zbloudilé sektáře, odchylující se od pravého islámu. Jak se vyjádřil Lukáš Větrovec, nestátní militantní skupiny nesplňují podmínky pro to, aby mohly vést

legitimní džihád: „Jestli nějaká bojůvka udělá nějaký průser a nazve si to džihád, dobře. Ať tomu říkají, jak chtějí. Když budu o židli neustále říkat, že je to stůl, také se z ní stůl nestane.“ Charakteristicky zmiňuje rovinu lidskou, když tvrdí, že nevidí důvod, proč by měl odsuzovat něco, co neudělal. Ale zároveň i snahu uvádět věci na pravou míru, jako když se zapojil do vyvracení legitimacy důvodů, jež militanti uváděli pro útok na redakci *Charlie Hebdo*. Na serveru e-islam.cz proto sestavil sbírku *fatwá* předních islámských učenců, jež argumentují proti terorismu (*irháb*), s tím, že se ty argumenty od útoků v Londýně (2005) zas a znovu opakují: „Terorismus je odsuzovaný širokým spektrem islámských učenců.“

Disentní postoj vyjádřil pouze Petr Pelikán,¹³ který útoky ve jménu islámu veřejně neodsuzuje: „Nemám potřebu moralizovat a odsuzovat tam, kde o mé odsouzení nikdo nestojí. Pokud by za mnou přišel nějaký muslim a zeptal se, prosím tě, šejchu Pelikáne, myslíš si, že když zaútočíme na támhleten rockový klub, bude to džihád, tak bych se asi vážně zamyslel. Ale proč bych měl něco odsuzovat ex post?“ Stejně tak se ale distancuje od podle něj hysterických reakcí západních států a společností na útoky: „... navštívit nějaký barák v národních barvách. To mi připadá jako úplná pitomost.“

Pokud jde o konkrétní argumenty odsuzující teroristické útoky, figuruje zde výtku, že nejde o džihád, protože ten může vyhlásit jen chalífa či jiný muslimský vládce. Ovšem chalífát téměř sto let neexistuje a žádný jiný muslimský vládce džihád nevyhlásil. Pokud však nejde o legitimní džihád, jedná se o bohapusté vraždění. A vražda je v islámu považována za velký hřích. Vůdčí argument tedy souvisí s dílčími argumenty zdůrazňujícími posvátnost života v očích islámského náboženství – muslimů i nemuslimů. Jak upozorňuje Muhamed Abbás připomínající jeden z výroků Proroka: „On říkal, že krev jednoho člověka – neřekl muslima nebo nemuslima – je svatější než ta Kaaba, než ten dům Boží.“ Jen Bůh má navíc právo dát někomu život, během něj ho zkoušet a poté si jej zase vzít. Muneeb Alrawi přidává argument v podobě obecnějšího principu: nelze ospravedlňovat zabíjení nevinných lidí ve jménu jakéhokoliv dobra.

Další skupina argumentů upozorňuje, že teroristické útoky porušují četná pravidla stanovená islámským právem pro vedení džihádu: nezabíjet civilisty, ženy, děti, staré lidi, kněží, obyvatelstvo uchylující se do bezpečí chrámů a náboženských budov. Teroristické organizace pak porušují i četná pravidla islámu při svém fungování a propagandě: neverbovat do bojů nezletilé děti

¹³ Petr Pelikán, arabista, konvertita, spoluzakládající člen Ligy českých muslimů, rozhovor z 29. 3. 2020.

bez svolení rodičů či neponoukat k cestě do Sýrie a Iráku mladé muslimky ze západní Evropy bez mužského doprovodu příbuzných. Jak říká Muhamed Abbás na adresu Islámského státu: „Já nevím o ničem, co neporoučuje.“

Následuje kategorie argumentů operujících s islámským principem, že ve věci víry není místo pro donucování. Islám zde nechává prostor pro slovní přesvědčování, nikoliv pro násilí. Takto se například Mohamed Abbás vymezuje proti útoku na satiriky z *Charlie Hebdo*: „Ty lidi v tom časopise nebyli muslimové. Tudíž se neočekává, že by měli názor muslimů, a to je v islámu jako všeobecně, že nemůžete nutit lidi, můžete je přesvědčit, ale nemůžete je nutit, aby měli jiný názor.“ S tímto směrem argumentace pak souvisí další, který se opírá o principy odvozené z mekkánského období, kdy Prorok i koránské verše kladly důraz na mírnost, trpělivost a nenásilnost, kterou první muslimové stavěli proti rostoucí agresi nepřátel.

Muneeb Alrawi pak dodává dílčí argument, který se s oporou v možném výkladu islámského práva vymezuje proti útokům páchaným muslimy na Západě. Opírá se přitom o koncept úmluvy mezi příchozím a nemuslimským státem, který příchozí přijal:

Člověk, který žije v jakýkoliv zemi, stačí, když dostane tranzitní vízum, tímto vlastně jakoby uzavřel dohodu, úmluvu s tou zemí, s tím státem, že bude respektovat zákon – od jízdenky do hromadné dopravy až do vlastně bezpečnosti toho státu, bezpečnosti těch lidí. ... Takže já můžu protestovat proti tomu van Goghovi, můžu s ním promluvit, ale ne zabít. To je protizákonné. Protože on žije v domě, on žije v zemi, kde to smí (urážet islám, pozn. KČ). ... A pokud to neudělám, tak mně nezbyvá než to respektovat. Povinností muslima je respektovat. To že máš tady trvalý pobyt, že ti lidé věřili, prakticky ti dali důvěru a toto první, co bys spáchal, je zneužití jejich důvěry, a to by neměl dělat muslim.

Poslední skupinou argumentů jsou ty, jež primárně vycházejí z interpretace reality, nikoliv islámské tradice: terorismus nemůže být džihádem, protože jeho nejčastější obětí jsou muslimové, rozvrat muslimských společností a ničení celých států v islámském světě. To prý teroristy usvědčuje, že nejednají v zájmu islámu a muslimů. Což zavdává důvod pro rozvíjení konspiračních teorií ohledně toho, kdo stvořil či alespoň toleroval vznik Islámského státu a podobných organizací a co tím sleduje.

Spolu s jasným odsouzením teroristických útoků páchaných ve jménu islámu se však prakticky u všech informantů objevuje kritická reflexe snah

se od násilí ve jménu islámu distancovat. Na meze diskuse a argumentace upozorňuje Emir Omić: lidé, pokud chtějí, si podle něj dokáží zdůvodnit či racionalizovat jako správnou věc prakticky cokoliv. A může být těžké až nemožné je přesvědčit. Nejčastější jsou však dvě provázané výtky, kterými informanti vyvažují distanc od tak zvaného islámského terorismu. Za prvé jde o kritiku zahraniční politiky v podobě vojenských intervencí v převážně muslimských zemích. Za druhé o kritiku dvojího morálního metru, kdy jsou muslimové žádáni, aby se od násilí ve jménu islámu distancovali a omlouvali se za něj. Mezitím ale absentují omluvy či distancování se od západních vojenských intervencí a jejich civilních obětí ze strany západních představitelů. Podle informantů je navíc právě západní politika viníkem sílícího extremismu. Zatímco se však od islámského extremismu muslimové distancují, od násilí proti muslimům v podobě vojenské intervence v Afghánistánu, Iráku či Libyi se Západ nedistancuje.

Informanti tedy předně argumentují, že vzestup tak zvaného islámského terorismu je důsledkem zahraniční politiky Západu, zejména USA. Na první pohled jde o argumentační strategii činící z oběti viníka. Přitom se upozorňuje především na četné vojenské intervence do převážně muslimských zemí. Věc typicky formuloval Muneeb Alrawi: „Ačkoliv můj názor je hlavně proti Bushově administrativě, to jsem řekl i Američanům, kteří několikrát z ambasády přijeli sem. Ale odsoudil jsem 11. září 2001 jednoznačně. A to jsem vydal první prohlášení jako takové.“ Informanti se liší snad jen v tom, zda negativní důsledky zahraniční politiky Západu a jeho vojenských intervencí vidí jako nechtěné chyby, nebo zlý záměr. V druhém případě pak lze vysledovat sklon ke konspiračním teoriím. Vladimír Sáňka typicky upozorňuje, že intervence rozvrátily řadu muslimských zemí jako Irák či Libyi. A v rozvrácených zemích se poté snáze etablovaly extremistické skupiny, které šíří další rozvrat. Podobná argumentace tvrdí, že násilí (Západu) plodí jen další násilí (islámských radikálů). Například Samer Shehadeh věc formuluje takto:

Oni si to vyprovokovali sami, oni muslimy výslovně provokují a pak se diví, že nějaký extremistu zareaguje tak, jak zareaguje. Dobře, my neříkáme, že to je přiměřená nebo správná reakce, ale když někoho neustále provokujete, tak jak se můžete divit, že potom z jeho strany přijde nepřiměřená reakce. Zvláště když muslimové jsou dneska pod hrozným tlakem, protože jsou všude možně utlačováni a jsou na nich páčány masakry, ať už je to v Sýrii, nebo v Iráku, nebo jinde. A nikdo nesmí říct nic, a jakmile se člověk brání, tak je z něj terorista.

Sofistikovaněji tutéž argumentaci rozvíjí Mohamed Abbás, když spirálu násilí rozplétá a určuje, kdo podle něj s eskalací začal. Podle něj přišlo do Evropy nejvíce muslimů v desetiletích po druhé světové válce. A k teroristickým útokům tehdy z jejich strany nedocházelo. Mezitím ale narostly vojenské intervence Západu v převážně muslimských zemích. A v reakci na to vznikl nový fenomén protizápadního islámského extremismu. Problém je tedy prý na straně Západu. Vojenské intervence přitom způsobilo to, že Západ islám po pádu SSSR definoval jako nového nepřítele a hrozbu. Každá další vojenská intervence z toho plynoucí pak stupňovala pocit viny Západu za zabíjení nevinných muslimů. To ústí v silící strach Západu z násilné reakce muslimů. Západ se podvědomě obává, že se muslimové začnou mstít za způsobená příkoří. Což ho bohužel pudí k dalším preventivním válkám: „Kdybych já zabil vašeho bratra, tak furt budu mít pocit, že můžete mě zabít jednou, že to není normální, když nic neděláte.“

Pokud jde o dvojí metr, kterým je prý hodnoceno politické násilí Západu a islámských extremistů, jasně věc formuloval Samer Shehadeh:

Když se Amerika dopustí nějakého masakru, kdy zemře mnohem více lidí, než zemřelo například 11. září 2001, tak se nemusí nikomu omlouvat. Nikdo není žádán o to, aby to odsoudil. Nikoho se média ani lidé neptají, zda odsuzují útok Ameriky na Irák, na Afghánistán, kde zemřelo strašně moc lidí. Například Irák – tvrdili, že to je kvůli zbraním hromadného ničení, které nikdy nenašli, a všem je jasné, že to udělali jenom kvůli ropě. Zemřelo strašně moc lidí, ničeho tím nedosáhli a nikomu se přesto Amerika omlouvat nemusí a nikdo není žádán, aby to odsoudil. A tohle se opakuje při každém masakru nebo teroristickém činu, kterého se dopouští Amerika, nikdo se nemusí omlouvat. Ale když se jim něco stane, tak musí povinně celý svět vyjádřit svou lítost, musí se povinně omluvit i ti, kteří za to nemůžou, a musí se každý rok dělat výročí, protože se to stalo Americe.

Informant pak dodává, že se pouze od muslimských elit očekává, že budou odsuzovat násilí páchané jinými muslimy, jinak budou podezírání, že s teroisty sympatizují, nebo je dokonce podporují: „Pokud sám od sebe nevystoupí a neodsoudí to, tak automaticky je považován za teroristu nebo člověka, který podporuje terorismus – jenom proto, že nevystoupil a neřekl, že to odsuzuje.“ Muneeb Alrawi si právě s odkazem na dvojí morální metr stěžuje, že ho brněnští muslimové zhruba deset let čas od času důrazně žádají, aby již nic neodsuzoval: „Jenom po nás (se chce, abychom neustále něco odsuzovali, pozn. autorů). Proto od roku 2006 vlastně už byly strašně ohlasy tady z vnitřku komunity, že nemám

už nic odsuzovat. Prostě proč proboha mám furt odsuzovat, odsuzovat, odsuzovat, vydat prohlášení. Proto delší dobu jsme přestali vydávat ty prohlášení, stačí jedno, když řeknu, kdo jsem, jaký mám názory, a hotovo, ne?“

Závěrečná diskuse

Média dle informantů poskytují pokřivený obraz islámu vyvolávající strach, přičemž očerňování pojmu džihád zde hraje důležitou roli. Stereotypní obraz podle nich ukazuje muslimy jako agresory, nikoliv jako oběti, sugeruje, že možná nejsou všichni teroristy, ale všichni teroristé jsou muslimy, přičemž adjektivum islámský ve spojení s extremismem funguje jako implicitní vysvětlení násilí, jež má vyplývat z islámu a nepotřebuje tak dalšího vysvětlování. Kritizují také to, že jsou zprávy o násilnostech vytrhávány z kontextu, nebo tendenci co nejrychleji zveřejňovat neověřené informace. Média jsou navíc obviňována z toho, že radikalismus nepřímou podporou popularizací extremistických proudů islámu. Informanti se zde liší pouze v tom, kde spatřují příčiny takového mediálního uchopování tematiky džihádistického násilí. Něco připisují neznalosti islámu mezi českými novináři či obecnějším principům fungování médií, jež cílí na sledovanost, a proto hledají senzaci a šokující obsah. Část informantů ale zdůrazňuje zlý záměr jistých aktivistů, politiků a médií šířit lživý obraz islámu s cílem majoritu strašit. Avšak vyskytl se i sebekritický názor, že čeští muslimové jsou slabou a pasivní komunitou, bez kapacity vyvažovat negativní zobrazování islámu. Podstatné zjištění ovšem je, že nedůvěra k českým médiím přispívá k nechuti odsuzovat teroristické útoky ve světě páchané jménem islámu.

Avšak až na jednu výjimku všichni informanti hovoří o tom, že alespoň někdy veřejně odsoudili teroristické útoky páchané ve jménu islámu, často právě s odkazem pachatelů na koncept džihádu. Odsuzují je jako neislámské jak dovnitř, tedy směrem do muslimské komunity, tak také navenek, tedy směrem k většinové společnosti. Přitom se odkazují na dohledatelné mediální výstupy či prohlášení na internetu. Existuje přitom tendence poukazovat na politické, nikoliv náboženské, podhoubí vzniku a šíření terorismu, když ho dávají do souvislosti s mezinárodní politikou, zejména s vojenskými intervencemi a vměšováním Západu v muslimském světě. Jinými slovy, snaží se odlišit násilí páchané ve jménu islámu od islámu jako takového a zároveň poskytnout alternativní vysvětlení tohoto násilí. Na druhou stranu informanti nejsou spokojeni s tím, že se od nich tento distanc od tak zvaného islámského terorismu jaksí automaticky požaduje. Upozorňují na negativní reakce zevnitř muslimských

komunit a na dvojí metr v přístupu ke skutkům muslimů a nemuslimů, irituje je absence veřejné kritiky agresivní západní zahraniční politiky v kontrastu s kritikou domněle násilné povahy islámu. Kromě toho někteří vznášejí otázku, proč by měli odsuzovat něco, co nespáchali a s čím nemají zcela nic společného. V tomto kontextu je zajímavé nejen to, co v rozhovorech zaznělo, ale také to, o čem informanti nehovořili. Nijak totiž nereflktují možnou kontraproduktivitu veřejného odsuzování terorismu: když se budou před veřejností snažit neustále distancovat od terorismu v zahraničí, může si je podle našeho názoru veřejnost s terorismem v zahraničí naopak stále více spojovat. Konečně, vyskytla se také námitka, že odsuzování terorismu z islámských pozic dalším útokům nezabrání, protože útočníci si své jednání, pokud budou chtít, dokáží vždy zdůvodnit a obhájit jako ospravedlnitelné. Nicméně konkrétní argumenty, kterými informanti odsuzují tak zvaný islámský terorismus, lze seskupit do několika kategorií: útoky nemají oporu legitimní autority s pravomocí vyhlašovat džihád, porušují četná ustanovení pro vedení džihádu (například nezabíjet civilisty), jsou v rozporu s principem nenutit nikoho ve věci víry a ctít hodnotu života pocházejícího od Boha, porušují šariátský princip smlouvy mezi muslimským migrantem a hostitelskou nemuslimskou zemí a v neposlední řadě mezi většinu obětí terorismu patří samotní muslimové.

Takto shrnutá výzkumná zjištění zde budou interpretována zasazením do širšího společenského kontextu souvisejícího především s (de)privatizací náboženství, procesy znejišťování a reformulace národní identity, nastolováním mediální agendy a logikou fungování mediálního světa. V mezinárodním srovnání relativně sekulární a sekularizovaná česká společnost se nadále odpoutává od vazby na konkrétní křesťanské denominace a dogmata. Tenduje přitom k *privatizaci náboženství*, když nedůvěřuje tradičním církevním institucím, neočekává od nich řešení společenských problémů, a naopak si je přeje oddělit od politického i ekonomického života (Lužný – Navrátilová 2000). Jakkoliv tedy česká společnost nejeví zájem o organizovaná církevní náboženství vycházející z křesťanské tradice, vykazuje poměrně silnou alternativní religiozitu (víra v nadpřirozené a magické jevy, horoskopy, talismany či léčitele), což odkazuje na náboženskou detradicionalizaci a individualizaci (Hamplová 2008). Zdá se tedy snad oprávněné konstatovat, že je v České republice v souladu s tezí o privatizaci náboženství toto chápáno jako soukromá „volnočasová aktivita“ nebo jako „něco na doma“, co se ve veřejné sféře ostentativně nevystavuje na odiv, ale v maximálně možné míře se naopak zakrývá a zneviditelňuje. A zároveň je náboženství chápáno jako něco, co je přísně osobní až intimní záležitostí

jedince, do které ostatním nic není, a nejde tedy o nic, co by měli veřejně problematizovat, interpretovat, karikovat, soudit a zpochybňovat, či naopak v reakci na to vyzdvihovat, propagovat a obhajovat. Výsledkem tohoto společenského konsenzu podle názoru autora bylo respektování svobody vyznání i práva na soukromí. Konsenzus byl založen na postoji neptat se na náboženské vyznání druhých a druhým zase nic neříkat o náboženském vyznání svém.

Veřejným pranýřováním islámu i následnými pokusy o jeho obhajobu ze strany představitelů českých muslimů se toto změnilo. Téma islámu obecně a problematika práva šaría a džihádu zvláště se totiž podle názoru autorů muslimům zkraje 21. století vyvlastnilo a znárodnilo, když se ho chopili aktivisté, novináři a politici z řad většinové společnosti. Islám tak byl ze soukromé sféry, na kterou měli monopol v Česku nepočtení muslimové spolu s ještě nepočtenějším okruhem akademických specialistů, vtažen do sféry veřejné. Stal se tak kolektivním vlastnictvím všech, když se proměnil ve veřejné téma, ke kterému se může, a snad i má, každý kriticky vyjádřit a nejlépe ho i odsoudit. V české společnosti tak nedochází k deprivatizaci lokální křesťanské tradice, ale k deprivatizaci donedávna cizí tradice importované k nám imigranty a konvertity. Náboženský diskurz, náboženská morálka a náboženské argumenty se tak ocitají v centru veřejné debaty, nejsou to však muslimové a islamistická hnutí, ale příslušníci většinové společnosti, kteří náboženskou agendu nastolují a vrhají se přitom do případných interpretačních sporů o to, co znamená islám, džihád či právo šaría. Čeští jinověrci či dokonce bezvěrci tak interpretují náboženství, které chápou jako potenciálně ohrožující, nepřátelské a cizorodé. V extrémních případech se takto příslušníci jiných náboženských tradic uchylují k interpretaci cizího náboženství v kontextu pocitu urgentního fyzického i kulturního ohrožení plynoucího z okupace ze strany zahraniční armády, jejíž příslušníci se – byť třeba jen nominálně – k tomuto cizímu náboženství hlásí (Pape 2006). Česká majoritní společnost tak na cizí náboženskou tradici reaguje obdobně silně, jakoby čelila okupaci a s tím souvisejícímu ohrožení bezpečnosti a kulturní identity. Přitom se čeští jinověrci či dokonce bezvěrci svými interpretacemi, jež do veřejného prostoru nejsilněji vnášejí odpůrci islámu, paradoxně blíží islámu v pojetí militantních islamistů, přičemž se spolu s tím někdy i „rozpomínají“ na své židovsko-křesťanské kořeny (srov. Ostřanský 2016: 213–225). Pozitivní identita a pocit nadřazenosti majority se tak definuje vymežováním se vůči – ve veřejném prostoru konstruovanému – obrazu cizorodého, méněcenného a nepřátelského islámu: my jsme mírumilovní a svobodomyšlní v kontrastu s agresivním (*džihád*) a despotickým (*šaría*) islámem těch druhých, tedy

muslimů. Takto nastavené vymezení „my“ versus „oni“ však ponechává prostor pro to, zda bude zrychlenou sociální změnou – danou souběhem post-komunistické transformace a negativními dopady globalizace (včetně finanční a následné migrační krize) – znejistělá národní identita v kontrastu s tou islámskou definována jako křesťanská nebo sekulární. Zda se tedy i v dosud spíše sekulárním Česku prosadí náboženský nacionalismus, nebo se spíše upevní nějaká modifikovaná verze nacionalismu sekulárního ještě více nedůvěřivého k tradičním formám organizované religiozity (k oběma konceptům nacionalismu srov. Juergensmeyer 1993).

Naopak čeští muslimové neovlivňují nastolování této mediální agendy, nad veřejným diskurzem týkajícím se islámu v Česku ztratili kontrolu a zaujímají proto reaktivní či zcela pasivní *modus operandi*. Buď zkoušejí islám bránit a nabízet jeho kontra-interpretace, jako je tomu v případě představitelů organizovaných českých muslimů. A to skrze vlastní vstupy do veřejného prostoru a s cílem pověst islámu očistit a znovuzískat ztracený monopol na jeho interpretaci. Součástí této strategie je pak i poskytování veřejných vyjádření odsuzujících terorismus páchaný muslimy ve jménu islámu v zahraničí. Svými vstupy do veřejného prostoru se zapojují do polemik s českými bezvěrci či jinověrci a do probíhajících interpretačních bitev o to, co znamená islám, šaría, džihád a islámský terorismus. Prostor v médiích pak získávají, protože jejich odsudky terorismu z islámských pozic získávají ve vůči islámu silně nepřátelském kontextu zpravodajskou hodnotu: působí totiž najednou překvapivě a svěže, dávají prostor pro konflikt s kritiky islámu, umožňují dále rozvíjet příběh daného teroristického útoku a přispívají k celkové variabilitě zpravodajství. Jde ale o menšinu formálně organizovaných muslimů, jako jsou informanti tohoto výzkumu, případně o mladší generaci sebevědomých aktivistických muslimů vystupujících na sociálních sítích, jako je třeba Eman Ghalebová. Svou participací na veřejné debatě o tom, co znamená islám, islámské právo šaría, džihád a náboženský terorismus, ovšem dále přispívají k deprivatizaci islámu v Česku. K tomu ale kromě nich a protiislámských aktivistů přispívají i samotní islámští extremisté páchající teroristické útoky v zahraničí, což ostatně lze chápat jako extrémní formu deprivatizace či repolitizace islámu. Díky nim se problematika džihádu a islámského terorismu dostává do mediálního, veřejného i politického diskurzu, protože na jejich útoky reagují nastolováním příslušné mediální agendy jak kritici islámu, tak někteří muslimové. Avšak ostatní čeští muslimové se k veřejné dehonestaci své náboženské tradice nevyjadřují a zřejmě doufají, že se islám z mediální a politické agendy dříve či později opět vytratí a vrátí

se tak do sféry privátní. Pro oba tábory muslimů ale představuje česká verze deprivatizace islámu problém. Z původně *vnějšího nepřítel* se v očích majority stává *nepřítel vnitřní*, prohlubuje se propast mezi majoritou a dosud dobře integrovanou minoritou a tato polarizace hrozí vyústit v marginalizaci a sociální vylučování muslimů nebo v jejich autosegregaci. Podobně se zvyšuje i riziko radikalizaci mladé generace českých muslimů i jejich zapojování do činnosti teroristických skupin.

Karel Černý je sociolog se zájmem o problematiku Blízkého východu, působí na Fakultě humanitních studií v Praze. Zabývá se příčinami nestability blízkovýchodního regionu a také migrací a integrací obyvatel z tohoto regionu do západních společností. Napsal knihy *Velká blízkovýchodní nestabilita* (2018) a *Jezidé – komunita na útěku* (2016). Kromě toho editoval kolektivní monografie *Nad Evropou půlměsíc* (2015) a *Význam kmenové společnosti v 21. století* (spolu s Břetislavem Turečkem, 2015). Provedl terénní výzkumy v Egyptě, Tunisku, Iráku, Německu a Česku. V rámci Fulbrightova stipendia pobýval na Kalifornské univerzitě (2012–13) u profesora Marka Juergensmeyera, kde se zabýval americkými muslimy. Kontakt: karlos.cernoch@post.cz

Jiřina Stehlíková absolvovala bakalářské a magisterské studium na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Svou bakalářskou práci obhájenou v roce 2015 věnovala pojetí džihádu mezi představiteli českých muslimů. V současné době působí v soukromém sektoru.

Literatura

- Abbas, Tahir. 2012. „The Symbiotic Relationship between Islamophobia and Radicalisation.“ *Critical Studies on Terrorism* 5, 2012, 3: 345–358.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *Globalizace. Důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta.
- Beránek, Ondřej – Ostránský, Bronislav (eds.). 2016. *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia.
- Burešová, Zdenka – Sedláková, Renáta. 2016. „Obraz muslimů a islámu v českých médiích.“ Pp. 273–297 in Daniel Topinka (ed.): *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cincu, Adina-Elena. 2016. „The Roots of Violent Radicalisation of Young Muslims in the United Kingdom. Implications on the Future of British Multiculturalism.“ *Research and Science Today* 1, 2016, 1: 17–28.

- Hamplová, Hana. 2008. „Čemu Češi věří. Dimenze soudobé české religiozity.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 4: 703–723.
- Hásová, Veronika – Váně, Jan. 2017. „Metodologické přístupy při zkoumání islámu v České republice.“ Pp. 19–69 in Přemysl Rosůlek (ed.): *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*. Praha: Dokořán.
- Havlíček, Jakub. 2015. „Kritika islámu na českém internetu – možnosti interpretace. Případ facebookové stránky Islám v České republice nechceme.“ *Lidé města* 17, 2015, 3: 475–511.
- Hendl, Jan. 2008. *Kvalitativní výzkum*. Praha: Portál.
- Hrdina, Matouš. 2016. „Identita, aktivismus a nenávist. Nenávistné projevy proti migrantům na Facebooku v České republice v roce 2015.“ *Naše společnost* 14, 2016, 1: 38–47.
- Juergensmeyer, Mark. 1993. *The New Cold War. Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Kepel, Gilles. 1996. *Boží pomsta. Židé, křesťané a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Korečková, Jana – Lužný, Dušan. 2016. „Mediální kauzy spojené s islámem v českých tištěných denících (2011–2013).“ Pp. 244–270 in Daniel Topinka (ed.): *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal.
- Kunczik, Michael. 1995. *Základy masové komunikace*. Praha: Karolinum.
- Křížková, Markéta. 2007. „Neviditelná menšina: Analýza mediálního obrazu českých muslimů.“ Pp. 48–53 in Eliška Burgetová – Miloslava Černá (eds.): *Cizinci, našinci a média: mediální analýzy*. Praha: Multikulturní centrum.
- Kropáček, Luboš. 2012. „Náboženské pole muslimských přistěhovaleckých komunit.“ Pp. 127–146 in Miloš Havelka a kol.: *Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Lužný, Dušan. 1999. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, Dušan – Navrátilová, Jolana. 2001. „Náboženství a sekularizace v České republice.“ *Sociální studia* 2001, 6: 111–125.
- Magariño, García Sergio – Talavero, Cabrera Víctor. 2019. „A Sociological Approach to the Extremist Radicalization in Islam. The Need for Indicators.“ *International Journal of Intelligence and Security* 21, 2019, 1: 66–83.
- Mareš, Miloslav (ed.). 2015. *Ne islámu! Protiislámská politika v ČR*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- McCombs, Maxwell. 2009. *Agenda setting*. Praha: Portál.
- Nešpor, Zdeněk R. – Lužný, Dušan. 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Ostránský, Bronislav. 2016. „Islám a muslimové českými očima – dialog, nebo míjení?“ Pp. 14–56 in Ondřej Beránek – Bronislav Ostránský (eds.): *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia.
- Ostránský, Bronislav. 2017a. „Islám se vkrádá do našich obýváků. Namísto úvodu.“ Pp. 15–32 in Týž (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.

- Ostřanský, Bronislav. 2017b. „Islamofobie jako koncept i kolbiště.“ Pp. 33–104 in Týž (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.
- Pape, Robert. 2006. *Dying to Win. Strategic Logic of Suicide Terrorism*. Chicago: Chicago UP.
- Reifová, Irena. 2004. *Slovník mediální komunikace*. Praha: Portál.
- Said, Edward. 2006. *Orientalismus. Západní koncepce islámu*. Praha: Paseka.
- Sedláčková, Lucie. 2010. *Islám v médiích*. Liberec: Bor.
- Stulík, Ondřej. 2016. „Diskursivní analýza Národních listů: národ vs. islám a Laclauův populistický matrix.“ *Středoevropské politické studie* 18, 2016, 2–3: 223–252.
- Strauss, Anselm – Juliet Corbinová. 1999. *Základy kvalitativního výzkumu*. Brno: Podané ruce.
- Topinka, Daniel (ed.). 2006–07. *Integrační proces muslimů v České republice – Pilotní projekt. Výzkumná zpráva*. Ostrava: VeryVision.
- Topinka, Daniel. 2015. „Role religiozity a etnicity v procesu integrace muslimů-imigrantů do české společnosti.“ Pp. 24–63 in Karel Černý (ed.): *Nad Evropou půlměsíc I. Muslimové v Česku a západních společnostech*. Praha: Karolinum.
- Topinka, Daniel (ed.). 2016. *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal.
- Trampota, Tomáš. 2006. *Zpravodajství*. Praha: Portál.
- Van Dijk, Teun. 2000. „New(s) Racism: A Discourse Analytical Approach.“ Pp. 33–49 in Simone Cottle (ed.): *Ethnic Minorities and the Media*. Milton Keynes: Open University Press.
- Veldhuis, Tinka – Bakker, Edwin. 2009. „Muslims in the Netherlands. Tensions and Violent Conflict.“ MICROCON Policy Working Paper 6. Brighton: MICROCON.

KONTEXTY VÝSKUMU KULTÚRNO-KREATÍVNYCH CENTIER NA SLOVENSKU*

Tomáš Winkler

Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV Bratislava

Research Contexts of Cultural and Creative Centres in Slovakia

Abstract: Cultural and creative centres are a relatively new phenomenon in the urban environment of Slovakia. Local and state politicians, as well as experts, often automatically link their functioning with the popular urban development concept of creative cities, focusing on the fields of creative economy and creative industries and emphasizing the economic effect of these centres. My qualitative research of the cultural and creative centre Nová Cvernovka in Bratislava showed the thematic diversity of such places in Slovakia and their significant impact on the topics of urban social movements, civic activism, transactional activism, and eventization. Thus, cultural and creative centres are fertile ground (also) for qualitative research in the social sciences. For this reason, a more precise definition of the term and clarification of this scientific concept are needed. The aim of the presented empirical study is to contribute to the definition of cultural and creative centres in Slovakia and to draw attention to several possible areas of their impact on the urban and social environment.

Keywords: cultural and creative centre; creative cities; creative industries; urban social movements; transactional activism

* Štúdiá vznikla v rámci plnenia cieľov vedeckého projektu VEGA č. 2/0064/21 Proces eventizácie vo sviatkovej kultúre Slovenska v 21. storočí, ktorý sa rieši v Ústave etnológie a sociálnej antropológie SAV v Bratislave v rokoch 2021–24.

V poslednom desaťročí sa (aj) v mestskom prostredí na Slovensku môžeme stretnúť s miestami, ktoré združujú umelcov, kultúrnych a kreatívnych pracovníkov a mladých podnikateľov. Na ich pomenovanie používam v štúdií termín „kultúrne a kreatívne centrá“, čím vyjadrujem fakt, že sa tu zainteresovaní venujú svojej umeleckej, tvorivej, pracovnej a aktivistickej činnosti, spájajú sa do rôznych spoluprác a projektov a organizujú verejné podujatia. Kultúrno-kreatívne centrá sú na Slovensku miestom stretnutí, návštevy koncertov, výstav či diskusií a pôdou pre reflektovanie aktuálnych tém. V jazyku mnohých politikov a odborníkov však slovo „kreatívne“ v ich pomenovaní automaticky odkazuje na koncepty kreatívnej ekonomiky, kreatívneho priemyslu a kreatívnych miest. Tie sa stali populárnymi vo verejných politikách rozvoja miest po celom svete a sú aplikované aj na kultúrne a kreatívne centrá na Slovensku. Do popredia sa preto vo verejných politikách dostáva ekonomický potenciál týchto centier.

Kultúrno-kreatívne centrá tvoria aktuálnu tému s presahom do viacerých javov mestského života, napr. do kultúry, kreatívneho priemyslu a občianskej spoločnosti. Ak chceme pochopiť celkové fungovanie týchto miest v kontexte slovenských podmienok a ich vplyv na mestá, je potrebný komplexný pohľad na ne. Je to užitočné z hľadiska vedeckého poznania i praxe – napríklad pre efektívne nastavenie ich finančnej podpory, či pre celkové zlepšenie podmienok ich fungovania. Cieľom štúdie je na príklade dlhodobého výskumu bratislavského kultúrno-kreatívneho centra Nová Cvernovka prispieť k jasnejšiemu vymedzeniu kultúrno-kreatívnych centier v slovenských lokálnych podmienkach a k precizovaniu vedeckého uchopenia tohto fenoménu. Štúdiu možno chápať ako „kompas“ ukazujúci možné smerovania výskumu kultúrno-kreatívnych centier na Slovensku. Hoci svoj výskum zaraďujem do urbánnej etnológie, kultúrno-kreatívne centrá ponúkajú na Slovensku úrodnú pôdu aj pre výskum ďalších vedných odborov.¹ V štúdií sa sústreďujem na ich výskum v kontexte spoločenských vied. To však neznamená, že spoločenský (príp. aj kultúrny a umelecký) prínos týchto miest má prevažovať nad ich ekonomickým prínosom. Tvrdím skôr, že v súčasných verejných politikách dominujúci ekonomický pohľad na kultúrne a kreatívne centrá, s dôrazom na sféry kreatívnej ekonomiky a kreatívneho priemyslu, nie je plne kompatibilný s aktuálnou realitou týchto centier na Slovensku.

¹ Najmä pre sociálnu antropológiu, sociológiu, kulturologiu, humánnu geografiu, ekonómiu a urbanistiku.

Kultúrne a kreatívne centrá na Slovensku – pojem a jeho reálny obsah

Ústrednou témou štúdie sú kultúrno-kreatívne centrá. Na úvod treba objasniť, prečo som sa rozhodol pre tento termín a ako ho definujem. V odbornej literatúre sa totiž môžeme stretnúť s rôznymi pomenovaniami pre tieto miesta – napríklad kreatívny klaster (*creative cluster*: Evans 2009; Kind – Meier zu Köcker 2012), kreatívne centrum (*creative center*, *creative hub*: Matheson – Easson 2015; Virani 2015) či kreatívny inkubátor (*creative incubator*: Franco – Haase 2018). Uvedené názvy často odkazujú na prevládajúce funkcie týchto centier. Ako v nasledujúcich kapitolách ukážem, náplň ich činnosti môže byť v slovenských podmienkach rôznorodá. Preto som sa rozhodol používať širší a univerzálnejší termín – kultúrne a kreatívne centrá. Jeho výhodou je, že okrem kreatívneho sektoru združuje aj oblasti kultúry a umenia, čo je pre fungovanie týchto centier na Slovensku dôležité. Vychádzam pri tom z rozdelenia Graeme Evansa (2009), ktorý rozlišuje medzi kultúrnymi a kreatívnymi štvrtkami. Kultúrne štvrte sa zameriavajú na miestny rozvoj, ochranu a podporu identity a miestnu neziskovú kultúru, kým kreatívne štvrte sú viac zacielené na podnikanie a inovácie. V slovenskom kontexte teda kultúrne a kreatívne centrá definujem ako miesta, ktoré združujú ľudí pracujúcich v kultúrnom a kreatívnom sektore (najmä umelcov, kultúrnych pracovníkov a začínajúcich podnikateľov), občianskych aktivistov a neziskové organizácie. Na Slovensku je pre tieto centrá časté spájanie ľudí do rôznych druhov spoluprác v rámci umenia, kultúry, podnikania a občianskeho aktivizmu a vytváranie verejného kultúrneho, umeleckého alebo vzdelávacieho programu.

V slovenských podmienkach sa používa aj ekvivalent „nezávislé kultúrne centrá“. Toto pomenovanie odkazuje na skutočnosť, že tieto centrá u nás vznikajú zvyčajne „zdola“, často v opustených a nevyužívaných budovách vo vlastníctve miest alebo samosprávnych krajov a zaraďujú sa do sféry tzv. nezávislej a nezriaďovanej kultúry. Miera nezávislosti týchto iniciatív je však otázna a ťažko definovateľná, keďže ich existencia závisí aj od formalizovaných štruktúr financovania a býva prítomná aj spolupráca s magistrátmi miest či vedením samosprávnych krajov. Môžeme to vidieť aj na príklade Novej Cvernovky, ktorá vznikla organicky v priestoroch bývalej cverbovej továrne a pri jej vynútenom presťahovaní bolo kľúčové partnerstvo s Bratislavským samosprávnym krajom. Existujúce verejné politiky podpory kultúrno-kreatívnych centier na Slovensku sú prevažne zamerané na ich cielené zakladanie, s dôrazom na ekonomický prínos týchto centier.

Ich fungovanie sa tak spája s konceptmi kreatívnej ekonomiky, kreatívneho priemyslu a kreatívnych miest, a to z dôvodu, že zvyčajne ide o programy napojené na európske štruktúry. Toho príkladom je i eurofondová výzva prostredkovaná Ministerstvom kultúry Slovenskej republiky,² ktorá má (okrem iného) za cieľ „rozvoj kreatívneho talentu, jeho podnikateľského ducha a podporu netechnologických inovácií s použitím informačných technológií“, a to najmä pomocou zakladania kreatívnych centier. Kreatívne centrá Ministerstvo kultúry SR definuje ako miesta zamerané na rozmach kultúrneho a kreatívneho priemyslu v regióne (MK SR – MH SR 2019: 3). Eurofondové finančné prostriedky majú slúžiť aj na rekonštrukciu budov, ktorých časť je už v súčasnosti využívaná umelcami a kreatívcami. To však môže ohroziť budúce fungovanie týchto komunít.³

Poukázaním na nekompatibilitu verejných politík s reálnym fungovaním kultúrno-kreatívnych centier na Slovensku netvrdím, že Ministerstvo kultúry SR (a ďalšie ministerstvá zaoberajúce sa touto agendou) majú začať financovať a zriaďovať nezávislú kultúru, ku ktorej sa väčšina existujúcich centier na Slovensku hlási. Táto vrstva kultúry sa totiž snaží byť zo svojej podstaty nezávislá a apolitická. Kultúrno-kreatívne centrá vznikajúce „zdola“ však ukazujú model, akým spôsobom môžu takéto centrá v slovenských podmienkach fungovať a prinášať nielen ekonomický prínos. To môže byť inšpiráciou aj pre ministerstvá a ich verejnú politiku. Pre prežitie „nezávislých“ kultúrno-kreatívnych centier na Slovensku je zároveň dôležitá aj spolupráca s územnými samosprávami a vhodné legislatívne a ekonomické nastavenia v sektore kultúry. Pre ich dosiahnutie sú potrebné vzájomná dôvera medzi politickými štruktúrami a nezávislou kultúrou a väčšie povedomie o fungovaní nezávislej kultúry a súčasných kultúrno-kreatívnych centier. K tým môže prispieť, ak sa tejto problematike bude venovať viac vedeckej pozornosti.

² *Integrovaný regionálny operačný program, prioritná os 3 – Mobilizácia kreatívneho potenciálu v regiónoch*. Tento program je spolufinancovaný Európskou úniou z Európskeho fondu regionálneho rozvoja a zo štátneho rozpočtu Slovenskej republiky. Sprostredkovateľským orgánom programu je Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky. Príkladmi aplikovania „kreatívnych“ konceptov na verejnú politiku a schémy podpory cieľového zakladania kultúrno-kreatívnych centier na Slovensku sú aj: *Výzva na zakladanie kreatívnych centier (centralizovaná podpora) a podpora dopytu po kreatívnej tvorbe (emerging talents)* (MK SR, 2019) a *Model centralizovanej podpory (Ilustratívny model fungovania kreatívnych centier v rámci PO3 IROP)* (MK SR – MH SR, 2019).

³ Ako príklad môžeme spomenúť Košice, kde plánovaná rekonštrukcia areálu bývalej tabakovej továrne s účelom otvorenia kreatívneho centra ohrozuje tu sídliace ateliéry. Umelci a kreatívni pracovníci sa boja napríklad nejasných kritérií výberu nových nájomníkov centra či zvýšenia ceny prenájmu. Viac na: <https://dennikn.sk/2280051/v-kosiciach-do-dvoch-rokov-vyrastie-kreativne-centrum-za-18-milionov-len-aby-to-nevytlacilo-tych-ktori-tvorja-kulturu-varuju-umelci> [cit. 2021-02-25].

Nazeranie na kultúrno-kreatívne centrá optikou kreativity (koncepty kreatívneho priemyslu, kreatívnych miest a ich kritika)

Sústredovanie sa verejných politík na ekonomický prínos kultúrno-kreatívnych centier na Slovensku je dôsledkom celosvetového trendu. Ten vychádza z teórie národnej a miestnej konkurencieschopnosti v kontexte globálnej ekonomiky, ktorú predstavil americký ekonóm Michael E. Porter (1990). Porter vyvinul koncept priemyselného klastra a videl v ňom nový spôsob nazerania na medzinárodné, štátne, regionálne a mestské ekonomiky. Klastre sú geografické koncentrácie vzájomne prepojených spoločností, špecializovaných dodávateľov, poskytovateľov služieb, spoločností v príbuzných odvetviach a pridružených inštitúcií v konkrétnej oblasti, ktoré súťažia, ale aj spolupracujú (Porter 1990). Deindustrializácia v krajinách západnej Európy a v USA v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch 20. storočia spôsobila okrem hospodárskej reštrukturalizácie aj premenu mestských regiónov, v ktorých sa objavilo množstvo rozsiahlych priestorov. Podobný proces prebehol aj v strednej a východnej Európe po páde socializmu. Mnohé ekonomické a sociálne skupiny hľadali pre svoje aktivity priaznivé prostredie v tunajších mestách. Boli medzi nimi aj umelci, kreatívni ľudia a kultúrni aktivisti (Jocić 2020). Historicky sa kreatívne klastre vyvíjali v spočiatku neformálne – umelci našli lacnejší priestor na založenie ateliérov, často práve v bývalých industriálnych budovách. Takéto klastre a centrá sa v poslednom desaťročí presunuli od spontánneho organického vývoja k plánovanému procesu, ktorý je riadený politickými programami pre hospodársku a kultúrnu prosperitu (Marková 2014: 45). Základy týchto programov tvoria najmä koncepty kreatívnej ekonomiky, kreatívneho priemyslu a kreatívnych miest.

Kreativita sa v kontexte rozvoja miest začala využívať v deväťdesiatych rokoch 20. storočia vo Veľkej Británii a v USA. Vznik spomenutých konceptov podnietil New Labour režim vo Veľkej Británii (1997–2010), počas ktorého sa kultúra a kreativita tlačili do popredia uvažovania tamojšej vlády o znalostnej ekonomike a regenerácii miest. V USA sa kultúra a tvorivosť stali významnými pri pokusoch o revitalizáciu rozpadajúcich sa bývalých industriálnych mestských komunít od deväťdesiatych rokov 20. storočia. Odborníci a politici sa v tejto snahe opierali najmä o diela teoretikov – Richarda Floridu (2002, 2005) a Charlesa Landryho (2000). Predstavy o konceptualizácii kultúry a tvorivosti boli teda v počiatku historicky a geograficky špecifické, no postupne sa stali globálne mobilnými a ovplyvňujúcimi mestské politiky po celom svete, a to

najmä vo forme konceptu tzv. kreatívnych miest (Borén – Young 2016). Tento prístup vidí hlavné zdroje mestského rozvoja a riešenia mestských problémov v kreatívnej ekonomike v zručnosti a v znalostiach jednotlivcov. Pre prilákanie týchto osôb navrhuje podporovať kultúru a umenie a vytvárať tolerantné prostredie a rôznorodé zamestnania. Kreatívne mesto má charakterizovať adekvátna verejná politika, ktorá umožní spoločné fungovanie a spoluprácu mestskej kultúry, médií, zábavného priemyslu a vzdelávania. Dôraz je kladený aj na imidž mesta a na spoluprácu aktérov – lokálnych verejných činiteľov, podnikateľov, občianskych aktivistov a dobrovoľníkov (Zlatá 2018: 31).

Hlavné tézy kreatívnych miest sú založené na koncepte kreatívnej ekonomiky. Ten definujem ako spoločenstvo, kde významnú rolu hrá kreatívna pracovná sila a kreatívne firmy vytvárajúce zoskupenia a komunity. Je výsledkom prechodu od priemyselného hospodárstva k ekonomike znalostnej. Základ kreatívnej ekonomiky tvorí kreatívny priemysel, do ktorého sa zvyčajne zaraďujú mediálny priemysel, film, hudobný priemysel, počítačové hry, výskum a kultúrny priemysel. S ich rozvojom sa postupne vyvinula nová forma pracovnej triedy, ktorá nesie názov kreatívna trieda (Kloudová 2010).

Tieto idey (a spôsoby ich aplikovania do praxe) sú často terčom kritiky zo strany odborníkov a vedcov. Ich slabým miestom je napríklad absencia jasných teoretických definícií pojmov a nejasná hranica medzi termínmi „kultúrny“ a „kreatívny“. Tvorivosť v oblasti kultúry sa totiž líši od iných druhov kreativity a jej dôležitosť presahuje hranice znalostnej ekonomiky. Súčasný populárny spôsob nazerania na kultúrny sektor ako na súčasť širšej kreatívnej ekonomiky ho však zaraďuje do ekonomickej agendy (Galloway – Dunlop 2007: 28–29). Spomínanú nejasnosť hraníc môžeme vidieť aj na príklade Slovenskej republiky, kde agenda kreatívneho priemyslu patrí do pôsobnosti Ministerstva kultúry SR i Ministerstva hospodárstva SR. Súčinnosť týchto dvoch sektorov však môže viesť k spomaľovaniu procesov a k nejednoznačnosti zámerov, ktoré má podpora kreatívneho priemyslu dosiahnuť. Ciele kultúry a hospodárstva totiž nie sú plne kompatibilné a mechanizmy platné v ekonomike nemusia byť použiteľné v kultúre a naopak (Rehák 2014: 601).

Kritizovaná je aj idealizácia týchto konceptov. Jej dôsledkom je časté nekritické preberanie ich základných téz bez výskumu lokálnych špecifik na úrovni štátov, regiónov či miest. Súvisí to s popularitou týchto myšlienok. Väčšie mestá po celom svete sa aktívne zúčastňujú na trende označovania miest za kreatívne. Vidia v tom spôsob, ako prilákať investície v globálnej ekonomike a v medzimestskej konkurencii. Koncept kreatívnych miest sa spája aj s organizáciou a propagáciou veľkých

podujatí a s využívaním kultúrneho kapitálu na ekonomické účely (Jacobsson 2015: 12). To však môže mať aj negatívne dôsledky, ako napríklad sanáciu mestského priestoru pre účely konzumerizmu a cestovného ruchu (Mayer 2013: 9).

Popularitu a šírenie myšlienok kreatívnych miest môžeme sledovať aj v postsocialistických krajinách strednej a východnej Európy. Konceptualizácie využitia kultúry a tvorivosti v rozvoji miest sa časovo prekrývali s koncom štátneho socializmu v krajinách strednej a východnej Európy (1989) a v Sovietskom zväze (1991). Koncept kreatívnych miest ponúkal atraktívne politické riešenia mestám, ktoré sa museli vysporiadať s postsocialistickou transformáciou. Tieto stratégie mali dôležitú symbolickú hodnotu, pretože reprezentovali inovatívnu rozvojovú politiku miest v západnej Európe. Šíreniu téz kreatívnych miest napomohlo aj rozširovanie Európskej únie, vplyv západných konzultantov a globálnych inštitúcií (napr. Sieť kreatívnych miest UNESCO, ktorá bola založená v roku 2004) a európske medzimestské súťaže zamerané na využitie kultúry (napr. Európske hlavné mesto kultúry) (Borén – Young 2016).

Importovanie konceptu kreatívnych miest sa však dialo (a deje) s relatívne malým rozvíjaním a prepracovaním teórie s ohľadom na špecifiká postsocialistického prostredia. Myšlienka kreatívnych miest je stále pomerne nová a využiteľnosť a efektívnosť mnohých pridružených téz zatiaľ nie sú v dostatočnej miere overené. Kauzality konceptu sa stále testujú a ich zovšeobecniteľnosť je zatiaľ otázná (Romein – Trip 2012: 27). Namiesto toho, aby tvorcovia politik vychádzali z jedného všeobecného typu kreatívneho mesta, by mali urobiť všetko pre rozvoj osobitých a lokálne zabudovaných kreatívnych odvetví, ktoré odrážajú silné stránky daného regiónu či mesta (Bontje et al. 2011: 99).

V overovaní, precizovaní a v efektívnom aplikovaní ideí kreatívnych miest je dôležitá (aj) úloha vedcov a akademikov. Aj v mnohých vedeckých výskumoch si môžeme všimnúť dôraz na ekonomický efekt ľudskej tvorivosti, napríklad vo forme jeho „merania“ na globálnej, národnej alebo lokálnej úrovni.⁴ Deje sa to zvyčajne zadefinovaním konkrétnych indikátorov a využívaním štatistických metód. Štatistické nástroje používané k podchytieniu a vyhodnoteniu výkonnosti jednotlivých odvetví ekonomiky však nemusia byť vhodné na vyjadrenie činnosti kreatívneho sektoru. Tieto štatistické kategórie, používané na národnej alebo európskej úrovni, sú často príliš široké, takže zhromaždené údaje nie sú porovnateľné (Kloudová 2009: 251).

⁴ Pozri napríklad: Boix et al. 2011; Martin et al. 2015; Kind – Meier zu Köcker 2012; Hudec – Klasová 2016.

Okolnosti, metodológia a lokalita výskumu

Štúdia vychádza zo zistení dizertačného výskumu kultúrno-kreatívneho centra Nová Cvernovka v Bratislave, ktorý prebiehal v rokoch 2017–19. Zameriaval sa na minulé a súčasné fungovanie tohto centra, s dôrazom na oblasť občianskeho (a v užšom zmysle transakčného) aktivizmu. Občiansky aktivizmus definujem ako sériu krokov, ktorých cieľom je určitá sociálna, kultúrna, politická, ekonomická alebo environmentálna zmena. Tieto kroky môžu byť vykonávané jednotlivcami, skupinami alebo hnutiami (Bitušíková 2015a: s. 330). Najmä v postsocialistických krajinách je dôležité skúmať občiansky aktivizmus v širšom zmysle, nielen s dôrazom na organizované formy. Pre tento región sú charakteristické každodenné drobné činy jednotlivcov, ktoré sú prvými krokmi k aktivizmu, no nemusia viesť k verejne viditeľnej kolektívnej činnosti. Tento príklon k individualizmu je podporený i politickou dezilúziou a zakorenenou tendenciou k antikolektivismu, čo je jedným z odkazov socialistickej skúsenosti obyvateľov (Jacobsson – Korolczuk 2019). Pod občianskym aktivizmom som preto nesledoval vo výskume len kolektívne, organizované a formálne aktivity, ale aj iniciatívy a druhy participácie súvisiace s každodenným životom ľudí, ktorí nemusia zákonite považovať samých seba za občianskych aktivistov. V kontexte môjho výskumu v Novej Cvernovke ide napríklad o vzdelávanie verejnosti, otváranie nových tém a konceptov, ktoré nie sú zatiaľ v slovenských podmienkach príliš rozšírené, snahu o zjednodušovanie legislatívnych procesov, zlepšovanie stavu verejného priestoru a vyjadrovanie sa k spoločenským a politickým témam.

Teoretický základ analýzy získaných dát tvorili publikácie zamerané na problematiku mestských sociálnych hnutí a občianskeho aktivizmu v postsocialistickom kontexte strednej a východnej Európy (Jacobsson 2015; Jacobsson – Korolczuk 2019; Bitušíková 2015a, 2015b; Císař 2013) a teoretický koncept transakčného aktivizmu (Petrova – Tarrow 2007; Císař – Navrátil 2010; Diviák – Mazák 2017). Prvou metódou výskumu boli pološtruktúrované rozhovory s ľuďmi pôsobiacimi v Novej Cvernovke – členmi Nadácie Cvernovka a nájomníkmi ateliérov. Celkový počet respondentov bol devätnásť. Pre dlhodobú povahu výskumu boli mimoriadne dôležité opakované rozhovory, vďaka ktorým bolo možné zachytiť organický vývoj fungovania Novej Cvernovky. Ďalšou metódou výskumu bolo štúdium a textová analýza mediálnych výstupov, oficiálnych dokumentov a informácií dostupných na internete. Tie dotvárali obraz o celkovom príbehu a fungovaní Cvernovky a o aktivitách centra vo sfére občianskeho aktivizmu. Mediálne výstupy a správy boli relevantné nielen ako

reflexia súčasnosti, ale aj pre skúmanie vzniku a fungovania Novej Cvernovky v období pred začatím terénneho výskumu, čiže v rokoch 2006–17. Počas výskumu som vykonával i zúčastnené pozorovania, ktoré prebiehali v priestoroch alebo v okolitom areáli Novej Cvernovky. Pozorovaný bol samotný chod Novej Cvernovky a v nej prebiehajúce verejné podujatia. Analýza výskumného materiálu prebiehala formou obsahovej analýzy.

Pre potreby predloženej štúdie je dôležité predstaviť v stručnosti aj prehistóriu mojej výskumnej lokality. Nová Cvernovka pôvodne fungovala pod zaužívaným názvom „Cvernovka“ v priestoroch bývalej cvernovskej továrne v Bratislave. Jej začiatky siahajú do roku 2006. Vtedajší majiteľ areálu ponúkol tieto industriálne priestory na prenájom za pomerne nízke ceny, v čoho dôsledku ich začali využívať umelci a kreatívni pracovníci. Cvernovka teda vznikla neformálne a „zdola“, a hoci sa jej fungovanie odvtedy sprofesionalizovalo a zinštitucionalizovalo, stále ho charakterizuje príklon k hodnotám slobody, otvorenosti, diverzity a udržateľnosti.

V roku 2015 sa stal novým majiteľom areálu developer, ktorý tu plánoval v súčasnosti prebiehajúcu výstavbu rezidenčnej a kancelárskej zóny. V decembri 2015 bola založená Nadácia Cvernovka, s cieľom zjednodušiť a zefektívniť proces rokovania s novým majiteľom. K dohode napokon nedošlo, no vďaka vzniknutému partnerstvu Nadácie Cvernovka s Bratislavským samosprávnym krajom sa podarilo presťahovať toto spoločenstvo do opusteného areálu bývalej Strednej priemyselnej školy chemickej na Račianskej ulici, kde od roku 2016 funguje pod názvom Nová Cvernovka. Dnes ju tvorí viac ako 120 ateliérov, prevádzok a kancelárií, v ktorých pôsobia približne 450 umelcov, kreatívnych pracovníkov, začínajúcich podnikateľov a občianskych aktivistov. V súčasnosti je Nová Cvernovka populárnym bodom na kultúrnej mape Bratislavy. Bohatý a tematicky rôznorodý verejný program kultúrno-kreatívneho centra tvoria umelecké festivaly, koncerty, výstavy, diskusie, prednášky a workshopy. Správcom kultúrno-kreatívneho centra je Nadácia Cvernovka, ktorá sa zapája aj do rôznych foriem občianskeho aktivizmu a vyjadruje sa k aktuálnym spoločenským a politickým témam.

Kontexty výskumu kultúrno-kreatívnych centier na Slovensku

Pre upresňovanie a aplikovanie téz „kreatívnych“ konceptov je dôležité poznať urbánne procesy, sféry kultúry a umenia, ako i spôsob fungovania umeleckých a kreatívnych spoločenstiev v lokálnom kontexte. Jedným zo zatiaľ málo

prebádaných problematík u nás je aj oblasť kultúrno-kreatívnych centier. Je preto na mieste otázka, aké konkrétne funkcie a prebiehajúce aktivity môžeme nájsť v týchto centrách? Zahraničná odborná literatúra (napr. Matheson – Easson 2015; Virani 2015) nazerá na funkcie týchto miest najmä optikou kreatívneho priemyslu. Medzi základné zložky fungovania kultúrno-kreatívnych centier zaraďuje coworking a podnikateľské inkubátory či štúdiá, ktoré nájdeme aj v Novej Cvernovke. Coworking sa zameriava na poskytovanie pracovného zázemia, často aj vo forme tzv. open space, kde v jednej miestnosti pôsobí viac jednotlivcov a malých tímov. Podnikateľské inkubátory ponúkajú ciele služby a podporu pre urýchlenie rastu, finančnej a prevádzkovej stability začínajúcich podnikateľov a firiem (tzv. start-upov), a to s dôrazom na aglomeráciu znalostí, spoločné využívanie zdrojov, inovatívnosť a konkurencieschopnosť (Ayatse et al. 2017). Na podobnom princípe sú založené i štúdiá a ateliéry, ktoré sa však sústreďujú najmä na umeleckú tvorbu. V priestoroch Novej Cvernovky okrem toho sídli aj viaceré iniciatívy občianskeho aktivizmu. Priestorová blízkosť umelcov, kreatívnych pracovníkov, mladých podnikateľov a občianskych aktivistov napomáha vzniku spoluprác, spoločných projektov, a ako neskôr uvidíme, aj transakčného aktivizmu. Táto rôznorodosť funkcií ukazuje, že vedecké výskumy s fókusom na jednotlivé prípadové štúdie sú potrebné pre efektívne vytváranie verejných politík podpory a financovania kreatívneho priemyslu a kultúrno-kreatívnych centier. Ich cieľom by malo byť prispôbenie týchto centier skutočným potrebám ľudí z kultúry, umenia a kreatívneho priemyslu a nadväznosť na už zabehnuté aktivity. Verejné politiky by mali reflektovať aj skutočnosť, že časť tu prebiehajúcich činností neprináša priamy a okamžitý ekonomický efekt. Príkladom je organizovanie verejných kultúrnych či vzdelávacích podujatí, ktoré majú dôležitú úlohu pri prezentovaní (a prípadnom následnom predaji) umeleckých diel či pri šírení informácií, poznatkov a know-how.

Napriek početným spoluprácam nemožno na osadenstvo nájomníkov tohto centra nazeráť ako na jednoliatu a nekritickú skupinu ľudí. Aj samotnú Novú Cvernovku vnímajú nájomníci rôznymi spôsobmi. V činnosti niektorých prevažuje oblasť občianskeho aktivizmu, u iných je dôraz na umeleckú tvorbu. A kým pre niekoho je toto centrum skôr pracovným miestom, mnohí ľudia vo svojich ateliéroch v prípade potreby aj prespávajú. Odlišnosti sú aj v názoroch niektorých ľudí na mieru participácie nájomníkov na rozhodovacích procesoch a na vnútornom živote Novej Cvernovky. Pre fungovanie tohto kultúrno-kreatívneho centra bolo preto dôležité nastaviť vnútorné procesy (spolu)rozhodovania a informovania nájomníkov zo strany Nadácie Cvernovka a riešenie

každodenných problémov „spolužitia“ tu pôsobiacich ľudí. Najmä väčšie kultúrno-kreatívne centrá, združujúce aj stálych nájomníkov a disponujúce istou organizačnou štruktúrou, môžu byť preto podnetným prostredím i pre výskumy organizačnej antropológie, sociológie či organizačnej psychológie.

Pri skúmaní kultúrnych a kreatívnych centier nemožno ignorovať ani tému ich vplyvu na mestské prostredie. V prípade Novej Cvernovky sú dôležité i nové služby, ktoré prináša do tejto časti mesta. Jej okolie tvoria prevažne rezidenčné štvrte Biely Kríž a Krasňany, tvorené staršími rodinnými a obytnými domami, a priemyselná oblasť bývalého chemického podniku Istrochem. Je tu však prítomná aj intenzívna výstavba nového rezidenčného bývania. Okolité štvrte teda na jednej strane ustávajú vo svojej výrobnjej a priemyselnej funkcii, na druhej strane sa menia na obytnú oblasť so zvyšujúcim sa počtom obyvateľov. V roku 2017 vykonaný participatívny socio-ekonomický audit okolitého územia ukázal, že v tejto oblasti absentovalo kultúrne vybavenie a za kultúrou a vzdelávaním museli obyvatelia dochádzať do iných častí Bratislavy. Okolité územie navyše poskytovalo minimálne možnosti na športovanie a relaxáciu a absentovali tu aj denné nákupné možnosti, gastronómické služby a verejné zdravotnícke zariadenia (Sidorová 2017: 34–36). Nová Cvernovka priniesla do týchto štvrtí niektoré z absentujúcich funkcií. Ide o kultúrny, umelecký a vzdelávací program; gastronómické služby; predajňu ponúkajúcu výtvary slovenských umelcov a dizajnérov (najmä oblečenie, hudbu, knihy a výtvarné umenie); predajňu oblečenia a módných doplnkov prevažne z použitých materiálov a lokálnych zdrojov a verejnú knižnicu mestskej časti Nové Mesto. Vonkajší areál centra ponúka aj malé detské ihrisko a posedenie s pódium, využívané v letnom období aj na kultúrny a spoločenský program. V súčasnosti je v realizácii aj projekt premeny okolitého areálu Novej Cvernovky na nový verejný park.

Činnosť Novej Cvernovky prináša prínos aj v celomestskom kontexte. Tak ako verejný program, aj služby ponúkané Novou Cvernovkou reflektujú hodnoty environmentálnej udržateľnosti, preferovania lokálnych produktov, umenia a inovatívnych prístupov. Tie lákajú najmä mladších obyvateľov so vzťahom k týmto hodnotám z celej Bratislavy. Celomestský presah má aj kultúrno-umelecký a vzdelávací program, ktoré charakterizuje rôznorodosť zastúpených tém a umeleckých a hudobných žánrov. Pritiahnutím niektorých funkcií do okrajových štvrtí s cieľom ich oživenia tak do istej miery dochádza k decentralizácii mesta, čo je aj jedným z deklarovaných cieľov Nadácie Cvernovka. Dlhodobým dôsledkom takejto decentralizácie mesta môže byť proces džentifikácie. Ide o ekonomický a sociálny proces, v rámci ktorého privátny kapitál, individuálni

vlastníci a nájomníci reinvestujú prostriedky do zanedbanejších mestských štvrtí revitalizáciou bytového fondu a výstavbou nových bytových jednotiek. Džentifikácia je graduálny proces, prebiehajúci v jednom bloku a postupne meniaci lokálne komerčné a rezidenčné prostredie vytláčaním pôvodných obyvateľov neschopných dovoliť si život v týchto štvrtiach s rastúcimi nájmami, daňami z nehnuteľnosti či novými podnikmi zameranými na bohatšiu klientelu (Pérez 2004: 139). Z toho prameniari odsun obyvateľstva sa zaraďuje medzi negatíva džentifikácie, tento proces však môže priniesť aj pozitívne zmeny, ako napríklad zníženie sadzieb trestnej činnosti a zvýšenú ekonomickú aktivitu v danej časti mesta (Rochovská – Ondoš – Miláčková 2013: 136–137). Nová Cvernovka sídli na svojom súčasnom mieste štvrtý rok a hoci sa za ten čas stala dôležitým kultúrnym a spoločenským centrom, stále je to pomerne krátka doba v kontexte sledovania procesov džentifikácie. Prebiehajúca rezidenčná výstavba, dobrá dopravná dostupnosť z centra mesta vďaka električkovej trati a prítomnosť nevyužitých pozemkov v podobe bývalých priemyselných areálov však naznačujú, že v budúcnosti môže ísť o dôležité transformačné územie Bratislavy.

Keďže pre činnosť kultúrno-kreatívnych centier na Slovensku je typické organizovanie verejných podujatí rôzneho druhu, pri ich výskume sú aplikovateľné i koncepty eventizácie a festivalizácie. Prvý menovaný odkazuje na *event*, čiže na plánovitú tematickú udalosť, ktorá ponúka ľuďom zábavu, pocit jedinečnosti, nekaždodennosti a zážitku aspoň dočasnej spolupatričnosti (Gebhardt 2000: 18 cit. in Popelková 2019: 278). Proces eventizácie je obzvlášť prítomný v súčasnom mestskom prostredí. Mesto už totiž nie je len kulisou mestských podujatí, ale postupne sa stalo kľúčovou súčasťou ich spotreby (Richards – Palmer 2010). Pre Novú Cvernovku je charakteristické i (spolu)organizovanie festivalov.⁵ Najväčším podujatím centra je každoročný *1. MÁJ – Deň otvorených ateliérov*, ktorý z pôvodne menšieho komunitného podujatia postupne vyrástol na populárny multižánrový festival celomestského významu s dennou návštevnosťou približne 9000 ľudí. Fenomén festivalizácie patrí k spoločným determinantom súčasného sviatkovania. Rôzne druhy umenia či voľnočasových aktivít si prepožičiavajú model festivalu, aby sa lepšie presadili v spleti konkurenčných ponúk. V kontexte turizmu je festivalizácia účinným spôsobom pripísania znaku miestu a dôležitým urbánnym rituálom, ktorého potenciálom je zatraktívnenie

⁵ Príkladmi festivalov Novej Cvernovky sú literárny festival *Autoriáda*, hudobný festival *Sharpe* či festival súčasného umenia a udržateľnosti s názvom *Festival Nasuti*.

živého priestoru a koncentrovanie diverzity (Darulová 2017: 11). Kultúrne podujatia sa teda stali ústrednou súčasťou procesov mestského rozvoja a revitalizácie, tak ako aj kultúrna produkcia sa stáva dôležitým prvkom mestskej ekonomiky (Richards – Palmer 2010).

Kultúrno-kreatívne centrum ako dejisko občianskeho aktivizmu

Vplyv Novej Cvernovky na mestské prostredie nie je prítomný len v podobe ponúkaných služieb a funkcií či organizovania verejných podujatí. Pozorovateľný je aj spoločenský prínos tohto kultúrno-kreatívneho centra. Ten je dôsledkom širokej škály občianskeho aktivizmu, ktorý tu prebieha, respektíve do ktorého sa Nová Cvernovka zapája. Na základe svojho výskumu som identifikoval 5 základných typov občianskeho aktivizmu spojených s fungovaním Novej Cvernovky.

Prvým je mobilizácia verejnosti zo strany Cvernovky. Patria sem (1.) reakcie obyvateľov na udalosti spojené s Cvernovkou (najmä na zbúranie niektorých objektov areálu v roku 2012) a (2.) vedomá mobilizácia ľudí zo strany Cvernovky (crowdfundingové kampane, organizovanie brigád pri rekonštrukcii a participatívne plánovania budúcej podoby centra). Podľa švédskej sociologičky Kerstin Jacobssonovej (2015) je tento druh mestskej participácie „zdola“ typický pre región strednej a východnej Európy a bol dlho ignorovaný pri výskumoch občianskeho aktivizmu. Mobilizácia občanov sa často dotýka tém privatizácie a komodifikácie priestoru miest a ochrany kultúrneho dedičstva, ktoré sa spájajú i s celkovým príbehom Cvernovky.

Druhým zisteným typom aktivizmu je zapájanie sa Nadácie Cvernovka do spoluprác pri zvyšovaní povedomia (politikov, územných samospráv i samotných obyvateľov) o fungovaní kultúrno-kreatívnych centier. Partnermi týchto aktivít sú územné samosprávy a podobne zamerané kultúrno-kreatívne centrá na Slovensku i v zahraničí.⁶ V spojitosti s týmito prejavmi v rozhovoroch často odznieval aj termín „budovanie dôvery“. Súvisí to s nízkou úrovňou všeobecnej dôvery v kolektívne konanie a s dezilúziou voči politickým autoritám, čo sú typické črty postsocialistických krajín (Jacobsson 2015). Tieto príklady možno zaradiť do tzv. transakčného aktivizmu, ktorý je v štátoch strednej a východnej

⁶ Z územných samospráv spolupracuje Nadácia Cvernovka vo sfére občianskeho aktivizmu najmä s Bratislavským samosprávnym krajom a s Trnavským samosprávnym krajom. Príkladom spoločných iniciatív s inými kultúrno-kreatívnymi centrami na Slovensku je *Anténa – sieť pre nezávislú kultúru*. V európskom kontexte je Nadácia Cvernovka členom siete *Trans Europe Halls*.

Európy rozšírený (Jacobsson 2015; Císař 2013). Transakčný aktivizmus (najmä vo forme spoluprác a spoločných projektov) je charakteristický aj pre ostatné zistené typy občianskeho aktivizmu v Novej Cvernovke, a preto sa k nemu ešte v texte vrátim.

Tretím pre Cvernovku typickým druhom občianskeho aktivizmu je reagovanie na aktuálne spoločenské a politické udalosti. Jeho najdôležitejšími príkladmi sú aktivity Novej Cvernovky súvisiace s vraždou Jána Kuciaka a Marty Kušnírovej na jar 2018 a s nasledovnou občianskou iniciatívou *Za slušné Slovensko*. Nová Cvernovka sa zapojila aj do iniciatívy, ktorá kritizovala činnosť Ministerstva kultúry Slovenskej republiky (*Stojíme pri kultúre*), a do výzvy odbornej a kultúrnej obce bývalej vláde SR, médiám a verejnosti ku klimatickej kríze s názvom *Nestrácajme čas*.

Nová Cvernovka je aktívna aj v oblasti vzdelávania verejnosti a šírenia osvety. Prednášky, výstavy a workshopy, organizované centrálnne alebo na v jednotlivých ateliéroch, zastupujú množstvo tém – napríklad veda, rozvoj a históriu Bratislavy, environmentálnu udržateľnosť, osobnostný rozvoj, ochranu priemyselnej architektúry atď. Typické pre prejavy edukačného aktivizmu v Novej Cvernovke je spájanie sfér umenia a kultúry so vzdelávaním.

Piaty typ občianskeho aktivizmu v Novej Cvernovke zahŕňa reflektovanie a praktické aplikovanie tém a konceptov, ktoré ešte nie sú na Slovensku zaužívané a rozšírené. Sú nimi napríklad rôzne aspekty pomalého a trvalo udržateľného životného štýlu, environmentálna udržateľnosť a ekologické stavebné inovácie, prevádzkovanie komunitnej záhrady a sociálne bývanie na základe princípu *housing first*. Tieto prejavy súvisia s konceptom progresívneho modernizmu (Jacobsson 2015), ktorý zahŕňa príklon k moderným prístupom, odmietanie niektorých častí socialistickej minulosti a hľadanie svojej pozície v rámci Európy a vo vzťahu k „západu“. Deje sa tak aj vďaka informovanosti občanov o globálnych témach prostredníctvom médií a internetu a vďaka skúsenostiam prevažne mladých aktívnych občanov získaných v zahraničí. Prejavuje sa to aj častým aplikovaním globálnych konceptov v lokálnom kontexte v regióne (Bitušíková 2015b).

Ako bolo spomenuté, v rámci horeuvedených typov občianskeho aktivizmu v činnosti Novej Cvernovky sa môžeme stretnúť s mnohými prejavmi transakčného aktivizmu. Teoretický koncept transakčného aktivizmu bol prvýkrát zadaný Tsvetou Petrovou a Sidney Tarrowom (2007), ktorí pre prekonanie tvrdenia o slabej a nerozvinutej občianskej spoločnosti v postsocialistických krajinách strednej a východnej Európy konceptualizovali občiansky aktivizmus

do dvoch dimenzií: individuálnej a vzťahovej. Individuálnu úroveň nazývajú participatívnym aktivizmom (*participatory activism*) a chápu pod ním účasť obyvateľov na občianskom živote, vo formálnych organizáciách, aktivitách záujmových skupín, hlasovaniach a voľbách. Práve táto oblasť bola často predmetom výskumov a prieskumov zameraných na občiansku spoločnosť postsocialistických krajín a na ich základe vznikol prevládajúci názor o slabosti a nedostatočnom rozvoji občianskej spoločnosti v regióne. V prípade vzťahovej dimenzie však Petrova a Tarrow identifikovali v týchto krajinách rozmach občianskej spoločnosti založenej na laterálnych a vertikálnych vzťahoch. Túto dimenziu participácie nazývajú transakčným aktivizmom a radia do neho trvácne a dočasné väzby medzi organizovanými mimovládnymi aktérmi, respektíve medzi nimi, verejnými činiteľmi a inými inštitúciami. Transakčný aktivizmus teda zahŕňa všetky druhy transakcií vrátane výmeny zdrojov, koalícií budovaných okolo rôznych politických otázok, spolupráce s aktérmi občianskej spoločnosti naprieč rôznymi odvetviami a interakciu s elitami. Koncept transakčného aktivizmu umožňuje vidieť relatívne bohaté interakcie medzi rôznymi aktérmi občianskej spoločnosti, aj keď týmto aktérom v regióne strednej a východnej Európy zvyčajne chýba schopnosť mobilizovať veľké množstvo jednotlivcov. Preto je transakčný aktivizmus charakteristickým znakom občianskeho aktivizmu v postsocialistickom prostredí (Císař – Navrátil 2010: 3–4) a tento pojem prebrali aj ďalší vedci zaoberajúci sa sociálnymi hnutiami v regióne strednej a východnej Európe (napr. Piotrowski 2015; Císař 2013; Bitušíková 2015a). Výskum prostredia Novej Cvernovky ukázal, že aj transakčný aktivizmus môže viesť k mobilizácii ľudí (najmä vo forme crowdfundingových kampaní a petícií), ak reflektuje aktuálne spoločenské, politické alebo environmentálne témy a ak sa do neho zapájajú etablované organizácie s už vytvorenou skupinou podporovateľov a sympatizantov.

Nadácia Cvernovka⁷ v rámci transakčného aktivizmu spolupracuje najmä s inými aktérmi mimovládneho sektora, so subjektmi štátnej sféry (najmä s územnými samosprávami a štátnymi vzdelávacími inštitúciami) a v menšej miere i so súkromnou sférou (s médiami) a verejnosťou. Akčný repertoár týchto spoluprác tvoria predovšetkým spolupráca pri organizovaní podujatí, vytváranie spoločných platforiem, občianskych iniciatív a petícií, ovplyvňovanie verejných

⁷ Narábam s termínom „Nadácia Cvernovka“, pretože základnou organizačnou jednotkou analýzy transakčného aktivizmu bol tento subjekt. Takéto vymedzenie umožnilo zachytiť aj spolupráce a transakcie medzi aktérmi aj vo vnútri kultúrno-kreatívneho centra Nová Cvernovka. Pre výsledky analýzy transakčného aktivizmu Nadácie Cvernovka pozri: Winkler 2020.

politik a podmienok fungovania kultúrno-kreatívnych centier s využitím znalostí a skúseností Nadácie Cvernovka, proaktivita smerom k médiám v snahe získať podporu verejnosti a crowdfundingové kampane. Tieto aktivity ukazujú, že výskum niektorých kultúrno-kreatívnych centier môže prispieť aj k poznaniu zatiaľ pomerne málo skúmaného teoretického konceptu transakčného aktivizmu. Ide pritom o problematiku s možným presahom do viacerých vedných odborov – do sociálnej, urbánnej či organizačnej antropológie, sociológie, humánnej geografie či ekonómie.

Cieľom predkladanej štúdie nie je priniesť rozsiahlu analýzu občianskeho a transakčného aktivizmu v Novej Cvernovke. Ich stručný prehľad však ilustruje, že kultúrno-kreatívne centrá môžu byť v našich podmienkach aktívne aj v rôznych oblastiach občianskeho aktivizmu a pri ich skúmaní a analýze možno využiť aj teoretické koncepty mestských sociálnych hnutí či transakčného aktivizmu. Pre objektivnosť treba dodať, že môj výskum sa týkal jedného z najväčších kultúrno-kreatívnych centier na Slovensku a uvedené charakteristiky nemusia v plnej miere platiť aj pri iných centrách. Dostupná literatúra však naznačuje, že spoločenská funkcia je vo väčšej či menšej miere prítomná i v ďalších podobných zariadeniach na Slovensku.⁸

Slovenská urbánna antropológička Alexandra Bitušíková (2015b: 122) sa prikláňa k terminológii Stuarta Hodkinsona a Paula Chattertona, ktorí podobné miesta nazývajú „sociálnymi centrami“. Tie sa najprv objavili v osemdesiatych rokoch 20. storočia a znovu začali vznikať v deväťdesiatych rokoch, po tom, čo antikapitalistické a antineoliberálne mestské skupiny a hnutia obsadzovali opustené a vyprázdnené mestské priestory a premenili ich na bezplatné, nekomerčné centrá pre politiku, zábavu a stretávanie sa aktívnych občanov. Tieto miesta spájajú rôzne fragmenty sociálnych hnutí pod jednu strechu a umožňujú ich dialóg, vzájomný vplyv a zjednotenie (Hodkinson – Chatterton 2006: 310 cit. in Bitušíková 2015b: 122).

⁸ Napríklad Záhrada – centrum nezávislej kultúry sa stalo spoločným domovom rôznych komunit a aktivistov v Banskej Bystrici. Ponúka širokú škálu interaktívnych kultúrnych a vzdelávacích programov pre rozmanité publikum a prispieva k posilňovaniu občianskej participácie a angažovanosti v meste. Zároveň ukazuje prepojenia miestneho aktivizmu s globálnymi témami a agendami a demonštruje spôsoby, akými sú tieto praktiky uchopené a vnímané lokálne (Bitušíková 2015b: 122). O spoločenskej funkcii kultúrno-kreatívnych centier na Slovensku sa môžeme dočítať aj v publikácii „Nepredať! Zveladiť!“ (Sidorová et al. 2020).

Záver

Zakladanie a prevádzkovanie kultúrno-kreatívnych centier sa postupne stáva trendom aj v zemepisných šírkach strednej a východnej Európy. Prostredníctvom populárnych konceptov kreatívneho priemyslu a kreatívnych miest je často zdôrazňovaný príspevok týchto centier do lokálnych či globálnych ekonomík. Tieto koncepty predstavujú inštrumentálnu politiku, ktorá sa usiluje o poňatie kultúry a kreativity ako prostriedku pre dosiahnutie rôznych (prevažne ekonomických) cieľov. Dochádza tak k tzv. komodifikácii kultúry (Zlatá 2018: 30–31). Tento jav je prítomný aj v slovenských podmienkach – verejné politiky sú zamerané predovšetkým na podporu kreatívneho priemyslu a zdôrazňujú ekonomický prínos kultúrno-kreatívnych centier. Prípadová štúdia bratislavskej Novej Cvernovky ilustruje, že v slovenských podmienkach je v súčasnosti dôležitý aj kultúrny a spoločenský vplyv už existujúcich kultúrno-kreatívnych centier. Pre dôkladnejšie poznanie týchto miest je potrebná výraznejšia multidisciplinárna vedecká pozornosť, ku ktorej má predkladaná štúdia ambíciu prispieť. Jej základom je dlhodobý kvalitatívny výskum kultúrno-kreatívneho centra Nová Cvernovka v Bratislave. Tá je príkladom centra, ktoré vzniklo organicky a „zdola“, a jej fungovanie poukazuje na ďalšie možné funkcie týchto miest. Samotný pojem „kultúrno-kreatívne centrá“, a ďalšie používané termíny, totiž neodkazujú na homogénny typ zriadenia. Takéto centrá môžu zastupovať rôzne funkcie aj v rámci kultúry, umenia, kreatívneho priemyslu či občianskej spoločnosti – napr. usporiadanie podujatí, poskytovanie zázemia pre umeleckú tvorbu a pracovnú činnosť či ponúkание rezidenčných pobytov pre umelcov. Preto treba predchádzať zovšeobecňovaniu činnosti a fungovania kultúrno-kreatívnych centier, k čomu pomôže aj sústredenie (aj vedeckej) pozornosti na konkrétne prípadové štúdie.

Nová Cvernovka premenila pôvodne zanedbaný a opustený areál na verejný priestor – či už v zmysle fyzického priestoru verejne prístupného prízemnia budovy a časti okolitého areálu, alebo ponúkaním kultúrnych, vzdelávacích a sociálnych služieb. To je dôležité aj z dôvodu, že kultúrno-kreatívne centrum sídli vo štvrti, ktorá sa postupne mení z priemyselnej na prevažne rezidenčnú, a mnohé zo služieb tu absentovali. V celomestskom kontexte možno Novú Cvernovku považovať za jedno z najväčších centier umenia a kultúry v Bratislave, dôležité sú však aj ďalšie oblasti reflektované vo verejnom programe centra (vzdelávanie, občianska spoločnosť, environmentálna udržateľnosť). Vďaka organizovaniu podujatí a rôznych druhov festivalov ponúkajú

kultúrno-kreatívne centrá na Slovensku úrodnú pôdu aj pre výskum eventizácie a festivalizácie. Nové funkcie a vplyv kultúrno-kreatívnych centier na transformáciu okolitej štvrte však môže mať za dôsledok v dlhodobom horizonte aj proces džentrifikácie.

Novú Cvernovku charakterizuje aj množstvo prejavov občianskeho aktivizmu, ktoré boli vo výskume klasifikované do piatich typov – (1.) mobilizácie verejnosti zo strany Cvernovky, (2.) spolupráce s inými subjektmi pri zvyšovaní povedomia o fungovaní kultúrno-kreatívnych centier, (3.) reagovania na aktuálne spoločenské a politické udalosti, (4.) vzdelávania verejnosti a šírenia osvedy a (5.) aplikovania „nových“ tém a konceptov. Nová Cvernovka je teda subjekt, ktorý sa vyjadruje k mnohým aktuálnym spoločenským, politickým a environmentálnym témam. Deje sa to nielen reflexiou týchto tém v kultúrnom a vzdelávacom programe centra, ale aj spoluvytváraním rôznych iniciatív, zapájaním sa do občianskych platforiem či popularizáciou a využívaním niektorých inovatívnych konceptov. Prítomná je aj schopnosť Cvernovky osloviť a mobilizovať verejnosť a svojich sympatizantov, ktorá sa prejavila predovšetkým počas sťahovania sa do súčasných priestorov vo forme dvoch úspešných crowdfundingových kampaní. Aktívne zapájanie sa Cvernovky do občianskeho aktivizmu (a do rôznych druhov spoluprác v rámci neho) ukazuje, že na výskum kultúrno-kreatívnych centier môžu byť v slovenských podmienkach aplikované aj teoretické koncepty mestských sociálnych hnutí a transakčného aktivizmu.

Tomáš Winkler pôsobí ako vedecký pracovník na Ústave etnológie a sociálnej antropológie SAV v Bratislave. Svoju dizertačnú prácu o rôznych aspektoch občianskeho aktivizmu v bratislavskom kultúrno-kreatívnom centre Nová Cvernovka obhájl v roku 2020. Jeho hlavným odborným záujmom je výskum postsocialistických premien mestského prostredia s dôrazom na problematiku mestských sociálnych hnutí, občianskeho aktivizmu, kultúrno-kreatívnych centier, kreatívneho priemyslu a eventizácie. Kontakt: tomas.winkler@savba.sk

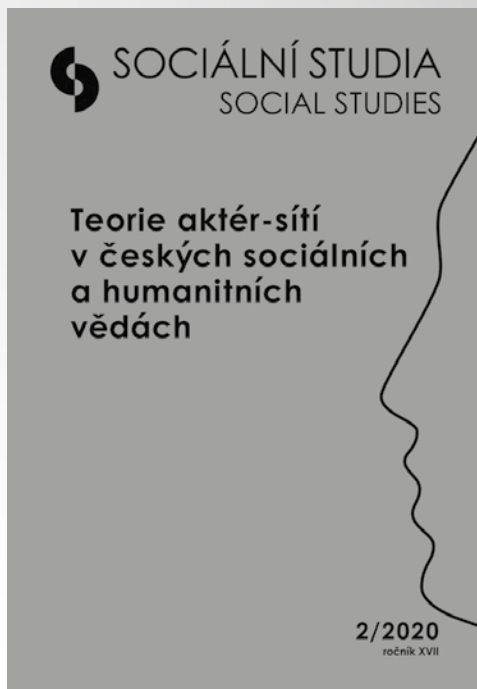
Pramene a literatúra

- Ayatse, Fidelis A. – Kwahar, Nguwasen – Iyortsuun, Akuraun S. 2017. „Business Incubation Process and Firm Performance. An Empirical Review.“ *Journal of Global Entrepreneurship Research* 7, 2017, č. príspevku: 2, bez číslovania strán.
- Babin, Lukáš – Milotová, Barbora. 2012. „Different Views on the Definition of the Creative Economy and Creative Industries.“ *Region Direct* 2012, 2: 36–57.
- Bitušíková, Alexandra. 2015a. „Urban Activism in Central and Eastern Europe. A Theoretical Framework.“ *Slovenský národopis* 63, 2015, 4: 326–338.
- Bitušíková, Alexandra. 2015b. „New Urban Activism in Slovakia. The Case of Banská Bystrica.“ Pp. 115–130 in Hana Cervinkova – Michal Buchowski – Zdeněk Uherek (eds.): *Rethinking Ethnography in Central Europe*. New York: Palgrave Macmillan.
- Boix, Rafael – Lazzeretti, Luciana – Hervàs-Oliver, José Luis – De Miguel Molina, Bianca – Borja Trujillo, Ruiz. 2011. „Creative Clusters in Europe. A Microdata Approach.“ *European Regional Science Association: New Challenges for European Regions and Urban Areas in a Globalised World*, Barcelona, 30 August – 3 September.
- Bontje, Marco – Musterd, Sako – Kovács, Zoltán – Murie, Alan. 2011. „Pathways toward European Creative-knowledge City-regions.“ *Urban Geography* 32, 2011: 80–104.
- Borén, Thomas – Young, Craig. 2016. „Conceptual export and Theory Mobilities. Exploring the Reception and Development of the ‚Creative City Thesis‘ in the Post-socialist Urban Realm.“ *Eurasian Geography and Economics* 57, 2016, 4–5: 588–606.
- Císař, Ondřej. 2013. „Postcommunism and Social Movements.“ Pp. 994–999 in David A. Snow – Donatella Della Porta – Bert Klandermans – Dough McAdam (eds.): *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Císař, Ondřej – Navrátil, Jiří. 2010. „It’s Transactions, Stupid! Networks of Czech Social Movement Organizations Twenty Years after Communism.“ Munster: ECPR Joint Session of Workshops.
- Darulová, Jolana. 2017. „Lokálne a globálne prvky súčasného zimného sviatkovania v meste.“ *Journal of Urban Ethnology* 15, 2017: 9–20.
- Evans, Graeme. 2009. „From Cultural Quarters to Creative Clusters. Creative Spaces in the New City Economy. Pp. 32–59 in Mattias Legnér (ed): *The Sustainability and Development of Cultural Quarters. International Perspectives*. Stockholm: Institute of Urban History.
- Florida, Richard. 2002. *The Rise of the Creative Class (and How It’s Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life)*. New York: Basic Books.
- Florida, Richard. 2005. *Cities and the Creative Class*. New York: Routledge.
- Franco, Mário – Haase, Heiko. 2018. „Exploring Factors in the Success of Creative Incubators. A Cultural Entrepreneurship Perspective.“ *Journal of the Knowledge Economy* 9, 2018, 1: 239–262.
- Gabera, Dávid. 2021. „V Košiciach do dvoch rokov vyrastie Kreatívne centrum za 18 miliónov. Len aby to nevytláčilo tých, ktorí tvoria kultúru, varujú umelci.“. Dostupné z <https://dennikn.sk/2280051/v-kosciach-do-dvoch-rokov-vyrastie-kreativne-centrum-za-18-milionov-len-aby-to-nevytlacilo-tych-ktori-tvorja-kulturu-varuju-umelci> [cit. 2021-02-25].

- Galloway, Susan – Dunlop, Stuart. 2007. „A Critique of Definitions of the Cultural and Creative Industries in Public Policy.“ *International Journal of Cultural Policy* 13, 2007, 1: 17–31.
- Hodkinson, Stuart – Chatterton, Paul. 2006. „Autonomy in the City? Reflections on the Social Centres Movement in the UK.“ *City* 10, 2006, 3: 305–315.
- Diviák, Tomáš – Mazák, Jaromír. 2017. „Transactional Activism without Transactions. Network Perspective on Anti-corruption Activism in the Czech Republic.“ *Social Movements Studies* 17, 2017, 17: 203–218.
- Gebhardt, Winfried. 2000. „Feste, Feiern und Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichkeiten.“ Pp. 17–31 in Winfried Gebhardt – Roland Hitzler – Michaela Pfadenhauer (eds.): *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*. Opladen: Leske & Budrich.
- Hudec, Oto – Klasová, Slávka. 2016. „Slovak Creativity Index – A PCA Based Approach.“ *European Spatial Research and Policy* 23, 2016: 47–64.
- Integrovaný regionálny operačný program, prioritná os 3 - Mobilizácia kreatívneho potenciálu v regiónoch*. Dostupné z <http://iropba.sk/operacny-program/prioritna-os-3/> [cit. 2021-02-08].
- Jacobsson, Kerstin (ed.). 2015. *Urban Grassroots Movements in Central and Eastern Europe*. Farnham: Ashgate.
- Jacobsson, Kerstin – Korolczuk, Elżbieta. 2019. „Mobilizing Grassroots in the City. Lessons for Civil Society Research in Central and Eastern Europe.“ *International Journal of Politics, Culture, and Society*, online verzia. Dostupné z <https://link.springer.com/article/10.1007/s10767-019-9320-7> [cit. 2021-02-08].
- Jocić, Nikola. 2020. „Culture-led Urban Development vs. Capital-led Colonization of Urban Space. Savamala – End of Story?“ *Urban Science* 4, 2020, 3: 35.
- Kind, Sonja – Meier Zu Köcker, Gerd. 2012. *Developing Successful Creative & Cultural Clusters. Measuring Their Outcomes and Impacts with New Framework Tools*. Berlin: Institute for Innovation and Technology.
- Kludová, Jitka. 2009. „Kreativní ekonomika a její měření.“ *Ekonomický časopis* 57, 2009, 3: 247–262.
- Kludová, Jitka. 2010. *Kreativní ekonomika*. Praha: Grada.
- Landry, Charles. 2000. *The Creative City*. London: Earthscan.
- Marková, Blanka. 2014. „Creative Clusters in the Czech Republic – Strategy for Local Development or Fashionable Concept?“ *Moravian Geographical Reports* 2014, 22: 44–50.
- Martin, Roger – Florida, Richard – Pogue, Melissa – Mellander, Charlotta. 2015. *Creativity, Clusters and the Competitive Advantage of Cities*. Working Paper Series in Economics and Institutions of Innovation 412. London: Royal Institute of Technology + CESIS.
- Matheson, Janine – Easson, Gillian. 2015. *Creative Hubkit. Made by Hubs for Emerging Hubs*. Edinburgh: British Council.
- Mayer, Margit. 2013. „First World Urban Activism.“ *City* 17, 2013, 1: 5–19.
- Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky [MK SR] – Ministerstvo hospodárstva Slovenskej republiky [MH SR]. 2019. *Model centralizovanej podpory (Ilustratívny model fungovania kreatívnych centier v rámci PO3 IROP)*. Dostupné z <https://www.>

- culture.gov.sk/wp-content/uploads/2019/12/Priloha_7_Model_centralizovanej_podpory2.pdf [cit. 2021-02-08].
- Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky [MK SR]. 2019. *Výzva na zakladanie kreatívnych centier (centralizovaná podpora) a podpora dopytu po kreatívnej tvorbe (emerging talents)*. Dostupné z <https://www.edotacie.sk/vyzva/irop-po3-sc31-2019-49-zakladanie-kreativnych-centier-centralizovana-podpora-a-podpora-dopytu-po-kreativnej-tvorbe-emerging-talents> [cit. 2021-02-08].
- Pérez, Gina. M. 2004. *The Near Northwest Side Story. Migration, Displacement and Puerto Rican Families*. Berkeley: University of California Press.
- Petrova, Tsveta – Tarrow, Sidney. 2007. „Transactional and Participatory Activism in the Emerging European Polity. The Puzzle of East Central Europe.“ *Comparative Political Studies* 40, 2007, 1: 74–94.
- Piotrowski, Grzegorz. 2015. „What are Eastern European Social Movements and How to Study Them?“ *Intersections* 1, 2015, 3: 4–15.
- Popelková, Katarína. 2019. „Veľká noc a spôsoby jej slávania na Slovensku v 21. storočí.“ *Národopisná revue* 29, 2019, 4: 275–286.
- Porter, Michael E. 1990. *The Competitive Advantage of Nations*. New York: Free Press.
- Rehák, Štefan. 2014. „Kreatívna trieda a kreatívne mestá. Teoretický koncept a jeho limity.“ *Sociológia* 46, 2014, 5: 599–619.
- Richards, Greg – Palmer, Robert (eds.). 2010. *Eventful Cities. Cultural Management and Urban Revitalisation*. Oxford: Butterworth-Heinemann.
- Rochovská, Alena – Ondoš, Slavomír – Miláčková, Miriam. 2013. „Zo zabudnutého módného? O gentrifikácii v súčasnom meste.“ *Acta Geographica Universitatis Comenianae* 57, 2013, 2: 135–149.
- Romein, Arie – Trip, Jan Jacob. 2012. „Theory and Practice of the Creative City Thesis. Experiences from Amsterdam and Rotterdam.“ Pp. 23–52 in Marina Van Geenhuizen – Peter Nijkamp: *Creative Knowledge Cities. Myths, Visions and Realities*. Cheltenham: E. Elgar.
- Sidorová, Milota. 2017. „Doplnkové verejné funkcie: participatívny socio-ekonomický audit územia.“ Pp. 24–41 in *Centrum metropolitných inovácií. Projekt využitia budovy internátu Račianska 80*. Bratislava: Nadácia Cvernovka.
- Sidorová, Milota et al. 2020. *Nepredať! Zve'ladi't! Niekoľko spôsobov, ako revitalizovať nevyužívané budovy a areály ve verejnom vlastníctve*. Bratislava: Nadácia Cvernovka + Trnavský kraj.
- Virani, Tarek E. 2015. *Re-articulating the Creative Hub Concept as a Model for Business Support in the Local Creative Economy. The Case of Mare Street in Hackney*. London: Queen Mary + University of London.
- Winkler, Tomáš. 2020. *Občiansky aktivizmus v súčasnom mestskom prostredí – príklad kultúrno-kreatívneho centra Nová Cvernovka*. Rkp. dizertačné práce. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta, Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV.
- Zlatá, Denisa. 2018. *Kreatívna ekonomika a jej reflexia vo verejných politikách na Slovensku*. Rkp. dizertačné práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.

SOCIÁLNÍ STUDIA



EDITORIAL — **Martin Švantner, Petra Tlčimuková:** Teorie aktér-sítí v českých sociálních a humanitních vědách

TEMATICKÝ BLOK — **Martin Švantner:** Latour a sémiotika: Teorie znaku jako součást a kritika ANT • **Milan Fujda:** Komplexita, rituál, víra a „bytí spolu“: Zdroje nejistoty a techniky jejího zvládnání, případ taneční improvizace • **Petra Tlčimuková:** Duše předmětu a tělo modlitby aneb zkoumání sociologických nejistot na případu Sóna Gakkai International • **Tomáš Ledvinka:** Královské lesy v Maiestas Carolina: Monumentalita krajiny a právní pluralismus v procesu utváření suverenity českého království

STUDIE — **Tomáš Chudý:** Jaká komunikace v technické době? • **Alena Rýparová:** Sítě pravého sdílení a sociální kapitál

ROZHOVOR — **Marek Jakoubek, Lenka J. Budilová:** Etnická identita ve světě charakterizovaném globálními politickými, ekonomickými a kulturními změnami. Rozhovor s profesorem Gunnarem Haalandem

TURISTICKÝ DISKURS PRIZMATEM NARATIVNÍCH FIGUR

Václav Havel jako ikona boje proti komunismu

Iva-Hedvika Zýková

Fakulta humanitních studií UK Praha

The Discourse of Tourism through Narrative Figures. Václav Havel as an Icon of the Fight against Communism

Abstract: One of the stories through which tourist guides convey recent Czech history to Western tourists is that of Václav Havel. Because the former president is also presented as a symbol of the Velvet Revolution, his story becomes a part of the story of life under communism in former Czechoslovakia. What narrative strategies are used to create Havel's portrait? What topics are emphasized? What literary figures are used, and to what schemes do they refer? In other words: what type of literary character does Havel represent? To highlight Havel as a type of a literary character, the hagiographic method is used, in which the real text message is revealed through the individual stories of saints. More of the same schemes, hidden in the deeper layer of the narrative, can be found in the story of Václav Havel. The analysis of the often-repeated metaphors of tourist discourse outlines the role of metaphor in the text. Last, but not least, the text reflects the role of symbolic places, especially how their connection to the story of Václav Havel helps emphasize certain motifs and thus influences not only the final form of the portrait of Havel, but also that of the nation.

Keywords: *narratology; collective memory; tourism; Communism; Václav Havel; symbol; metaphor.*

Vstupujeme-li do zákulisí vzpomínání, nesmíme se zcela nechat pohltit příběhy, které se odehrávají na scéně, ale musíme zaměřit pozornost i na skryté mechanismy inscenování minulosti (Činátl 2014: 11)

Příběhy, kterými prostředkujeme minulost, nevybíráme náhodně z proudu dění, ale pečlivě sestavujeme. Vybíráme postavy, které v nich vystupují, zdůrazňujeme nebo potlačujeme jejich vlastnosti. Volíme kulisy, do nichž je zasazujeme. Jejich jednání atraktivně pointujeme. Jakkoliv je při této činnosti pozornost obrácena do minulosti, skutečnou motivací je přítomnost. Vybraným způsobem inscenování historie potvrzujeme naši aktuální identitu, resp. jednu z identit. Při této činnosti ale často využíváme již existující, jen více či méně inovativním způsobem zpracované, modely.

V následující studii se zaměřuji na narativní schémata turistického diskursu inscenující vhléd do událostí mezi lety 1948 až 1989 v Československu. Mapuji vypravěčské strategie, které návštěvníkům ze Západu zprostředkovávají život za komunismu a z Václava Havla přitom vytvářejí nejen symbol boje proti komunismu, nýbrž také hlavního aktéra událostí, které přivodily pád režimu. „S kolektivní pamětí je to jako s plaváním: kdo chce zůstat na hladině, musí se hýbat“ (Rigney 2008: 94).

Jedním z příběhů, který do Prahy láká turisty ze západní Evropy, je příběh o životě za železnou oponou, ve světě dlouho nedostupném, a jelikož tušeně velmi odlišném od vlastní žité zkušenosti, též atraktivně exotickém. Protože základní informační vybavenost na straně návštěvníků nebývá velká a omezuje se na pár událostí a postav fungujících bez bližších charakteristik a kontextu, je při utváření plastičtější podoby prezentovaných témat manévrovací prostor pro průvodce/vypravěče relativně velký. Jistou tvůrčí sílu ale nelze upřít ani turistům/recipientům. To jejich zájem musí vyprávěné příběhy podnítit a jejich očekávání, alespoň částečně, naplnit: „Turista nepředstavuje svá díla v imaginárním divadle, ... on chce, aby herci hráli doopravdy, vybírajíce scénáře podle jeho přestav. Herci mají znát jeho požadavky a tyto požadavky mají být hybnou silou jejich jednání. Turista je umělec, turistika je tvorba“ (Bauman 2002: 50).

Průvodce – knižní,¹ elektronický i fyzický – získává tedy na počátku několik základních postav a pár událostí, na kterých příběh o období tak zvaného komunismu může ideálně² vystavět. Jakkoliv se vyprávění prezentuje jako „příběh,

¹ Lonely Planet, Le Routard, Michelin Voyage, Rough Guides aj.

² Ideálně ve smyslu vysoké míry pravděpodobnosti, že bude recipientům dobře srozumitelný.

kteřý se opravdu stal“, tedy vyprávění historické, nikoliv fikční, jde o Barthesův „efekt reálného“ (Barthes 2007; Češka 2013) – o jednu z možných konstrukcí realit, o jeden z možných příběhů o životě za železnou oponou. Je jen jedním z elementů vytažených z nepřetržitého a neohrazeného dění a spolu s dalšími tvoří příběh následně kompozičně transformovaný ve vyprávění (Schmid 2004: 19–21). Jaké elementy tedy volí průvodce při líčení příběhu o Václavu Havlovi a z jakých schémata mohou tyto narace vyrůstat?

Výchozím materiálem předkládané studie jsou texty³ publikované na internetových informačních portálech o Praze⁴ a webových stránkách agentur nabízejících komentované prohlídky zaměřené na dané období.⁵ Podklady jsem sbírala v období od září 2019 do června 2020. Ve sledovaných materiálech obraz komunismu v někdejší Československu tvoří popisy několika událostí, které mají každá svého jasně definovaného hrdinu. V předkládaném textu jsem se rozhodla primárně zaměřit na postavu Václava Havla a pokusit se rozkrýt, jaký typ hrdiny Havel v těchto narativech představuje. Kvůli vazbě k sledovanému hrdinovi zmiňuji také další postavy, které v průvodcích vytvářejí jeho narativní kontext: Alexandera Dubčeka a Jana Palacha. Ve způsobu, jakým je Havel v textech prezentován, nacházím paralely s hagiografickými postupy, a proto nabízím právě hagiografii jako jeden z možných klíčů k určení Havla jako typu literární postavy. Jelikož zejména v turistickém diskursu platí,⁶ že paměť je vázána místně, věnuji bedlivou pozornost místu, k němuž ikonografie Václava Havla nedílně patří. Tímto místem je Václavské náměstí,⁷ které je jedním ze stěžejních bodů průvodcovských tras.⁸

³ Jelikož jsem vycházela z webových stránek v několika jazycích, pro lepší přehlednost jsem se rozhodla v případě citací do textu uvádět české překlady, zároveň odkazují na originální verze.

⁴ Czech Tourism; A tout Prague; Avantgarde Prague; Michelin voyage; Le Routad aj.

⁵ <https://www.prague-communism-tour.com>; <https://www.getyourguide.com/prague-110/prague-world-war-ii-communism-tour-t67817/>; Communist walking tour in Prague; <https://www.neweuropetours.eu/sandemans-tours/prague/red-prague-walking-tour-behind-the-iron-curtain/>; <http://extravaganzaafreetour.com/communism-bunker-tour/>

⁶ Průvodce, knižní i elektronický, je strukturován nejčastěji podle čtvrtí a následně podle jednotlivých míst, kterými čtenář prochází a jejichž prostřednictvím se seznamuje s významnými postavami či událostmi, jež se k místu váží. Jsou-li nějaké události a postavy vypíchnuty a je jim věnována pozornost samostatně, jde o doplňkovou funkci průvodce.

⁷ Dalším z častých pomyslných odrazových můstků k vyprávění o Václavu Havlovi je například Národní třída.

⁸ Mezi další patří např. památník na Národní třídě nebo Národní divadlo, případně Kavárna Slavia.

Metodologie

Studie je narativní analýzou turistického diskursu, tedy charakteristického způsobu promluvy (mluvené i psané), užívané v turistickém ruchu jak profesionály / pracovníky v oblasti turismu, tak i laiky/uživatelé. Předně sleduji postupy, jakými jsou v kontextu této profesní/zájmové oblasti popisovány určité události a postavy (sametová revoluce, Václav Havel), a to nejen co do obsahu, ale i formy. Všímám si, k jakým literárním prostředkům a figurám narace sahají, a snažím se postihnout, co tyto volby způsobují. K interpretaci využívám hagiografických postupů, vodítkem je mi studie Petra Piňhy *Čechy a jejich svatí* (1992). Zaměřuji se zejména na Piňhovu analýzu postavy svatého Václava a snažím se ukázat, že motivy svatováclavské legendy můžeme nacházet i v naracích vztahujících se k Václavu Havlovi. V tomto kontextu pracuji také se studií Ladislava Holého *Malý český člověk a skvělý český národ* (2001). Pro analýzu vybraných metafor, které se v turistickém diskursu opakují, nacházím oporu zejména v práci Vladimíra Macury *Český sen* (1998) a s její pomocí se snažím naznačit, co může k užívání těchto prostředků podněcovat. Poukazuji také na úlohu, kterou v tvorbě příběhů hrají symbolická místa (Holý 2001), a na to, jak napojení vyprávění na *lieux de memoire* (Nora 1996) napomáhá k zvýznamnění určitých motivů a ovlivňuje způsob, jakým sdělovaný obsah přijímáme. Naopak stranou mého zájmu zůstává ambice zabývat se hlouběji motivacemi, které k uplatňovaným postupům vedou.

Zázračný Václav Havel

Na balkóně paláce Melantrich se objeví malý nenápadný muž s plachým úsměvem a dav začne skandovat: Havel na Hrad!⁹

Ještě než zaměřím pozornost na obraz Václava Havla tak, jak vyvstává z popisů turistických průvodců, pokládám za užitečné načrtnout zkratku, jakou turistický diskurs často přibližuje období od roku 1948 do roku 1989. V inscenovaném vzpomínání na život v tehdejší Československu jde veskrze o obraz negativní; opakovaně se setkáváme s metaforickým označením „období temna“. Explicitně

⁹ Dostupné z https://www.czechtourism.com/tourists/stories/praha_architektura/?chapter=2 [cit. 2020-03-02].

jej nacházíme například na úvodní webové stránce *Prague Communism and Nuclear Bunker Tour*. Čtenářům zde v první větě oznamují, že: „Tato země má ve své minulosti temné období,“ což následně konkretizují slovy: „Komunismus byl plný paranoie, špiclování a násilí“.¹⁰ Stejný termín užívá pro ilustraci dané doby i text přibližující Muzeum komunismu: „Nacházíme tam nejzajímavější objekty, plakáty i svědectví, která osvětlují toto temné období tehdejšího Československa a každodenní život za komunismu.“¹¹ Jiný portál zaměřený na komentované prohlídky Prahou jde ještě dál, když mluví dokonce o „nejtemnějším období“:

Tento vojenský zásah zemí Varšavské dohody měl zastavit tzv. pražské jaro, ve které vyústily radikální politické reformy lídra Československé komunistické strany Alexandra Dubčeka. Zároveň jím započalo jedno z nejtemněších období v novodobé historii země.¹²

Václav Havel je pak v průvodcích téměř beze zbytku líčen jako hrdina, který se staví této temnotě na odpor. Nejprve jako jeden z čelných představitelů disentu a následně i jako vůdčí postava – později dokonce symbol – sametové revoluce, tedy vítězného vyústění tohoto boje:

Tak začal jeden z nejdůležitějších příběhů moderní české historie. Příběh sametové revoluce a velkých změn, k nimž došlo v Československu v době na počátku 90. let 20. století. Na Václavském náměstí, kterému dominuje jezdecká socha sv. Václava – patrona českých zemí –, se ale začala psát i další kapitola v životním příběhu spisovatele, disidenta a celoživotního bojovníka za lidská práva Václava Havla.¹³

Václav Havel se stal symbolem českých chartistů a disentu.¹⁴

¹⁰ Dostupné z <https://www.prague-communism-tour.com> [cit. 2020-02-07].

¹¹ Dostupné z <http://prague-secrete.fr/le-musee-du-communisme-de-prague-un-musee-a-voir/> [cit. 2020-02-03].

¹² Dostupné z <http://extravaganzafreetour.com/the-prague-spring-and-the-soviet-invasion-of-1968/> [cit. 2020-02-03].

¹³ Dostupné z https://www.czechtourism.com/tourists/stories/praha_architektura/?chapter=2 [cit. 2020-03-02].

¹⁴ Dostupné z <https://www.prague.eu/en/articles/vaclav-havels-prague-1-12858> [cit. 2020-03-02].

Některé průvodce Havla posouvají do pozice symbolu boje proti útlaku obecně:

Václav Havel byl zároveň dramaturgem, za doby komunismu disidentem, ústřední postavou sametové revoluce v roce 1989, prezidentem bývalého Československa a následně České republiky a obecně symbolem odporu proti útlaku.¹⁵

Havel se stal symbolem boje za svobodu a demokracii, byl opakovaně nominován na Nobelovu cenu míru.¹⁶

Vedle spojení s disidentem vyvstává z uvedených citací i důraz na Havlův intelektuální rozměr: byl dramaturgem a spisovatelem. Podle Ladislava Holého je vzdělanost jedním z nejčastějších českých autostereotypů (Holý 2001: 78). Předkládaná vyprávění také často pracují s kontrastem Havlova života za doby komunismu a doby po změně režimu:

Je to Václav Havel, československý a český prezident, kdo se zapsal do paměti lidí napříč celým světem. Dramatik, spisovatel a divadelní technik byl ještě na jaře roku 1989 politickým vězňem. Avšak události z listopadu 1989 ho zanesly na Pražský hrad, do sídla českých prezidentů, kde zůstal až do roku 2003.¹⁷

Události nabraly opravdu rychlé tempo a cesta Václava Havla z vězení přes Václavské náměstí až na Pražský hrad připomínala malý zázrak.¹⁸

Příběh je tedy vystavěn tak, že sledujeme cestu jednoznačně vítězného hrdiny, a jak se na atraktivního hrdinu sluší, jde o cestu značně trnitou, vykoupenou persekucemi, a dokonce vězením. Z něho však nakonec pohádkově doputovává až na samotný „trůn“. Je to tedy mimo jiné skutečnost, že jedna osoba se za svůj život může ocitnout v natolik odlišných situacích, jako je uvěznění a role hlavy státu, která vytváří v turistickém diskursu kolem Havlova příběhu pohádkově

¹⁵ Dostupné z <https://www.prague.eu/fr/objet/lieux/2121/bibliotheque-vaclav-havel-knihovna-vaclava-havla> [cit. 2020-03-02].

¹⁶ Dostupné z <http://www.digital-guide.cz/en/realie/famous-personalities/vaclav-havel-1/> [cit. 2020-03-02].

¹⁷ Dostupné z <https://www.czechtourism.com/fr/n/vaclav-havel-footsteps/> [cit. 2020-03-02].

¹⁸ Dostupné z https://www.czechtourism.com/tourists/stories/praha_architektura/?chapter=2 [cit. 2020-03-02].

zázračnou auru. Kromě explicitních zmínek to pozorujeme i na užitych řečnických obrazech, stejně jako na slovníku plném expresivních protikladů:

A nepředstavitelné se stalo skutečností. Václav Havel, léta vláčen bahnem a ponižován, sotva vytáhne paty z vězení, je 29. prosince 1989 zvolen prezidentem federální republiky. Jaká odplata dějinám!¹⁹

Stejně jako v pohádce, anebo v legendách, se tedy i v průvodci podávaném příběhu o Václavu Havlovi může nepředstavitelné změnit v realitu, takže i nejvyššího postu v zemi může dosáhnout někdo, kdo byl ještě před malou chvílí prost osobní svobody („sotva vytáhne paty z vězení“) a bezmocně „vláčen bahnem a dehonestován“. Kromě zázračného průniku z nejnižších společenských pater²⁰ až na místo nejvyšší, pomyslný trůn, se pohádkový rozměr objevuje také v podobě spravedlivé odměny, která se hrdinovi dostane, a to nejenom v rovině osobní. Zisk prezidentského křesla je zde prezentován jako „historické zadostiučinění“ – „Jaká odplata dějinám!“²¹

Obraz Havlova vítězného tažení historií můžeme letmo srovnat s obrazem, jaký má v turistickém diskursu jiná, rovněž oblíbená postava tohoto období, a sice Alexander Dubček. Stejně jako je Havel prezentován coby symbol sameťové revoluce, je Dubček v těchto naráčích symbolem pražského jara a následné invaze. V případě prvním je hrdinou vítězným, v případě druhým je ztělesněním porážky:

Tento vojenský vpád provedly národy Varšavské smlouvy, aby zastavily tzv. pražské jaro, kterým se prosadila radikální reformní politika vůdce Komunistické strany Československa Alexandera Dubčeka.²²

5. ledna 1968 se Alexander Dubček stal předsedou Ústředního výboru Komunistické strany Československa a po rezignaci Novotného nastolil řadu reforem ...

¹⁹ Dostupné z https://www.routard.com/guide/prague/1821/histoire_et_dates_cles.htm [cit. 2020-03-02].

²⁰ Nejnižší společenská patra zde vztahují pouze k obrazu, který průvodce vytvářejí zdůrazňováním Havlova pobytu ve vězení, přičemž tento obraz nekoresponduje s Havlovým původem a zázemím, který ostatně ve sledovaných pramenech bývá zmiňován minimálně.

²¹ Dostupné z https://www.routard.com/guide/prague/1821/histoire_et_dates_cles.htm [cit. 2020-03-02].

²² Dostupné z <http://extravaganzafreetour.com/the-prague-spring-and-the-soviet-invasion-of-1968/> [cit. 2020-02-02].

V dubnu Dubček oznámil svůj politický program „socialismus s lidskou tváří“. ... Nakonec, částečně kvůli Dubčekově diplomatické neschopnosti, vtrhla v noci z 20. na 21. srpna 1968 vojska Varšavské smlouvy do Československa ... Po tomto nadějném období tedy začalo období brutálního obnovení pořádku, tzv. „normalizace“. Dubček byl z komunistické strany vyloučen a vrátil se na Slovensko, kde nastoupil k lesní správě.²³

Citace dále pokračuje již známou metaforou o době temna: „Začalo jedno z nejtemnějších období v historii této země“.²⁴ Poraženým hrdinou Dubček v turistických průvodcích zůstává. A to přesto, že v některých případech se můžeme dočíst o jeho návratu z ústraní do politického života po roce 1989. Tato informace však působí spíše dojmem jakéhosi epilogu; Dubček se navíc z hlavní postavy svého příběhu stává de facto vedlejší, doprovodnou postavou v příběhu Václava Havla. Jejich propojení, začlenění Dubčeka do Havlova příběhu, můžeme překládat jako jeden ze způsobů legitimizace vyvolené verze Havlova obrazu:

Všechno jde velmi rychle: vytvoření Občanského fóra kolem Václava Havla, rezignace Ústředního výboru Komunistické strany, poté návrat Dubčeka, skutečného národního hrdiny, do Prahy ... Alexander Dubček se stává předsedou Národního shromáždění. Jaká ironie osudu a historické zadostiučinění pro oba.²⁵

Přesto Dubčekův návrat nepředstavuje v turistickém diskursu finální, a tedy alespoň částečně vítěznou (částečně proto, že nejprestižnější postavení místo něj získává Havel), tečku jeho příběhu. Ta je opět chmurná: „Dubček však nebude mít čas si ji (*odplatu*) vychutnat: umírá o dva roky později na následky dopravní nehody.“²⁶

Podobnou (legitimizační) funkci má v Havlově příběhu i další turistickým diskursem vyvolaný hrdina, Jan Palach. Z pohledu chronologie Havlova příběhu se motiv Palacha objevuje ještě o něco dříve²⁷ než ten Dubčekův:

²³ Dostupné z <http://www.digital-guide.cz/fr/realie/evenements-essentiels/le-printemps-de-prague-de-1968/> [cit. 2020-02-16].

²⁴ Ibid.

²⁵ Dostupné z https://www.routard.com/guide/prague/1821/histoire_et_dates_cles.htm [cit. 2020-02-02].

²⁶ Ibid.

²⁷ Nemám zde teď na mysli historickou chronologii, ale chronologii vedlejších postav tak, jak se

V lednu 1989 se dvacáté výročí smrti Jana Palacha stane impulsem k vlně masových demonstrací proti komunistickému režimu, označované jako Palachův týden. 16. února 1989 je dramatik Václav Havel, jeden z vůdců hnutí Charty 77, zadržen komunistickou policií v momentě, kdy chce položením kytice uctít památku Jana Palacha. Následně je 20. února za toto gesto odsouzen k devíti měsícům vězení. 22. února jsou odsouzeni další odpůrci režimu. O několik měsíců později se diktatura v důsledku tzv. sametové revoluce hroutí.²⁸

Nebo jinými slovy z jiného zdroje:

Dvacet let poté, v únoru 1989, po tzv. Palachově týdnu, po lednu plném demonstrací, chtěl Václav Havel, jeden z lídrů disidentského hnutí Charty 77, uctít památku Jana Palacha. Byl ale zadržen policií a odsouzen k devíti měsícům vězení. O několik měsíců později, v listopadu 1989, odstartuje pád režimu sametová revoluce. V čele hnutí Občanského fóra je Václav Havel, který se v prosinci 1989 stává i prezidentem Československé socialistické republiky.²⁹

Snaha uctít Palachovu oběť je tak prezentována jako akcelerátor událostí a zároveň slouží k zvýraznění obrysů příběhu o dobru a zlu, které se v tento moment, jak se záhy ukáže, vzrývá prostřednictvím Havlova uvěznění k poslednímu dílčímu vítězství předtím, než přijde definitivní triumf dobra, ona „odplata dějinám“.

Informace o Havlových opakovaných pobytech ve vězení implikují další z charakteristických rysů tvořících jeho portrét: názorovou nezlomnost. Tento většinou implicitní výklad Havlovy osobnosti nacházíme vyřčený i konkrétněji:

Československý lid Václava Havla uznával ne proto, že byl pozitivním hrdinou ve smyslu sebevědomého a dominantního muže, ale cenili si ho i pro jeho křehkost až zranitelnost, viděli ho jako muže ponořeného v duchovnu, zásadně poháněného

objevují v příběhu Václava Havla, který nacházíme v turistických průvodcích: tedy nejprve se na počátku roku 1989 prostřednictvím tzv. Palachova týdne objevuje Jan Palach a až o několik měsíců později, na sklonku roku, v rámci změn, ve které vyústí sametová revoluce, se po boku čerstvého prezidenta Havla objevuje ve funkci předsedy Federálního shromáždění odměněný Dubček.

²⁸ Dostupné z https://fr.wikipedia.org/wiki/Jan_Palach [cit. 2020-03-05].

²⁹ Dostupné z <https://prague-secrete.fr/le-memorial-jan-palach-un-monument-emouvant-a-decouvrir-a-prague/> [cit. 2020-03-05]; v originálním textu je mylně uvedeno, že se v roce 1989 Václav Havel stal prezidentem „České a Slovenské federativní republiky“.

nadějí, že politická pravda a morálka v dlouhodobém horizontu nakonec zvítězí. Vážil si ho proto, že nekompromisně a bez ustání bojoval za demokratické svobody a nikdy se nespokojil jen s malými ústupky ze strany režimu.³⁰

Kromě neústupnosti a vysokého intelektuálního kreditu („muž ponořený v duchovnu“) zde vidíme i další povahové rysy: křehkost a zranitelnost. Tyto pro kladně hodnocenou hlavu státu atypické atributy bývají častěji nahrazeny adjektivy plachý nebo skromný a můžeme je číst jako indicie lidskosti – „malý nenápadný muž s plachým úsměvem“,³¹ „plachý, skromný muž, který strávil téměř pět let za mřížemi“.³² Zaznamenáváme tedy určitý (zdánlivý) povahový protiklad, který dodává osobnosti punc zajímavosti, výjimečnosti: Havel je popisován jako člověk křehký až zranitelný, ovšem zároveň silný co do schopnosti neochvějně stát za svým názorem. Podle průvodců zejména kombinace těchto vlastností zakládá obdiv a úctu, kterou lid k Havlovi choval a jež se v podobě spontánního nadšení projevila například v momentě, kdy se Havel chystal promluvit na Václavském náměstí:

Na balkóně paláce Melantrich se objeví malý nenápadný muž s plachým úsměvem a dav začne skandovat: Havel na Hrad!³³

Efekt kontrastu při deskripci Havla objevujeme ještě v jiné podobě:

Plachý, skromný muž, který strávil téměř pět let za mřížemi, se stal symbolem československé svobody a v lednu 1990 byl dokonce pozván, aby se zúčastnil zasedání Kongresu Spojených států amerických.³⁴

Zde vidíme Havla jako plachého (malého) Čecha, který si získal respekt a uznání i ve (velkém) světě za hranicemi své země. Protiklad plachý muž versus velký

³⁰ Dostupné z https://www.routard.com/guide/prague/1821/histoire_et_dates_cles.htm [cit. 2020-03-05].

³¹ Dostupné z https://www.czechtourism.com/tourists/stories/praha_architektura/?chapter=2 [cit. 2020-03-02].

³² Dostupné z https://www.czechtourism.com/tourists/stories/praha_architektura/?chapter=2 [cit. 2020-03-02].

³³ Dostupné z https://www.czechtourism.com/tourists/stories/praha_architektura/?chapter=2 [cit. 2020-03-02].

³⁴ Dostupné z <https://www.private-prague-guide.com/vaclav-havel-velvet-revolution-prague/> [cit. 2020-03-02].

svět bývá v turistickém diskursu ilustrován i prostřednictvím fotografií, které zachycují Havla v přátelské interakci se známými západními osobnostmi nejen z oblasti politiky, ale například i kultury. Společně pak tvoří výraznou složku Havlovy ikonografie. Mezi nejexponovanější snímky patří ty s někdejší americkým prezidentem Billem Clintonem z civilního prostředí pražského jazz klubu Reduta nebo z hospody U Zlatého tygra, s Madeleine Albrightovou a dále pak například fotografie s členy kapely The Rolling Stones nebo dalajlamou:

Je to Václav Havel, československý a český prezident, kdo se zapsal do paměti lidí napříč celým světem.³⁵

Havlův hvězdný status přitahuje do té doby nevídaným způsobem do Prahy největší světové politiky a osobnosti. Tibetský dalajlama nebo rockeři z kapely The Rolling Stones se do Prahy vrací opakovaně. A americký prezident Bill Clinton si dokonce během své návštěvy zahraje v renomovaném jazz klubu Reduta na saxofon.³⁶

Havel prezentovaný jako hvězda, v jejíž blízkosti si přeje být i řada zahraničních osobností, pozdvihuje, alespoň na chvíli, na světovou úroveň i svůj národ. Aby Havlova výjimečnost v mezinárodním kontextu nepůsobila jako čistě domácí snění, zmiňovanou Madeleine Albrightovou nechávají průvodce promlouvat o své hrdosti na český původ právě díky Václavu Havlovi:

Bývalá ministryně zahraničí Spojených států amerických Madeleine Albrightová o Václavu Havlovi řekla: „Prezident Havel probudil v Česích velkou hrdost, alespoň ve mně určitě probudil hrdost na to, že jsem se narodila jako Češka, a myslím si, že na mezinárodní scéně bude velmi, velmi chybět ... Pro mnoho lidí jsou slova Havel a Czech synonymem. V období po studené válce Havel opravdu umístil Prahu a Českou republiku na světovou mapu.“³⁷

Zmínky o civilních místech (hospoda, jazz club), která osobnosti spolu s Havlem navštívily, a civilních činnostech (hra na saxofon, popíjení piva), kterým se tam věnovaly, budí dojem, že stejně jako zahraniční osobnosti pozdvihují Havla,

³⁵ Dostupné z <https://www.czechtourism.com/fr/n/vaclav-havel-footsteps/> [cit. 2020-03-02].

³⁶ Dostupné z https://www.czechtourism.com/tourists/stories/praha_architektura/?chapter=2 [cit. 2020-06-02].

³⁷ Dostupné z <http://www.digital-guide.cz/en/realie/famous-personalities/vaclav-havel-1/> [cit. 2020-06-02].

potažmo Čechy, na světovou úroveň, obohacuje pro změnu Havel zase je o onen (pozapomenutý) lidský rozměr – Clinton díky Havlovi po letech hraje na saxofon, Albrightová se rozvzpomíná na své kořeny.

Hrdinný typ: světec, tedy světlo

Na základě výše uvedených citací se pokusím určit, jaký typ hrdiny turistické průvodce z Havla vytváří, jakou tematiku jeho příběh evokuje. Jeden z výrazných rysů, který z narácí vyvstává, je Havlova ochota obětovat se vyšším zájmům, svým ideálům. Vysoká morálka projevovaná ochotou trpět za své přesvědčení, eventuálně za něj dokonce položit život, je osudem mučedníků (Holý 1996: 122). Dále je Havel prezentován jako jedinec, který ukazuje národu směr, kudy se má ubírat (zpět ke svobodě a demokracii). Má tudíž určitou apelativní funkci. Schopnost být vůdcem a vzorem líčí ve studii *Čechy a jejich svatí* Petr Píthá (1992) jako klíčovou vlastnost světců, snad ještě důležitější než zmiňované martyrství:

...mučedníci podle své náтуры buď řvali, nebo tiše sténali bolestí. Jejich velikost není v překonání útrap, ale v zachování víry ve smysluplnost života a především v překonání pomsty. Jsou velcí proto, že neřvali pomstu a nesmáli se nad pomyšlením, že až se změní situace, jejich přátelé rozlámou a rozsápu jejich katy ještě důmyslněji. Pravé lidství, které je jim upíráno, když se z nich činí příklad, a dokonce idea, je nahrazováno pouťovým kýčem. Na druhé straně o mnohých světcích víme, že to byli lidé, kteří mohutně ovlivnili chod dějin politických, kulturních i myšlenkových. Světec je jistě člověk své doby a je třeba ho vidět očima historiků. Je to však zároveň člověk, kterého bůh pozvedl jako znamení, a je proto třeba ho vidět očima legendistů. Světec je totiž zázrak ... Zázrak je zazářením smyslu a plné skutečnosti. Světci jsou nositeli smyslu v chaotickém spádu dějin. Proto o nich mluvíme jako o světlech (Píthá 1992: 15).

Zde se nabízí připomenout již výše uvedená slova z průvodce: „Cesta Václava Havla z vězení přes Václavské náměstí až na Pražský hrad připomínala malý zázrak.“³⁸

³⁸ Dostupné z https://www.czechtourism.com/tourists/stories/praha_architektura/?chapter=2 [cit. 2020-03-02].

Jakkoliv faktografický, historický popis světce těžko odpovídá jeho profilu vytvářeného legendami, podle Piňhy to automaticky neznamená, že si tyto obrazy odporují – legendy nejsou opakem historické pravdy, jsou jen jiným pohledem na postavu světce. Úspěšnost legend, tedy „toho, co má být čteno“ (Piňha 1992), spočívá také v používání určitých obrazů a symbolů v dané době jednoduše čitelných. Právě jejich prostřednictvím se dostáváme k vlastnímu smyslu sdělení schovaného za vyprávěným příběhem legendy. Piňha upozorňuje, že je třeba nezastavit se u toho, co autor legendy říká, ale pokračovat až k tomu, co sdělovaným myslí. Jde tedy v principu o stejný přístup jako (mimo jiné) při rozkrývání vyprávění předkládaných turistům.

Od obecných charakteristik světců zkusme zaměřit pozornost ke konkrétní postavě: svatému Václavovi, patronu prostoru, ve kterém průvodci nechávají Havla vystupovat:

Tak začal jeden z nejdůležitějších příběhů moderní české historie. Příběh sametové revoluce a velkých změn, k nimž došlo v Československu v době na počátku 90. let 20. století. Na Václavském náměstí, kterému dominuje jezdecká socha sv. Václav – patrona českých zemí –, se ale začala psát i další kapitola v životním příběhu spisovatele, disidenta a celoživotního bojovníka za lidská práva Václava Havla.³⁹

Jednou z tradičně vyzdvihovaných vlastností svatého Václava je schopnost diplomacie. Podle Piňhy už svatý Václav řeší politické dilema samostatnosti rodícího se českého státu a jeho přežití, stejně jako dilema vztahující se na strategii vládnutí: zda volit mírnost, nebo „pevnou ruku“. Tento sklon řešit konflikty diplomaticky, nikoliv bojem, bývá ve Václavově případě někdy interpretován jako projev jisté ústupnosti. Piňha však uvádí několik příkladů, které svědčí o tom, že skutečná Václavova povaha byla opačná. Uváděný rys je podle něj důsledkem Václavova uvědomělého a strategického přimknutí se k církvi a křesťanství, jeho orientace na duchovní sílu a její tehdejší živá centra. Jde tedy nikoliv o z nouze ctnost, ale ctnost ryzí, vědomou volbu a strategický tah. Základem Václavovy politiky, ve které se podle Piňhy ve skutečnosti střídají momenty energického vystupování a uváženého kompromisu, je moudrost, již už František Palacký artikuloval těmito slovy: „Kdykoli jsme vítězili, dělo se to spíše silou duchovní, nežli mocí a silou násilí“ (Piňha 1992: 16). I Ladislav Holý popisuje tradiční

³⁹ Dostupné z https://www.czechtourism.com/tourists/stories/praha_architektura/?chapter=2 [cit. 2020-03-02].



Fotografie Václava Havla na budově Národního muzea na Václavském náměstí, v popředí socha sv. Václava. Autor: David Sedlecký.

Rok 1989 je označen za rok zázraků.

Zdroj: Print screen francouzské mutace webové stránky Czech Tourism.

V. Havel na třetím hradním nádvoří.

Zdroj: Print screen webové stránky Prague Extravaganza.

CzechRepublic Français ▼

Destinations Activités Calendrier Infos voyageurs Histoires

Accueil > Histoires > Praha_architektura

L'année des miracles



PRAGUE E. TRAVAGANZA

FREE TOURS

SCHEDULED TOURS

PRIVATE TOURS

1989 Velvet Revolution: a peaceful protest which can inspire!

November 17, 2019 | Klara Hajkova | Comment | All Posts, History & Present, News & Events, Uncategorized

Exactly 30 years ago, a student protest against communist rule was put down in Narodni street in Prague and this rebellion became known as the Velvet Revolution. Why velvet? Because Czechs like metaphors and velvet fabric is soft and smooth, which translates to peaceful and non-violent. The organisers of the revolution agreed that they would

Read More →



spojení svatého Václava s nenásilným jednáním a vlastnostmi jako vzdělanost a kulturnost. Upozorňuje ale také na to, že svatý Václav je v lidovém vidění zakladatelem českého státu (svatováclavská koruna je dodnes chápána jako jeden z nejdůležitějších dokladů starobylosti státu) (Holý 1996: 41), a proto byl v minulosti opakovaně využíván jako symbol politického boje za národní/státní suverenitu. Dobře patrné to bylo v době národního obrození v 19. století, ale se stejnou symbolikou zjevně pracoval i český disent, když památku Jana Palacha uctíval položením květin právě před sochu svatého Václava. Není tedy náhodou, ale je naopak příznačné, že „nová životní kapitola“ našeho hrdiny, kapitola státníka Václava Havla, se začala psát zrovna na místě, jež má pod patronátem svatý Václav. Se státem se také úzce pojí téma demokracie, ke které se Češi podle Holého (Ibid.: 77) tradičně rovněž vztahují. Základ této tradice, tedy jisté kontinuity dané specifickým čtením historie, tvoří Palackého dějiny národu českého v Čechách i v Moravě. Autor v něm mimo jiné říká, že pro počátek české zaznamenané historie byl signifikantní „staroslovanský demokratický duch“ (v opozici k němu figuroval německý feudalismus). Z něj se později vyvinula „filozofie českých dějin“, pro kterou je historie „kontinuálním prosazováním národně svobodomyšlného, rovnostářského a demokratického ducha v neustálém souboji s německou autokracií“ (Ibid.: 77). Tento pohled umožňuje například husitství interpretovat jako národní „úsilí ve jménu lidství jako takového“, na což později navazuje nejenom Masaryk a meziválečná politická reprezentace, ale paradoxně, díky potlačení náboženského rozměru ve prospěch rovnostářského, i komunistický režim. Odkaz na demokratickou tradici formoval také podobu listopadové revoluce v roce 1989. Zachovat víru v naturálně demokratické nastavení národa bylo možné díky nahlížení na všechna minulá selhání demokratické formy vlády jako na katastrofy, které měl na svědomí někdo jiný (nacisté, Sověti). I komunistický režim na konci osmdesátých let se tak mohl transformovat do vlády českému národu vnucené zvnějšku a sametová revoluce měla společnosti navrátit její přirozenou demokratickou podobu (Ibid.: 130).

Kromě vyznávání demokratických hodnot, nenásilného, potažmo diplomatického způsobu řešení konfliktu, jsou dalšími často skloňovanými vlastnostmi při (sebe)určování české identity i kulturnost a vzdělanost. Jak víme, tyto vlastnosti jsou připisovány i našemu hrdinovi: samotné označení revoluce, jíž je Havel symbolem, za sametovou, zcela jasně odkazuje k jejímu nenásilnému charakteru (a k jisté hrdosti na něj). Jako projev Havlových diplomatických schopností lze číst „sametové“ vypořádání se s komunistickým režimem v roce 1989. Ke vzdělanosti a kulturnosti zase odkazuje obraz literáta, filozofa

a dramatika a tato tematika se stala jednou z klíčových během listopadových událostí: datum stěžejní demonstrace připadlo na padesáté výročí uzavření českých vysokých škol; skutečnost, že do stávký mezi prvními vstoupili herci – kulturní osobnosti vnímané jako reprezentanti intelektuálů – měla velký mobilizující vliv na společnost (zároveň byla strategickým tahem disentu, který namísto filozofů, spisovatelů nebo dramatiků angažoval známé herecké tváře) (Holý 1996: 130).

Symbolika a metafory Václavského náměstí

V předchozí kapitole jsme naznačili důležitost kulis, v jakých se dějí, nicméně přelomová, část příběhu Václava Havla odehrává. Podle průvodců je to Václavské náměstí, kde došlo k transformaci z Havla disidenta na Havla státníka, a proto věnujeme nejenom tomuto prostoru, ale tématu symbolických míst obecně, bližší pozornost.

Třebaže vazba mezi místem a pamětí funguje i mimo turistický diskurs, je právně v něm velmi dobře patrná.⁴⁰ Zvolený itinerář načrtává základní obrysy obrazu o minulosti, který mají turisté získat: historii objevují prostřednictvím míst, jimiž procházejí. Místa se stávají zdánlivými spontánními vypravěči, ovšem jen za předpokladu, že jsou (dobou) vyvolena vyprávět, přičemž velký vypravěčský prostor mají místa symbolická. I ta ale musí být předně naplněna významem/y, v dané společnosti stále dostatečně rezonujícími, srozumitelnými a funkčními, tedy významy hodnými zapamatování. V souladu s *lieux de mémoire* Pierra Nory (1996) jsou tedy ve své podstatě sama o sobě prázdná. Jako taková neobsahují žádnou minulost, jsou to torza, reliкty, substitute živé paměti vyprodukované dobou, jež díky zrychlenému tempu už žádnou takovou přirozenou, spontánní paměť nemá. Vůle k udržování/aktualizaci významů místu přisuzovaných a propisujících se i do kolektivní paměti je tedy klíčová: „Vzpomínání je jako pěšinka v lese – musí se prošlapávat, nebo zaroste“.⁴¹ Neméně zajímavé než to, kudy „prošlapávaná pěšina paměti“, itinerář reálné, na papíře či obrazovce představované procházky městem vede, je i to, jaká místa a témata

⁴⁰ Knižní průvodce jsou rozčleněny podle čtvrtí, které pak představují jednotlivá významná (významuplná) místa. Je-li v průvodci obsažena i kapitola zaměřená na vybrané historické osobnosti nebo události, plní co do prostoru, který je tématu věnován, pouze doprovodnou funkci. Obdobně záložky webových stránek cestovních agentur nabízejí předně okruhy/itineráře komentovaných prohlídek a od nich se odvíjí témata, o kterých se v jejich rámci mluví.

⁴¹ Z představení *Barunka Is Leaving*, Divadlo DISK, premiéra 13. 4. 2017.

jen letmo mívá, případně se jim obloukem vyhýbá. Významy (nebo alespoň jejich část), které jsou do míst vloženy, se podvědomě promítají i do postav, jež v jejich kulisách účinkují.

Jedním z nejpoblíbenějších míst, prostřednictvím kterých vypravěči/průvodci zpřístupňují čtenáři/turistovi nedávnou minulost, je Václavské náměstí. „Symbolické místo par excellence“⁴² se ve vazbě na období komunismu stává mimo jiné průsečíkem inscenování různých vzpomínek na invazi vojsk Varšavské smlouvy v srpnu roku 1968, která ukončila tak zvané pražské jaro (většina emblematických fotografií, které cirkulovaly tiskem v západní Evropě, byla pořízena na Václavském náměstí a v jeho bezprostředním okolí), na upálení Jana Palacha a konečně i na manifestace proti režimu na konci osmdesátých let korunované proslovem Václava Havla z balkónu paláce Melantrich (21. 11. 1089). Skutečnost, že průvodci zdůrazňují okamžiky Havlova příběhu odehrávající se na Václavském náměstí, má ve vyprávěních svou funkci, stejně jako užívání metafor, které k popisu místa slouží. To jejich prostřednictvím se do jinak převážně informativního jazyka dostává symbolická, a místy až překvapivě lyrická a bájevná složka. Stejně jako symbol i metafora disponuje v jistém smyslu „přebytkem významu“, ale právě metaforou můžeme do jazyka přenést implicitní sémantiku symbolu: lépe (nikoliv ale dokonale) vyjádřit to, co je v symbolu zastřené, k čemu se jen odkazuje. Jedním z úskalí metafory je ale její životnost: jakmile si ji osvojí nějaká jazyková komunita, dochází v důsledku průběžného rozšiřování polysémie slov k jejímu proměňování. Stává se postupně nejprve banální a následně mrtvou metaforou. Oproti tomu symboly, které svými kořeny zasahují až do trvalých struktur života, citění a univerza, neumírají nikdy, pouze se transformují (Ricoeur 1997).

Pokusím se letmo přiblížit nejoblíbenější metafory, které v souvislosti s Václavským náměstím v průvodcích zaznívají a jeho prostřednictvím dobarvují postavu Václava Havla, jež je v příbězích do kulis Václavského náměstí zasazována.

O Václavském náměstí hovoří průvodci jako o „srdci zlatého města“⁴³, které je „jádnem moderního pražského života a hrálo ústřední roli v novodobé historii země“⁴⁴. Symbolika středu, „topos“ středu, hraje v českém – a obecněji

⁴² Dostupné z <https://voyages.michelin.fr/europe/republique-tcheque/prague/place-venceslas> [cit. 2020-02-16].

⁴³ Dostupné z <https://destinationerasmus.com/prague-coeur-de-leurope-et-mere-des-villes/> [cit. 2020-04-20].

⁴⁴ Dostupné z <https://www.cityzeum.com/place-venceslas> [cit. 2020-04-20].

středoevropském – pojmosloví významnou úlohu (Činátl 2014). Prahu vnímáme jako střed republiky, třebaže geograficky to tak není. Město, tím spíše město hlavní, je městem politiky, stejně jako historie (Marcelli 1997). Je prostorem, kde se koncentrují místa, kterým společnost připisuje zvláštní symbolickou důležitost a využívá je jako nástroj pro udržení, respektive posílení, společné identity: „Íst do centra znamená stretnút spoločenskú pravdu, znamená to participovať na vyššej a úplnejšej „skutočnosti““ (Marcelli 1997). A za střed Prahy, v němž se ve zkratce zrcadlí celá (nedávná) minulost národa, je často pokládán právě „Václavák“. Ladislav Holý ho označuje za jedno ze symbolických center v myslech lidí prodchnutých národními významy (Holý 2004: 39). Jako takové je, jak zdůrazňují i některé průvodce,⁴⁵ vhodnou lokalitou pro demonstrace, jelikož ze své podstaty umocňuje jejich účinek. Skutečnost, že symbolická centra jsou jasně dána a znalost symbolické mapy je součástí určité naturální občanské výbavy, nahrává možnosti spontánního vzniku demonstrací – lidé automaticky (i) bez předchozí organizace vědí, kam mají jít. Prostřednictvím sročení se kolem sochy patrona země, a také velitele blanických rytířů, svatého Václava, zdůrazňují demonstranti význam svého jednání:

Obecně se věří, že až bude nejhůře, svatý Václav se vrátí a zemi zachrání. Právě proto lidé, když proti něčemu protestují nebo něco oslavují, přicházejí vždy právě na Václavské náměstí. Zcela spontánně a přirozeně se řada revolucí odehrála na Václavském náměstí, sametovou revoluci z roku 1989 nebo studentské manifestace proti sovětské okupaci z roku 1968 nevyjímaje.⁴⁶

Genezi spojení blanických rytířů se svatým Václavem rozpracovává Vladimír Macura (1998). Vazbu, kterou dnes pokládáme za přirozenou, lze podle něj spolehlivě doložit až v 19. století, kdy můžeme v intenci s narůstající potřebou nacionálního výkladu legendy pozorovat, jak se z blanických rytířů stávají husitští „boží bojovníci“ a z Václava, do té doby s vojsky spojovaného spíše volnou asociací, jejich velitel. Blaník je prostor, kde vládne odlišný čas a kde se relativizuje protiklad života a smrti – spáčí v hoře jsou z pohledu vnějšího prostoru dávno mrtví, tudíž jsou postavami z jiného času. Hranice mezi těmito dvěma světy však bude zcela smazána právě a jedině v momentě, až bude národu

⁴⁵ Dostupné z <https://www.prague-guide.fr/tour/7/nouvelle-ville> [cit. 2020-03-25].

⁴⁶ Dostupné z <http://extravaganzaafreetour.com/1968-prague-spring-what-happened-afterwards/> [cit. 2020-03-25].

nejhůře: „Bytosti z Blaníka zachrání jednou pro vždy zemi a už nikdy se do hory nevrátí (Macura 1998: 254). Blaník je tedy jakousi „konzervou uchovávanou v živém stavu slavnou českou minulostí“ (Ibid.: 260) a takové pojetí skýtá velký potenciál k ideologické využitelnosti. Podle Mircei Eliadeho (1993) je střed zónou posvátnosti par excellence, zónou absolutní reality, což zároveň znamená zónou, kde se ruší profánní čas a nahrazuje jej čas posvátný – právě v takovém místě se tedy mohou opětovně vyjevovat mytičtí blaničtí rytíři (Macura 1998).

Manifestace, demonstrace, protesty – to je v českém prostoru vrcholná podoba boje. Zároveň právě proto, že Václavské náměstí označujeme za symbolický střed země, je „obraz německých vojenských oddílů nebo sovětských tanků na Václavském náměstí emocionálně podstatně silnější než jejich představa kdekoliv jinde v zemi“ (Holý 2001: 39). Podle Holého je Václavské náměstí vnímáno jako symbolické srdce země, což bylo mj. stvrzeno stavbou Národního muzea i instalací sochy svatého Václava. Právě proto atak na tento prostor představuje tak silný emocionální (a život – národa – ohrožující) zásah.

Václavské náměstí je ale také často prezentováno jako prostor určený dvěma krajními polohami: svobodou (resp. úsilím o svobodu) a područím/závislostí: „Žádné jiné místo v Praze nesymbolizuje lépe touhu českého lidu na svobodu a nezávislost.“⁴⁷ Nebo také: „Náměstí závislosti i nezávislosti Čechů.“⁴⁸ Touha, o které vypovídá první z uváděných vět, naznačuje nedokonaný stav, neukončený proces. Václavské náměstí není symbolem svobody a nezávislosti českého lidu, je symbolem úsilí o ni. Pokud jsme výše říkali, že v centru se zrcadlí celá historie země, eventuálně regionu, mohli bychom tento způsob popisu vztáhnout k některým charakteristikám střední Evropy. Například podle Aleksandra Fiuta mezi ně patří „nepřijatelná perifernost, citelný pohyb hranic a problémy s identitou“ (Janiec-Nytrai – Nytrai 2017: 23). Podle maďarského badatele Csaby Gy. Kisse (Ibid.: 18) „lidé v tomto prostoru disponují málem vztažných bodů k minulosti, což se vepisuje do jejich mentalit. V mnohých svízelných situacích pocítují manko absolutních hodnot, stávající kritéria pravdy jim jsou zpochybněna a nadále se jeví jako zamlžená. Z pohybu v takovém beztvarem, těžko uchopitelném prostředí, vyplývá nevyhnutelně nedůvěra k dějinám.“ O tomto vágním nastavením hranic mluví i Milan Kundera (1983: 11): „Byla by hloupost pokoušet se přesně narýsovat její hranice. Střední Evropa není stát. Je to kultura

⁴⁷ Dostupné z <https://www.vanupied.com/prague/monument-prague/place-venceslas-vaclaske-namesti-prague.html> [cit. 2020-03-25].

⁴⁸ Dostupné z <https://www.vanupied.com/prague/monument-prague/place-venceslas-vaclaske-namesti-prague.html> [cit. 2020-03-25].

nebo osud. Její hranice jsou imaginární a je třeba je znovu vytyčovat v každé nové historické situaci.“

Další metaforou, se kterou se v turistickém diskursu v souvislosti s obdobím komunismu a postavou Havla setkáváme, je metafora spánku a probuzení. Zaznamenali jsme je už v souvislosti s pověstí o blanických rytířích: „Blanická legenda mohla být vnímána jako alegorie spícího národa, jehož elita se probouzí, aby národ zachránila“ (Macura 1998: 261). Ostatně k této funkci etymologicky odkazuje i slovo budič, buditel. V kontextu námi sledovaného období pak předně nacházíme metaforické označení „pražské jaro“, které znamená probrání se, probuzení z chmurného a těžkého zimního spánku padesátých let: „Zdálo se, že dlouhá zima z doby studené komunistické války se chýlí ke konci a teplý vánek pražského jara rozehřívá srdce a duše v zemi.“⁴⁹ Nicméně probuzení netrvalo dlouho: „Pražské jaro skončilo a šedá zima studené války byla opět zpět a trvala další dvě desetiletí.“⁵⁰ Jak vidno, tyto citace překypují lyrickými a expresivními obraty (teplý vánek rozehřívá srdce a duše; šedá zima studené války aj.), které kontrastují s převládajícím informativním charakterem spíše strohého rázu průvodců. Dochází zde také k významovému posunu: ze studené války odkazující k „zmrazené“, tedy latentní formě konfliktu, kdy obě strany otevřeně nebojují, ale zbrojíce vyčkávají, se stává šedá zima studené války evokující smrt. Mrazem ochromená srdce a duše pak na chvíli ožívuje, „rozehřívá“, „teplý vánek pražského jara“. Také čin Jana Palacha má mít oživující funkci: „Jan Palach se zapálil na Václavském náměstí, aby probudil československou společnost z apatie, do které se propadla poté, co v srpnu 1968 vpadla do země vojska Varšavské smlouvy.“⁵¹ I politicky zabarvený motiv jara jako vzkříšení nalézá Macura už v 19. století: v Nerudově *Baladě české*, kde figuruje jeho poněkud skeptická verze, ne nepodobná té z roku 1968: probuzení je pouhým krátkodobým vytržením z trvalého českého národního spánku. Jedním z dominantních motivů obrozené kultury je tak motiv spánku a snu jako ochromení národní aktivity, ze které mohou národ vymanit jen buditelé, původně sami sebe označující za „probuzence“, tedy bdící (v protikladu k „ospalcům“, tedy těm, kteří svou českou identitu nijak nemanifestovali) (Macura 1998: 278). Po Dubčekovi

⁴⁹ Dostupné z <http://extravaganzafreetour.com/the-prague-spring-and-the-soviet-invasion-of-1968/> [cit. 2020-04-18].

⁵⁰ Dostupné z <http://extravaganzafreetour.com/the-prague-spring-and-the-soviet-invasion-of-1968/> [cit. 2020-04-18].

⁵¹ Dostupné z <https://www.pragueaccueil.com/Troisieme-conference-Printemps-de-Prague-Jan-Palach-et-d-autres-Torches?lang=fr> [cit. 2020-03-25].

a Palachovi tak můžeme vidět jako dobového buditele i Havla, jehož úlohou je vyburcovat normalizací ukolébané spoluobčany ke změně. Obraz Havla na Václavském náměstí tak významově zdůrazňuje jeho buditelské kontury.

Závěr

Je třeba nezastavit se u toho, co autor legendy říká, ale pokračovat až k tomu, co sdělovaným myslí (Pířha 1998: 16).

V předkládané studii jsem se pokusila obdobně přistoupit k textům věnovaným Václavu Havlovi, se kterými se setkáváme v turistickém diskursu. Snažila jsem se rozkrýt, jaké mechanismy užíváme při inscenování vzpomínání na jednu z výrazných postav nedávné minulosti ve chvílích, kdy je adresátem sdělení západní turista, a zachytit, o čem tyto volby vypovídají. Úspěšnost příběhů předkládaných turistickými průvodci (stejně jako úspěšnost legend) spočívá v užívání dobře srozumitelných obrazů a symbolů. Právě jejich rozklíčování nás může skrze jednotlivá drobná vyprávění dovést k meta-příběhu/ům skrytým v hlubinné vyprávěcí vrstvě, onomu vlastnímu smyslu sdělení. Příběh Václava Havla tak, jak jej líčí průvodci, se na základě analýzy jeví jako součást narativu o komunismu, který je součástí širšího příběhu o českém národě, resp. příběhu o hledání české národní povahy.

Jedním z nástrojů k sestavení kýženého Havlova portrétu vztaženého k období komunismu jsou postavy Palacha a Dubčka. Jejich role v Havlově příběhu je sice epizodická, nicméně formativní, pomáhá odvíjet vyprávění patřičným směrem. Narativ, který dnes v turistickém diskursu o období let 1948–89 dominuje, je příběhem o vítězném boji s komunismem. Havel, stejně jako Palach a Dubček, jsou představováni jako hrdinové, kteří se snaží národ z této „doby temna“ vyvést. Pouze Havel je ale v tomto kontextu skutečně hrdinou vítězným, a právě proto se mohou druzí dva hrdinové přesunout do jeho příběhu a v něm zaujmout pozici vedlejších postav s legitimizující funkcí.

Pro rozkrýtí charakterové podstaty sledované postavy, k určení její typologie, jsem využila hagiografických postupů. „Světci jsou nositeli smyslu v chaotickém spádu dějin. Proto o nich mluvíme jako o světech,“ tvrdí Petr Pířha (1998: 16). V analýze jsem se pokusila ukázat, že tato charakteristika světce odpovídá i popisu Havla v turistických průvodcích (stejně jako Palacha a Dubčka, jen každá ze zmiňovaných postav odpovídá tomuto profilu v různých ohledech a do odlišné míry). V jeho postavě nacházíme jak mučednické rysy

(perzekuce, vězení), tak i rysy vzoru hodného následování (názorová pevnost). Kromě obecné paralely způsobů prezentace sledovaného hrdiny v daných naráčích a světců v legendách jsme poukázali na možné propojení v konkrétnější rovině. Důraz na Václava Havla vystupujícího v kulisách symbolického prostoru Václavského náměstí umožňuje jeho setkání se svatým Václavem. Tato vazba napomáhá posunout příběh o Václavu Havlovi, resp. o komunismu (tedy o boji proti komunismu) do nadčasové roviny zakladatelského mýtu (např. manifestace, jejichž tváří se stal Václav Havel a které vyústily v konec komunismu, jsou označovány za: „jeden z nejdůležitějších příběhů novodobé historie“. Situovány jsou do prostoru Václavského náměstí, zasvěceného symbolu české státnosti.). Srovnáváme-li obě postavy, vidíme, že jsou vybaveny obdobnými rysy. Charakterizuje je vzdělanost, kulturnost a nenásilí, tedy vlastnosti připisované českému národu obecně, patřící do pomyslného panteonu národních kvalit.

Pířha také o světcích hovoří metaforicky jako o světlech. V textu jsme odhalili, že metaforický jazyk není cizí ani turistickému diskursu, jakkoliv v něm na první pohled převládají texty informativního charakteru (Václavské náměstí je „srdcem země“, „vánek pražského jara rozehřívá duše a srdce zmrazené studenou komunistickou válkou“ aj.). Prostřednictvím metafor se do jazyka dostává lyrická, bájetvorná složka. Zároveň metafora odkrývá význam symbolu v narativu obsaženého, artikuluje jeho sémantiku. Vybrané metafory současného turistického diskursu (spánek/probuzení; srdce) jsem interpretovala prostřednictvím Macurovy práce *Český sen* (1998) a rozpoznala v jejich základu pokračování buditelského mýtu z 19. století. V něm má kořeny i další z typicky českých kvalit, demokratický duch, jímž je postava Havla vrchovatě obdařena. Havel je popisován jako neúnavný bojovník proti komunismu, bojovník za obnovení české demokratické přirozenosti. Směr, který tedy Havel lidu ukazuje, meta, které je třeba dosáhnout, je návrat do západní Evropy. Tento obraz nutně západním turistům konvenuje (lichotí) a má svůj podíl na úspěchu, s jakým portrét Havla v této podobě přijímají.

V návaznosti na výše uvedené poznatky se domnívám, že na pozadí, nebo lépe v základech příběhu o Václavu Havlovi, vyprávěného turistickým diskursem, je snaha o popis národního charakteru, jde tedy o jednu z variant narativu o českém národě. V tomto kontextu proti sobě tradičně stojí dva postoje odlišně vnímající pozici, jakou český národ v dějinách zaujímá: zda je jejich subjektem, nebo objektem. Zdá se, že samotný příběh o Václavu Havlovi náleží k první variantě: i přes určité motivy, které bychom mohli chápat opačně (tedy jako znak pasivity – např. uvěznění), je Havel v obecné rovině aktivním činitelem,

dokonce v jistém smyslu dějinným hybatelem. Je to on, kdo pokládá květiny k soše sv. Václava k uctění památky Jana Palacha, a tento akt je prezentován jako začátek událostí, které vedly k pádu režimu, sametové revoluci, jíž se stal tvář a vůdčím představitelem. Kvůli němu přijíždí do České republiky zahraniční osobnosti z celého světa a jen pod Havlovým vlivem zde odhalují svou civilní, lidskou tvář. Našel cestu, jak může být malý, plachý a skromný muž (národ) vzorem: kromě skromnosti samé i nezdolností, konkrétně nezdolností v boji za demokracii, tedy kvalitu Františkem Palackým včleněnou mezi nadčasové národní hodnoty.

V turistickém diskursu se ovšem setkáváme i s variantou, kdy je národ pasivním objektem dějin. Nemalý prostor v průvodcích dostávají hrdinné porážky a poražení hrdinové. Například se daleko více mluví o invazi vojsk Varšavské smlouvy než o pražském jaru, což má svůj vliv na skutečnost, že Dubček, coby postava figurující v obou událostech, má ve výsledku podobu poraženého hrdiny. Ale jelikož i tuto pozici lze vykládat jako mučednickou (Holý 2001: 121), neubírá mu to na atraktivitě. Právě na vyzdvihování trpitelských rysů a oblibě v mučednictví zakládá Milan Kundera svou teorii lítosti: „Historie Čechů, ta historie věčných revolt proti silnějším, historie slavných porážek, které uváděly v chod běh světa a zánik vlastního národa, to je historie lítosti.“ Jak jsme v analýze viděli, k tématu revolt, setrvačného úsilí o svobodu, se vztahují i popisy Václavského náměstí („Žádné jiné místo v Praze nesymbolizuje lépe touhu českého lidu na svobodu a nezávislost.“; „Náměstí závislosti i nezávislosti Čechů.“) a vyplývá z nich, že Češi jsou odsouzeni k pouhému usilování o (trvalou) svobodu: je pro ně soustavně pokoušeným cílem, jehož dosažení a udržení závisí na jiných.

„Světec je zázrak“. A jak víme z průvodců, zázrak připomíná i „cesta Václava Havla z vězení přes Václavské náměstí až na Pražský hrad.“ V kontextu převažujícího narativu o hrdinných porážkách tak můžeme obraz Havla jako zázračného vidět i v jiném světle: pohádkově zázračný je pro svou výjimečnou vítěznou podobu.

Iva-Hedvika Zýková vystudovala obecnou antropologii na Fakultě humanitních studií UK, na téže fakultě v současnosti studuje doktorský obor elektronická kultura a sémiotika. V disertační práci se věnuje analýze narativních figur v turismu. Kontakt: ivahedvika@gmail.com

Prameny a literatura

- Barthes, Roland. 2007. „Diskurs historie.“ *Česká literatura* 55, 2007, 6: 815–828.
- Bauman, Zygmunt. 2002. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Češka, Jakub. 2013. „Iluzivnost vyprávění.“ *Dějiny – teorie – kritika* 10, 2013, 1: 137–151.
- Činátl, Kamil. 2014. *Naše české minulosti aneb jak vzpomínáme*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Eliade, Mircea. 1993. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: OIKOYMENH.
- Goffman, Erving. 1999. *Všichni hrajeme divadlo*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon.
- Holý, Ladislav. 2001. *Malý český člověk a skvělý český národ*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Janiec-Nytrai, Agnieszka – Nytrai, Zoltán. 2017. *Vrhat dvojité stín. Středoevropsanství jako osud v románech Milana Kundery*. Esztergom: Nadace svatého Vojtěcha pro výzkum střední a východní Evropy.
- Kundera, Milan. 1983. *Únos západu aneb tragédie střední Evropy*. Dostupné z <http://www.smatana.sk/> [cit. 2020-03-06].
- Macura, Vladimír. 1998. *Český sen*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Marcelli, Miroslav. 2011. *Filozofii v meste*. Bratislava: Kalligram.
- Nora, Pierre. 1996. „Mezi pamětí a historií: problematika míst.“ Pp. 39–64 in *Antologie francouzských společenských věd: Město. Cahiers du CEFRES n° 10*. Praha: CEFRES.
- Ricoeur, Paul. 1997. *Teória interpretácie: Diskurs a prebytok významu*. Bratislava: Archa.
- Rigney, Ann. 2008. „Divided Pasts. A Premature Memorial and the Dynamics of Collective Remembrance.“ *Memory Studies* 1, 2008, 1: 89–97.
- Schmid, Wolf. 2004. *Narativní transformace*. Praha – Brno: Ústav pro českou literaturu AV ČR.

Citované webové portály:

- <https://www.czechtourism.com/fr>
- <https://www.prague-communism-tour.com>
- <http://prague-secrete.fr/>
- <http://extravaganzaafreetour.com/>
- <https://www.prague.eu/en/>
- <http://www.digital-guide.cz/>
- <https://www.routard.com/>
- <https://fr.wikipedia.org/>
- <https://www.private-prague-guide.com/>
- <https://voyages.michelin.fr/>
- <https://destinationerasmus.com/>
- <https://www.cityzeum.com/>
- <https://www.vanupied.com/>
- <https://www.pragueaccueil.com/>



ČESKÁ NÁRODOPISNÁ SPOLEČNOST

Česká národopisná společnost, z. s., je nezávislý vědecký spolek sdružující profesionální etnology, studenty etnologie a zájemce o práci v této disciplíně z příbuzných oborů. Byla založena v roce 1891 a mezi její úkoly náleží podpora, prezentace a popularizace etnologické vědy jako celku.

Od roku 2011 je Česká národopisná společnost, z. s., akreditovanou nevládní organizací UNESCO. Na mezinárodní úrovni spolupracuje s dalšími oborovými organizacemi (World Council of Anthropological Associations, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Národopisná spoločnosť Slovenska).

Z činnosti ČNS

- výzkumné a dokumentační aktivity realizované členy a sítí dopisovatelů tvořenou regionálními spolupracovníky,
- vydávání druhého nejstaršího českého etnologického periodika *Národopisný věstník* (od roku 1906), který je zahrnut do mezinárodních databází vědeckých časopisů (např. Scopus, ERIH PLUS),
- správa bohatého dokumentačního archivu dotazníkových výzkumů a příspěvků dopisovatelů,
- zpřístupnění obsáhlé bibliografické databáze etnologicky profilovaných textů a elektronické badatelsky na webových stránkách www.narodopisnaspolecnost.cz,
- organizace prestižní Ankety o nejvýznamnější počín v oboru,
- udělování Studentské ceny ČNS za nejlepší bakalářskou a diplomovou práci na etnologické téma,
- aktivity dvou autonomních profilovaných komisí: Komise pro lidové stavitelství, sídla a bydlení a Komise pro lidové obyčeje,
- pravidelné pořádání mezinárodních vědeckých konferencí,
- další publikační činnost, propagace a popularizace etnologie v širší veřejnosti.



Aktuální informace o České národopisné společnosti najdete na:

www.narodopisnaspolecnost.cz

KONTAKT:

Česká národopisná společnost, z. s.

Národní 3, 110 00 Praha 1

E-mail: info@narodopisnaspolecnost.cz

Bankovní spojení: Fio banka, a.s., V Celnici 1028/10, 117 21 Praha 1,

číslo účtu: 2300812413/2010

IČO: 00444928

K DEVADESÁTÝM NAROZENINÁM PhDr. MIRJAM MORAVCOVÉ, DrSc.

Málokdy se poštěstí mít možnost blahopřát k devadesátým narozeninám někomu, kdo je plný sil a aktivit, a to nejen badatelských a pedagogických. Paní doktorka Mirjam Moravcová ovšem, jak ji znám (a známe se takřka třicet let), jakoby neustále byla na vrcholu svých odborných zájmů a činností. Mám tedy radost, že jí mohu k jejímu jubileu poblahopřát nejen obvyklou formou rekapitulace života a díla jubilantky, ale mohu tuto vpravdě upřímnou gratulaci směřovat opravdu osobně, navíc s očekáváním dalších zajímavých prací a spoluprací.

Potkaly jsme se s paní doktorkou Moravcovou hned v počátku mých studií na Institutu základů vzdělanosti Univerzity Karlovy. Já byla takřka čerstvou maturantkou, paní doktorka už za sebou měla vpravdě obdivuhodnou a barvitou vědeckou kariéru.

PhDr. Mirjam Moravcová, DrSc. (* 22. března 1931 v Turnově) absolvovala studium národopisu a historie na Filosofické fakultě UK (1955) diplomovou prací na téma literární produkce Karoliny Světlé jako etnografického pramenu. Původní záměr diplomové práce – zhodnotit vybrané literární dílo ve vztahu k národopisnému poznání – dovedl autorku (tehdy ještě Mirjam Starou) od kritické analýzy etnografických jevů v románech, novelách a povídkách české spisovatelky druhé poloviny 19. století až k sociálnědemografické analýze obyvatelstva v Podještědí na základě dat získaných excerpcí údajů ze sčítání lidu. Zdánlivě detail, ale ve vztahu k badatelské práci dr. Moravcové nadmíru charakteristický. Můžeme sledovat hlubokou znalost a inspiraci ikon dobové vědy (jako třeba nestorů národopisu typu Karla Chotka, Drahomíry Stránské či Viléma Pražáka), zároveň ale kritické myšlení a otevřenost novým podnětům, hledání nových a, jak se obvykle časem ukázalo, nesmírně nosných perspektiv. V letech 1954–69 působila Mirjam Moravcová ve Slovanském ústavu (resp. od roku 1964 Ústavu dějin východoevropských zemí) ČSAV. Zde se v inspiraci Lubora Niederleho věnovala slavistickým studiím s důrazem na materialitu Slovanů (oradla, textil a oděv), ale i demografii, statistice a lexikografii, později především jihovýchodních Slovanů, zejména Bulharů. Práce s archeologickými a archivními prameny, přesnost a etika odborné práce značí v této sféře zájmu jedny ze stěžejních publikací v oboru. Obrat od razantně historických témat zpět k moderním dějinám v národopisné/etnografické/etnologické optice

je v biografii doktorky Moravcové spojen s nástupem do Ústavu etnografie a folkloristiky ČSAV (1969–93). Zde se záhy stala vedoucí oddělení studia dělnictva, což jí umožnilo v průběhu dvou desetiletí koncepčně a výzkumně rozvíjet problematiku města a jeho sociálních skupin. Formulovala osy bádání v oblasti výzkumu dělnictva a v rámci týmově koncipované práce výzkumně pokrývala téma dělnického oděvu (publikováno mimo jiné v dnes již ikonickém textu *Stará dělnická Praha*, 1980). Kromě toho rozvíjela zájem i o odívání elit či měšťanských vrstev české společnosti (*Národní oděv roku 1848*, 1986), manifestace ideových postojů skrze oděvní stylizaci ji zajímala i ve vztahu k období druhé poloviny 19. století a následně i ve století 20. Další téma, téma Jihoslovanů v českých zemích, které se v její bibliografii znovuobjevuje v osmdesátých letech 20. století a lze jej chápat jako návrat k zájmu o Slované, byť v jiném čase a skrze jiné zdroje dat, se záhy intenzivně rozvine s dalším pracovním obratem. Svou badatelskou činnost totiž od roku 1993 Mirjam Moravcová realizovala na Institutu základů vzdělanosti UK, který se v roce 2000 transformoval ve Fakultu humanitních studií UK, kde jubilatka působí dodnes. Zde se opět neváhala inspirovat novými podněty, třeba ze strany řady zde působících významných badatelů a badatelek z oblasti filosofie, historie, sociologie či psychologie, a dále důsledněji promýšlet své epistemologické pozice. Mimo jiné i ve spolupráci se zde působícími etnoložkami (Miloslava Turková, Blanka Soukupová, Dana Bittnerová) zaměřila svá bádání na studium současné „české“ společnosti v interdisciplinární perspektivě: svůj zájem o postoje majority vůči etnickým jiným (vedení pražské sekce vědecko-výzkumného Centra výzkumu vývoje osobnosti a etnicity) pak posunula do oblasti výzkumu identit (např. kolektivní monografie *Kdo jsem a kam patřím*, 2005, a řada dalších). Téma jihoslovan-ských studií se propisuje do pořádaných bienálních konferencí (od roku 2013 *Balkan expres*) včetně řady kolektivních monografií. Téma urbánních studií pak Mirjam Moravcová zúročila v konceptualizaci sborníku *Lidé města* (od 1991), na jehož základech se od roku 1999 zrodil současný časopis *Lidé města / Urban People*, který do roku 2008 vedla jako šéfredaktorka a v němž nadále působí jako členka redakční rady. Zároveň je členkou (dnes již čestnou) fakultní vědecké rady a oborové rady doktorského studia obecné antropologie.

Badatelská práce PhDr. Mirjam Moravcové, DrSc. je vpravdě ohromující. Když jsem se nyní znovu probírala jejími různými texty, zaujala mě úvodní pasáž ke studii *Týmová práce v české etnologii druhé poloviny 20. století*: „Až dozraje čas a přistoupíme k sepsání dějin české etnologie, budeme psát o úspěších, prohrách i absurditách. Dvěma absurditami uvedu svou úvahu o týmové práci



Kresba tuší, Nikolaj Stanev 2016.

českých etnologů v druhé polovině 20. století, v epoše dlouhých a složitých padesáti let, v nichž jsme svou aktivitou i laxností pomáhali profilovat náš obor. První absurditou je, že o týmové práci v české etnologii bude psát člověk, k jehož celoživotnímu pracovnímu krédu patřila obhajoba badatelské individuality, který pro sebe nárokoval samostatnost vědecké práce a hájil svobodnou volbu tématu i problému. Druhou absurditou je zvolené téma. Je tak široké, že přesahuje rámec stručného shrnujícího nadhledu, který si vynucuje rozsahem limitovaný text“ (M. Moravcová: „Týmová práce v české etnologii druhé poloviny 20. století,“ *Lidé města* 7, 2005, 2 (16): 5–28, cit. s. 6).

Na tuto citaci bych ráda navázala druhou pasáž svého blahopřání, která bude, jak jsem avizovala, osobní. Paní doktorka Moravcová totiž na IZV UK, respektive následně na FHS UK již takřka tři desetiletí zúročuje své rozsáhlé

badatelské zkušenosti a vědecko-výzkumnou erudici v pedagogické praxi. Výuka, včetně vedení bakalářských, diplomových a disertačních prací, pro ni přitom vždy byla a je zároveň rozšiřováním vlastní badatelské základny, tedy týmovou spoluprací se studenty a studentkami ve všech stupních studia. Když jsme se spolu poprvé osobně potkaly (mně bylo kolem osmnácti, paní doktorce, když to zpětně počítám, rozhodně přes šedesát), navrhla mi vzájemné oslovení „kolegyně“. Tento situační moment byl pro mě vpravdě iniciační pro mé porozumění tomu, co se může a má odehrávat v univerzitním vzdělávání. S paní doktorkou jsme poté léta spolupracovaly (nebo se i občas mýjely) na různých úrovních – byla jsem její studentkou (a pod jejím vedením jsem psala svou bakalářskou práci), v rámci magisterského studia jsem participovala na jednom z jejich výzkumných projektů (etnické minority v ČR), časem jsem se stala jí takřka rovnou ve smyslu vědecko-pedagogického úvazku na FHS UK, a nakonec dokonce ve formální rovině i její nadřízenou. Ve všech těchto různých situacích a pozicích z mého pohledu paní doktorka vždy působila a působí, adekvátně výše uvedené citaci, jako osobnost s nesmírným rozhledem a rozsahem, ale zároveň vždy reflexivní a tedy neváhající hledat, nalézt a zaujmout důkladně promyšlené vlastní pozice, které pak může předávat. Jakkoliv je sama již jistým ztělesněním „dějin české etnologie“, které se ostatně již konečně píše, včetně jejich „úspěchů, proher a absurdit“, PhDr. Mirjam Moravcová, DrSc. je pro mě nejen jejich aktivním aktérem, ale především váženým vzorem.

Milá kolegyně, vážená paní doktorko Moravcová, moc Vám děkuji za to, že jsem měla možnost se s Vámi potkat, mohla s Vámi spolupracovat, a těšit se na spolupráce příští!

Hedvika Novotná

hedvika.novotna@fhs.cuni.cz

Výběrová bibliografie Mirjam Moravcové za léta 2010–2020

Edice:

Etnické komunity v kulturní a sociální různosti. Praha, FHS UK 2010, 314 s. (ISBN 978-80-87398-08-1). (Eds. spolu s D. Bittnerovou.)

Etnické komunity – integrace, identita. Praha, FHS UK 2011, 359 s. (ISBN 978-80-87398-13-5) (Eds. spolu s D. Bittnerovou.)

Etnické komunity. Vyjednávání pozice v majoritě. Praha, FHS UK 2012, 367 s. (ISBN 978-80-87398-28-9). (Eds. spolu s D. Bittnerovou.)

- Etnické komunity. Kontinuita kulturní reprodukce. Praha, FHS UK 2012, 292 s. (ISBN 978-80-87398-29-6). (Eds. spolu s D. Bittnerovou.)
- Etnické komunity. Lidé Bosny a Hercegoviny. Praha, FHS UK 2014, 270 s. (ISBN 978-80-87398-46-3). (Eds. spolu s D. Bittnerovou.)
- Etnické komunity. Balkánské cesty I. Praha, FHS UK 2015, 292 s. (ISBN 978-80-7571-002-4). (Eds. spolu s D. Bittnerovou.)
- Etnické komunity. Balkánské cesty II. Praha, FHS UK 2015, 314 s. (ISBN 978-80-87398-80-7). (Eds. spolu s D. Bittnerovou.)
- Etnické komunity. Hrdinové, šibalové, antagonisté Balkánu. Praha, FHS UK 2017, 292 s. (ISBN 978-80-7571-002-4). (Eds. spolu s D. Bittnerovou.)
- Etnické komunity. Neviditelní, přehlížení, zapomenutí. Praha, FHS UK 2019, 449 s. (ISBN 978-80-7571-030-7). (Eds. spolu s D. Bittnerovou.)

Kolektivní monografie:

- Diverzita etnických menšin. Prostorová dislokace a kultura bydlení (Diversity of Ethnic Minorities. Spatial distribution and culture of housing). Praha, FHS UK 2012, 442 s. (ISBN 978-80-87398-25-8). (Eds. spolu s D. Bittnerovou.)
- Festivity jako ukazatel identity a společenského směřování. (Festivity as an Indicator of Identity and Social Direction). Praha, FHS UK 2019, 631 s. (ISBN 978-80-7571-009-3). (Eds. spolu s D. Bittnerovou.)

Studie a stati:

- Sociální a kulturní různost v mezietnickém soužití. In: Etnické komunity v kulturní a sociální různosti. Praha, FHS UK 2010, s. 9–18. (ISBN 978-80-87398-02-9) – spolu s D. Bittnerovou.
- Integrace – identita. In: Etnické komunity – integrace, identita. Praha, FHS UK 2011, s. 9–14 (ISBN 978-80-87398-13-5) – spolu s D. Bittnerovou.
- Kolektivní příbytky bulharských zelinářů (Collective dwellings of Bulgarian market gardeners). In: Bittnerová, D. – Moravcová, M.: Diverzita etnických menšin. Prostorová dislokace a kultura bydlení (Diversity of Ethnic Minorities Spatial distribution and culture of housing). Praha, FHS 2012, s. 249–274 (ISBN 978-80-87398-25-8)
- Vzpomínky bulharských imigrantů na hledání místa a pojetí vlastního bydlení: léta 1946–1990. In: Bittnerová, D. – Moravcová, M.: Diverzita etnických menšin. Prostorová dislokace a kultura bydlení. Praha, FHS 2012, s. 275–312. (ISBN 978-80-87398-25-8)
- Prostorové rozmístění občanů Bulharska na území Prahy: situace 2010. In: Bittnerová, D. – Moravcová, M.: Diverzita etnických menšin. Prostorová dislokace a kultura bydlení. Praha, FHS 2012, s. 313–322. (ISBN 978-80-87398-25-8)
- Rodičovská reflexe školních konfliktů: Rusové, Slováci, Ukrajinci, Vietnamci (Parents' Reflection of School Conflicts: Russians, Slovaks, Ukrainians, Vietnamese). In: Etnické komunity. Kontinuita kulturní reprodukce. Praha, FHS 2012, s. 79–92. (ISBN 978-80-87398-29-6).
- „Bosňáci“ v reflexi české společnosti 30. let 20. století. In: Etnické komunity. Lidé Bosny a Hercegoviny. Praha, FHS 2014, s. 173–187.

- Slavnost jako výraz menšinové identity: Cyrilometodějská slavnost Bulharů v Mikulčicích. In: *Etnické komunity. Balkánské cesty II.* Praha, FHS 2015, s. 149–194.
- Etnologie a sociokulturní antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. *Studia Ethnologica Pragensia, Evropská etnologie dnes*, 2017 (3), s. 174–181. (Spolu s D. Bittnerovou).
- Bibliografie druhých deseti ročníků časopisu *Lidé města / Urban People*, 2009–2018 *Lidé města 2009–2018. Lidé města*, 20, 2018, 3, s. 563–620.
- Dvě cyrilometodějské tradice: konstrukce bulharské a české společnosti. In: Soukupová, Blanka – Godula-Weclawowicz, Róza – Karpińska, Grazyna Ewa (eds.): *Národy – města – lidé – slavnosti. Urbánní studie*, sv. 13. Praha, FHS UK 2019, s. 17–26.
- Bulharský sraz v Mikulčicích: zrození tradice nové cyrilometodějské slavnosti Bulharů v České republice. In: Soukupová, Blanka – Godula-Weclawowicz, Róza – Karpińska, Grazyna Ewa (eds.): *Národy – města – lidé – slavnosti. Urbánní studie*, sv. 13. Praha, FHS UK 2019, s. 177–190. (Spolu s K. Marholevou).
- Svátečnost migrantů v České republice: kulturní tradice mezi izolací, integrací a hybridizací. In: *Festivity jako ukazatel společenského směřování.* Praha, FHS 2019, s. 11–28. (Spolu s D. Bittnerovou).
- O povaze festivalů. In: *Festivity jako ukazatel společenského směřování.* Praha, FHS 2019, s. 29–34.
- Festivity migrantů v České republice: mezi sebeidentifikací a integrací. In: *Festivity jako ukazatel společenského směřování.* Praha, FHS 2019, s. 481–554.
- Neviditelní a zviditelňovaní Češi: Manipulace s přítomností „druhých“ na manifestních srazech Bulharů. In: *Etnické komunity. Neviditelní, přehlížení a zapomenutí.* Praha, FHS 2019, s. 257–283.
- Cesty k založení časopisu *Lidé města / Urban People*. *Osobní vzpomínky. Lidé města* 21, 2019, č. 1, s. 129–141.
- Bulharský sraz v jihomoravských Mikulčicích: inspirace pro české aktivity. *Homo Bohemicus*, [2020, 8 str. rukopisu, 7 fotografií].
- Ethnic Diaspora Festivities in the Czech Republic: Cultural traditions between isolation, integration and hybridization. Prague, FHS 2021. (odevdáno do tisku, 110 s. rukopisu (bez obrazové přílohy)).

Jubilea, nekrology:

- Pozdrav k osmdesátým narozeninám PhDr. Jarmile Šťastné, CSc. (2. 3. 1931 v Ústí nad Orlicí). *Národopisný věstník*.
- Vladimír Penčev – antropolog: iniciátor studia českých menšin v Bulharsku, organizátor týmových výzkumů Bulharů v zahraničí, učitel českých bulharistů – etnologů a antropologů. *Homo Bohemicus*, Sofie.
- Významné životní jubileum Miloslavy Turkové. *Národopisná revue* 2019, číslo 3, s. 252–254.
- In memoriam PhDr. Olgy Skalníkové, CSc. 11. 5. 1922 – 1. 3. 2012. *Lidé města. Zemřel PhDr. Jiří Kořalka, DrSc.* *Lidé města*, 15, 2015, 1, s. 177–182.
- Odkaz Jarmily Šťastné (2. 3. 1931 v Ústí nad Orlicí – 21. 10. 2019 v Příbrami). *Národopisný věstník* 2019, číslo 2, s. 94–96.

Sandra Kreisslová – Jana Nosková – Michal Pavlásek:
Takové normální rodinné historky. Obrazy migrace a migrující obrazy v rodinné paměti

Argo, Praha 2019, 424 s.

Monografie tří etnologů představuje výsledky výzkumu, který se orientuje na proměnu generačních interpretací rodinných narativů. Cílem autorů je přiblížit čtenáři problematiku rodinné paměti na příkladu vybraných skupin a popsat nejen její obsahy, ale i mechanismy a strategie jejího přenosu. Autoři se ve své knize věnují čtyřem skupinám obyvatel, jejichž příslušníkům a jejich rodinám do života výrazně zasáhly události 20. století, které pro mnoho z nich znamenaly nucenou či dobrovolnou migraci. Jedná se o německou národnostní menšinu v České republice, českou národnostní menšinu v Chorvatsku, sudetské Němce vysídlené z Československa a české přesídlence z Chorvatska (bývalé Jugoslávie). Badatelé se rozhodli realizovat případovou studii, na jejímž základě uskutečnili rozhovory se třemi po sobě následujícími generacemi rodin spadající do zvolených skupin. Z celkového výzkumného vzorku 35 třígeneračních rodin autoři interpretují fungování rodinné paměti prostřednictvím jedné konkrétní rodiny z každé zkoumané skupiny.

Kniha je rozdělena na čtyři hlavní části. První se věnuje teoreticko-metodologické kontextualizaci výzkumu a pojmovému aparátu. Jedná se o podrobně zpracovanou část, kde jsou čtenáři představeny výzkumné metody či problematika rodinné paměti. Autoři se v následujících kapitolách

zabývají i důležitými pojmy, jako jsou například paměť, vyprávění, migrace, generace nebo téma cizince (jiného), které badatelé rozvinou zejména u pasáží týkajících se českých přesídlenců z Chorvatska nebo německých vysídlenců v Německu, kdy se obě skupiny vyrovnávaly s realitou nechtěných přistěhovalců a dle autorů tak prožívali etapu přechodu (liminality). Druhá část publikace popisuje „příběhy z terénu“ a problémy, které museli badatelé během výzkumu řešit či se jim přizpůsobovat. Kvalitně a detailně zpracované kapitoly obsahující metodologii i praktické terénní zkušenosti představují přínos pro začínající badatele z hlediska teoretické přípravy na výzkum i vhled do praxe v oblasti bádání v terénu a jeho možná úskalí.

Třetí část reflektuje historii zkoumaných skupin. Jedná se o „povinnou“ historickou exkurzi, která čtenáři slouží k získání potřebných informací, jež využije v závěrečné a zároveň nejzajímavější části knihy, kde autoři prezentují a interpretují rodinná vyprávění vybraných respondentů. Největší přínos čtvrté části spočívá v příbězích tak zvaného malého člověka odehrávajících se na pozadí velkých dějin. Čtenář se tak vydává do intimního rodinného prostředí, poznává tradované příběhy, zejména s ohledem na migrační zkušenosti generace zážitku (nejstarší generace), i jejich význam v konstrukci rodinné paměti a identity. Následující kapitoly poukazují na to, jakými mechanismy a strategiemi se ve vybraných rodinách předávají příběhy či zda jsou vypravěči schopni otevřeně hovořit o minulosti, nebo ji spíše vytěsňují. Prostřednictvím zmíněných vyprávění dochází k zajímavému srovnání výpovědi mezi jednotlivými pokoleními, která mohou na určitou událost nahlížet různými pohledy.

Z příběhů lze vyčíst pocity křivdy, heroizování skutků svých předků, ale i například snahu utvářet společenský obraz „obětí“, nikoli „viníka“. Pasáže, v nichž citovaní respondenti vyprávějí o nepříjemných zážitcích (např. líčení záchranu matky před znásilněním od sovětského vojáka v Sudelech), pocitech hořkosti (např. kritika ze strany potomků přesídlenců z bývalé Jugoslávie na antikomunisticky orientovanou politiku státu po roce 1989 a s ní související marginalizaci činů jejich předků, kteří bojovali za druhé světové války), hodnotových postojích nebo obyčejných lidských situacích, které však tvoří důležitou rodinnou historii, zvyšují atraktivitu recenzované odborné publikace i pro širokou veřejnost. Z výše uvedeného důvodu se lze

domnívat, že i díky čtivosti textu má kniha šanci zaujmout také laika, jenž se zajímá o historii 20. století a obyvatele, kteří jsou s naší zemí spojeni.

Monografie Sandry Kreisslové, Jany Noskové a Michala Pavláška zabývající se problematikou rodinné paměti na příkladu čtyř skupin s migrační zkušeností (nucenou – dobrovolnou) je kvalitním a cenným dílem, jež přispívá k pochopení tématu mezigenerační transmise v rodinném prostředí a zároveň čtenáři přibližuje atraktivní formou „malé příběhy“ příslušníků zkoumaných společností na pozadí složitých dějin minulého století.

Filip Maroši

406673@mail.muni.cz

Lidé města | *Urban People* jsou předním českým recenzovaným časopisem v sociální antropologii. Časopis byl založen v roce 1999 a vychází v tištěné verzi a on-line ve formátu otevřeného přístupu (open access). Jeho cílem je podpořit vysoce kvalitní a eticky odpovědný akademický výzkum v sociální antropologii a příbuzných oborech, maximalizovat otevřenou a bezplatnou výměnu vědeckých poznatků. Časopis vydává Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy a je veden nezávislými redakčními radami složenými z mezinárodně uznávaných odborníků.

Časopis přijímá originální, dosud nepublikované texty do rubrik statí, recenzních statí, esejů, materiálů, knižních recenzí a zpráv. České a slovenské texty jsou zařazovány do českých čísel, anglické do anglických čísel časopisu.

Lidé města | *Urban People* poskytují otevřený přístup k celému obsahu bezprostředně po vydání. Elektronický archiv je trvale veřejně přístupný a je nezávislý na existenci časopisu. Časopis je dostupný v rámci licence Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0). Publikace je pro autory zdarma, nevybírání se žádný poplatek za redakční práci, ani jiný publikační či autorský poplatek. Autor zůstává držitelem autorských práv ke svému dílu.

Jako nejvýznamnější české oborové periodikum je časopis *Lidé města* | *Urban People* vázán dodržováním nejvyšších etických standardů, a to ve všech fázích publikačního procesu. Editoři časopisu, vydavatel, autoři a recenzenti se řídí Etickým řádem a dalšími pravidly Committee for Publication Ethics (COPE) a doporučením Publishing Ethics Resource Kit (PERK) nakladatelství Elsevier.

Časopis *Lidé města* | *Urban People* je řádně indexován v České národní bibliografii, v Bibliografii dějin českých zemí a v databázi Central and Eastern European Online Library (CEEOL). Je zařazen na Evropský referenční index humanitních věd (European Reference Index for the Humanities, ERIH Plus).

Více informací na internetových stránkách časopisu: www.lidemesta.cuni.cz

Urban People | *Lidé města* is a leading peer-reviewed Czech journal in social anthropology established in 1999, and published in a print version and on-line in an open access format. The journal's goal is to foster high-standard and ethically responsible academic research in social anthropology and related disciplines by maximizing the free exchange of scholarly knowledge. It is issued by Charles University's Faculty of Humanities, and is governed by independent Editorial Boards whose members are internationally recognized scholars.

The journal accepts original, as yet unpublished academic texts in the form of articles, review articles, essays, academic editions, book reviews, and short reports. Czech or Slovak texts are published in the Czech editions, while English contributions are issued in the English editions of the journal.

Urban People | *Lidé města* provides open access to all of its content immediately after publication. The electronic archive is permanently open to the public, and it is independent on the journal's existence. The journal is available under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0). There is no article processing charge, nor any other fee for authors or for article submission. The author remains to be the copyright owner of their work.

As a leading national journal in the field, *Urban People* | *Lidé města* is committed to meeting high standards of ethical behaviour at all stages of the publication process. Journal editors, the publisher, authors, and reviewers all follow the Committee of Publication Ethics' (COPE) Code of Conduct and other guidelines, as well as the recommendations of Elsevier's Publishing Ethics Resource Kit (PERK).

The journal *Urban People* | *Lidé města* is regularly indexed in the Czech National Bibliography, in the Historical Bibliography of the Czech Lands, and in the database of the Central and Eastern European Online Library (CEEOL). It is included in the European Reference Index for the Humanities (ERIH Plus).

More information on the journal's website: www.lidemesta.cuni.cz

Asistentka redakce/Secretary: **Karolína Šedivcová** karolina.sedivcova@fhs.cuni.cz

Jazykové korektury/Czech language editor: **Martina Vavřínková**

Obálka/Cover design: **Aleš Svoboda**

Sazba/Text design: **Robert Konopásek**

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

ISSN 1212-8112