OBSAH

STATI

277 Anatomie české islamofobie v éře migrační krize
Karel Černý

315 Relačný koncept takzvaného bezdomovstva a závislosť na sociálnej službe útulku pre „ľudí bez domova“ alias konštrukcia alternatívneho domova
Veronika Špirková

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

341 „Shromaždiště mravně zchátralých“? Intimní kontakty mezi návštěvníky veřejných toalet v historické a antropologické perspektivě
Jan Seidl

371 Bohémové na Krymské. Městský festival v procesu sociální (re)produkce prostoru
Petra Jansa

MATERIÁLY

411 Dávný český pokus o sociologii zvířat
Zdeněk Ullrich: Společnosti ve světě zvířat (1928)

JUBILEUM

427 Čtvrt století jsme jí říkali Miluško, a ona mlčky trpěla.
K jubileu Miloslavy Turkové
Zdeněk Pinc

RECENZE

430 Zuzana Vítková: Gnostický Adam
Josef Kružík

436 Katherine Verdery: My Life as a Spy
Lenka J. Budilová

439 Josef Bernard a kol.: Nic se tady neděje… Životní podmínky na periferním venkově
Helena Hudečková

446 Katarína Koštialová: Etnológia vidieka
Blanka Soukupová

448 Dušan Janák: Klasická sociologie ve střední Evropě
Zdeněk R. Nešpor

ZPRÁVY

452 Tři konference k výročí Ethnic Groups and Boundaries
Lenka J. Budilová

456 Recenzenti statí v roce 2019

ANATOMIE ČESKÉ ISLAMOFOBIE V ÉŘE MIGRAČNÍ KRIZE

Karel Černý
Fakulta humanitních studií UK Praha

Czech Islamophobia in Era of the Migration Crisis

Abstract: ***This review article focuses on the phenomena of Islamophobia and its research in the Czech Republic with a particular emphasis on the era of the so-called migration crisis (2014-2016). It is mainly based on the findings of four ground-breaking team research projects published in several milestone collective monographs in the research field: the primarily sociological and anthropological empirical research done by Daniel Topinka and his extensive team around Palacky University in Olomouc, the primarily political science research done by Přemysl Rosůlek and his collaborators from Western Bohemian University in Pilsen, the primarily political science research done by Petr Mareš and his team around Masaryk University in Brno, and the interdisciplinary, both empirical and theoretical, however loosely connected, research project organized by Bronislav Ostřanský and Ondřej Beránek, with their backgrounds in Middle Eastern studies. The article tries to put the main findings of the four as yet isolated research projects together, to make them communicate with each other, to show both the convergence as well as divergence in their analyses, and, where possible, offer the author's own alternative interpretations. The aim of this enterprise is to offer readers a meaningful narrative of the evolution of contemporary Czech Islamophobia, its character, dynamics, and the possible factors that shape it. Great emphasis is put on identifying the main weaknesses of research done to date, which rather researches Islamophobic texts than its people, rather focuses more on the social than on institutionalized (state) Islamophobia, and ignores the complex mutual relations in the triangle consisting of state, society, and (Czech) Muslims.***

Keywords: ***Islamophobia; anti-Muslim politics; migration; Muslims; Czech Republic***

„Když můžou vraždit muslimáci, tak nevidím jediný důvod, proč bychom jim to neměli oplácet! Nechápu, proč se z toho dělá takový humbuk. Nebyli to teroristé, ale hrdinové. Konečně s tím někdo začal a dá vzor, že se nesmíme bát oplácet stejnou mincí. Prostě, kdo seje vítr, sklízí bouři“.[1] Podobná vyjádření plná nenávisti a vybízející k násilí proti muslimům zaplnila český Facebook krátce poté, co 15. března 2019 pravicový terorista Brenton Tarrant na Novém Zélandu zaútočil na mešity a zastřelil na padesát muslimů. Jde o extrémní výroky, vůči kterým se na sociálních sítích nikdo příliš nevymezil, a tedy dobře ilustrující, že českou společnost znejistělou tzv. migrační krizí zasáhla islamofobie.

Tento esejisticky pojatý přehledový článek si proto klade za cíl zmapovat současný odpor k islámu a muslimům v jeho klíčových neuralgických bodech. Přehledový charakter článku je dán tím, že není založen na primárním výzkumu a na prezentaci jeho zjištění. Naopak se opírá o výsledky čtyř různě oborově zaměřených a v našem prostředí rozsahem bezprecedentních výzkumných projektů realizovaných a publikovaných v posledních několika málo letech, tedy během tzv. uprchlické krize, které spolu však navzájem příliš nekomunikují: sociologicky a antropologicky orientovaný výzkum početného týmu kolem Daniela Topinky (Univerzita Palackého v Olomouci), primárně politologicky orientované výzkumné projekty týmů kolem Miroslava Mareše (Masarykova univerzita v Brně) a Přemysla Rosůlka (Západočeská univerzita v Plzni) a interdisciplinárně orientovaný výzkumný projekt autorů spíše volně a na ad hoc bázi organizovaných Bronislavem Ostřanským a Ondřejem Beránkem, školenými v blízkovýchodních studiích (Orientální ústav AVČR v Praze).

Článek proto výsledky těchto čtyř projektů uvede do vzájemné a produktivní komunikace a naznačí, kde se ve svých analýzách shodují, a kde naopak rozcházejí. Text tedy nebude postupně referovat o výsledcích jednotlivých projektů a hodnotit je odděleně. Naopak, vybrané klíčové výsledky jednotlivých projektů představí podle své vlastní logiky, které bude také uzpůsobena struktura textu. Nejprve ve stručnosti předestře obecné kontroverze spjaté s ústředním pojmem islamofobie, různě explicitně přítomným, diskutovaným či dokonce odmítaným ve všech výzkumných projektech. Druhá tematická sekce eseje bude nejvíce popisná, ukáže totiž, *co* konkrétně za islamofobii na úrovni stereotypů různí autoři pokládají. Dotkne se však také možných vysvětlení toho, proč jsou islamofobní stereotypy perzistentní vůči racionální

[1] Dostupné z https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/christchurch-nenavistne-komentare-internet-policie-socialni-site_1903241700_dbr [cit. 2019-04].

argumentaci i empirické zkušenosti. Třetí sekce zmapuje různé odpovědi na otázku, *proč* různí lidé islamofobní postoje zastávají, přičemž se zaměří právě na různost ideových východisek odporu k islámu a muslimům a z toho plynoucí heterogenitu islamofobního spektra (pole). Čtvrtá sekce se rozkročí nejvíce do šířky, protože bude mapovat nejrůznější – a v analyzované literatuře uváděné – mechanismy vzniku, reprodukce a posilování české islamofobie, a to s důrazem na kontext tak zvané uprchlické krize. Jinými slovy, zaměří se na to, *jak a proč* se islamofobie v české společnosti etabluje a šíří. Na tuto sekci pak přímo naváže pátá sekce koncentrující se na tzv. protimuslimskou politiku, tedy na roli politických aktérů; parlamentních i mimoparlamentních stran, případně prezidentů. V šesté, rozsáhlejší, sekci, kterou pokládám za vyvrcholení přehledového eseje, mi půjde o autorskou kritiku dosavadního bádání s cílem identifikovat jeho hlavní slabiny.

Avšak hlavním cílem celého přehledového textu je na jednom místě vytvořit čtenářsky srozumitelný narativ čerpající ze vzájemně izolovaných výzkumných projektů a dosud nepříliš vzájemně komunikujících publikačních výstupů. Tento narativ by měl poskytnout zhuštěnou představu o současné české islamofobii, její podobě, motivačních či ideových zdrojích, dynamice a možných faktorech, které tuto dynamiku ovlivňují. Měl by ale také odkrýt, co o české islamofobii jako akademici nevíme, v jakých tématech tápeme a proč. Tematický oblouk textu je záměrně rozkročen takto do široka, veden snahou nacházet mezi nimi možné nové souvislosti a generovat vůči dosavadní literatuře alternativní, jakkoliv třeba i volné, interpretace. Také proto byl zvolen esejistický styl psaní, jakkoliv autor rozumí, že to nemusí být v akademickém prostředí zcela obvyklý postup.

Koncept islamofobie: neudržitelný, nebo nepostradatelný?

Výchozí koncept tohoto článku, islamofobie, je problematický a sám se již stal předmětem kritických polemik i v českém akademickém prostředí. Neexistuje totiž jednoznačná shoda na jeho definici, přičemž ambicí autora není k dlouhé řadě definic přidat definici další. Stejně tak neexistuje shoda ohledně zařazení konkrétních projevů možné islamofobie. Na druhou stranu je autor tohoto textu přesvědčen, že se bez konceptu islamofobie, jakkoliv kontroverzního, neobejdeme, máme-li reflektovat svět, ve kterém žijeme. Většinu slabin konceptu islamofobie totiž podle mého názoru neobejdeme ani tím, že namísto islamofobie začneme hovořit o antiislamismu či muslimofobii.

Jako první se u nás o definici pokusil orientalista Luboš Kropáček. Podle něj jde o „nepěkné označení nepěkného společenského jevu zahrnujícího široké spektrum projevů vyjadřujících nadřazenou přezíravost až nenávistný odpor vůči muslimům, zvláště Arabům, ale i jejich jiným souvěrcům, s nimiž v západních zemích xenofobní jedinci přicházejí v různých kontextech do styku" (Kropáček 2002: 138). Nicméně nejvlivnějším definičním pokusem se i u nás stal koncept britského Runnymede Trust publikovaný ve zprávě *Islamophobia: A Challenge for Us All* (1997) a pracující s dichotomií *otevřených* (oprávněných) a *uzavřených* (neoprávněných) názorů na islám (srov. Kropáček 2002: 141–146; Hesová 2017: 156–158).

Jak jsme již naznačili, samotný pojem není příliš šťastný. Není například jasné, proč by mělo být za fobii označováno něco, co na internetu či v restauracích zcela dobrovolně a s potěšením provozují statisíce Čechů. Vždyť se zdá, že se jedná až o nový způsob volnočasového vyžití (Ostřanský 2017). Podobně není jasné, proč mluvíme medicínským jazykem o fobii, když zcela zřejmě nejde o nemoc ani o psychiatrickou diagnózu (Mrázek 2010; Štampach 2017). Stejně tak není jasné, proč pojem odkazuje na strach z islámu, když se často jedná spíše o obavy z muslimů, imigrantů nebo některých etnických skupin (Arabů). Pojem islamofobie navíc podle kritiků není neutrální, ale nese negativní hodnotící náboj. Pokud pak s jeho pomocí někoho „onálepkujeme", může jít o způsob, jak ho stigmatizovat, vylučovat z diskuze a s odkazem na politickou korektnost umlčovat (srov. Remeš – Dušek – Ostřanský 2010). Paušální odmítání veškeré kritiky s odkazy na nepřípustnost islamofobie a na nutnost respektovat náboženské cítění muslimů pak přinejmenším potenciálně omezuje svobodu slova a názorovou pluralitu. Jde pak o něco podobného, jako když se boj proti antisemitismu, doplněný o odkazy na holocaust, zvrtne v požadavek nekritizovat politiku (okupace Palestiny) Státu Izrael (Ostřanský 2017). Na tomto místě by autor rád uvedl, že termín islamofobie v tomto textu chápe hodnotově neutrálně, jakkoliv si je vědom výše zmiňovaných negativních konotací s ním spjatých. Podobně označení islamofob či islamofobní spektrum v tomto textu nemá vést k dehonestaci a normativním odsudkům kohokoliv, jde o analytické kategorie označující jedince či názorové segmenty vymezující se vůči muslimům a islámu skrze více či méně reflektované negativní stereotypy.

Konečně, za vůbec hlavní slabinu konceptu pokládám nejasnost v tom, jak v konkrétních případech odlišit oprávněnou a věcnou kritiku chování některých muslimů (Islámský stát, ženská obřízka) či některých problematických aspektů islámského náboženství (druhotný status žen, mrzačící tresty) od prvoplánového

zesměšňování, urážení, štvaní, diskriminace, sociální exkluze a podněcování k nenávisti. Kritika na adresu islámu a muslimů tedy nemusí být vždy jen iracionální emocí, mnohdy je založena na faktech a racionální argumentaci. Jak v této souvislosti trefně připomíná arabista Bronislav Ostřanský (2017: 39): „Kritizovat muslimy ještě neznamená být islamofob, stejně jako kritizování islamofobie samo o sobě neznamená zastávat se muslimů."

S rozlišováním nepřijatelných nepřátelských projevů od oprávněné kritiky muslimů a islámu má ostatně vedle akademiků problém také liberálnědemokratický právní řád. Ten na jednu stranu dbá na ochranu důstojnosti, na stranu druhou na svobodu projevu. Třeba české soudy mají dosud minimální zkušenost s posuzováním islamofobie. V českém kontextu byl například kvůli hanobení islámu a muslimů jako první policejně vyšetřován Valentin Kusák z královéhradecké iniciativy AntiMešita. Trestní stíhání pro výzvy k boji proti islámu a muslimům však bylo státním zastupitelstvím zastaveno. Podobně bylo nejnověji (2018) zastaveno trestní stíhání Martina Konvičky z Bloku proti islámu, jenž muslimům vyhrožoval koncentračními tábory a namletím do masokostní moučky, ve společenské atmosféře rozjitřené tzv. uprchlickou krizí navrhoval formování domobran, nasazení zbraní hromadného ničení proti Islámskému státu a pro četné nemuslimské zastánce islámu zase požadoval pozastavení jejich občanských práv.[2] Restrikce za činy hraničící s islamofobií (šlo ale o nepřátelství vůči migrantům) se dosud dotkla pouze krajně pravicové Dělnické strany (předchůdkyně DSSS). Ta byla soudně rozpuštěna (2010) a její předseda Tomáš Vandas byl za protipřistěhovalecké výroky o „ničivé imigrantské vlně tsunami" a „zrůdách" pravomocně odsouzen (2009) (srov. Výborný 2015).

Rozmanitost stereotypů a jejich perzistence

Vzhledem k definiční a konceptuální neujasněnosti pojmu islamofobie se pokusme do problematiky vnést více světla *deskriptivně* laděným přehledem toho, s jakými konkrétními stereotypními představami je podle dosavadních výzkumů česká islamofobie spjatá. Jinými slovy, ukažme si, co konkrétně pokládají za islamofobii vybraní čeští autoři. Pozoruhodné přitom je, že i přes jistou definiční nevyjasněnost a nejednotu se jejich pohledy nevylučují, ale spíše překrývají a doplňují.

[2] Interview s Martinem Konvičkou dostupné z https://video.aktualne.cz/dvtv/konvicka-pujdu-do-voleb-na-poradu-je-jednani-se-svobodnymi /r~a97ce8e6410a11e5974b0025900fea04/ [cit. 2019-09-18].

Centrálním stereotypem je například podle Ostřanského představa muslima jako *šaríatského kyborga* (Ostřanský 2016). Toho produkují tři myšlenkové operace: náboženský redukcionismus a determinismus a následná generalizace na způsob kolektivní viny. Pokud kdokoliv, kdo je shodou okolností muslim, udělá cokoliv negativního, přičte se to automaticky na vrub právě jeho víře. Přitom se dané negativní jednání konkrétního muslima pokud možno propojí s konkrétním veršem Koránu nebo výrokem či skutkem Proroka (hadís) a prohlásí se za typické pro islám jako takový (muslimové páchají terorismus, protože věří v „džihád mečem"; lžou, protože se drží koncepce *taqíja*). Skutečnost, že původcem je muslim, je tak implicitně vše vysvětlující (bije ženy, páchá teroristické útoky, lže, nedokáže se integrovat do západní společnosti). Nebere se v potaz, že by za daným jednáním mohla být kombinace vícero příčin, mezi nimiž může být role náboženského vyznání zcela marginální nebo dokonce nulová. Zcela se tak odhlíží od toho, že daný muslim je zároveň také příslušníkem nějakého etnika, sociální třídy, genderové, generační či vzdělanostní skupiny, hlásí se k jedné z mnoha verzí islámu či světských ideologií, nese si životem svou jedinečnou biografickou zkušenost (srov. Křížek 2017). Nakonec se daný vzorec jednání zobecní na všechny muslimy, kteří jsou tak v rozporu s principem presumpce neviny kolektivně obviněni z tendence k danému jednání, a žádá se od nich, aby se zpovídali z činů svých souvěrců z druhého konce světa a omlouvali se za ně. Výsledná představa, že islám slouží jako software a muslimové jsou předem naprogramovaným hardwarem na způsob robotů, vede ke kolektivní dehumanizaci muslimů, protože prakticky neponechává prostor pro jejich mnohovrstevnaté lidství a pro jejich svobodnou vůli (Ostřanský 2016).

Oproti tomu Daniel Křížek (2017: 153) formuluje výsledek svého rozboru stereotypního obrazu muslimů výrazně deskriptivně, leč mnohovrstevnatě: „Takže ti otravní a špinaví muslimové, ze kterých islám dělá náboženské fanatiky, ponižují a týrají ženy, které navíc obřezávají, a obhajují to Koránem, nutí je zahalovat se a islám je tak zvrhlý, že umožňuje mužům brát si čtyři manželky a i je zabít, pokud urazí jejich čest, a islám legalizuje pedofilii, a vůbec, je to náboženství meče a správný muslim, který čte Korán, musí nenávidět nevěřící a bojovat proti nim, protože islám má krvavé hranice, je to vidět i v televizi, jak řezají ty hlavy, a navíc to vlastně není náboženství, daleko víc je to politická ideologie, a proto se nemůžou integrovat v Evropě, ani děti přistěhovalců, protože mají rozdvojenou identitu, a že s většinou muslimů není problém, to je taqíja, jen čekají na správnou chvíli, tahle muslimská komunita, aby Evropu konečně islamizovali, a když to nepůjde jinak, tak skrze dělohy svých žen, islám je

neslučitelný s demokracií, protože je tam ta šaría, která neuznává lidská práva, nesnáší homosexuály (což nám tak nevadí), a co kdy udělali pro kulturu, akorát pálili knihy, protože islám brání vědě, tohle náboženství barbarů z pouště."

Daniel Křížek (2017) takto rozlišil a v hutné podobě shrnul hned dvanáct základních a v realitě často frekventovaných islamofobních stereotypů. Ty však lze podle mého názoru tematicky bezezbytku podřadit pod šest ještě obecnějších a vzájemně volně provázaných islamofobních topoi, identifikovaných v české debatě o islámu Bronislavem Ostřanským a Ondřejem Beránkem (Ostřanský – Beránek 2016: 9–13). Nejobecnější klišé hovoří o tom, že je *islám neslučitelný se západními hodnotami*, jako je racionalita, demokracie a lidská práva. Podle druhého souvisejícího klišé muslimové z důvodů hodnotové nesmiřitelnosti uznávají jen *vlastní pravidla*, v kulturně odlišných společnostech se nedokáží integrovat, a kamkoliv přijdou, zakládají *paralelní společnosti* řídící se islámským právem (*šaría*), které je nekompatibilní s normami západní společnosti. Podle třetího rozšířeného klišé je islám náboženstvím, jež se musí *šířit a usilovat o světovládu*. Čtvrté úzce související klišé pracuje s představou, že islám je ze své podstaty *násilnější* než náboženství jiná, a proto také údajně generuje terorismus. Páté klišé říká, že *islám je jen jeden*, koneckonců jeho základy ustavil jediný Prorok a v kodifikované podobě jsou dostupné v Koránu a hadísech. Takovýto jediný islám je navíc chápán nikoliv jako víra, ale jako politická ideologie, přičemž se klade *rovnítko mezi islám a islámský fundamentalismus*. Takováto perspektiva pak odmítá, že by existovala interpretační pluralita, jež by islám dělila třeba na politický a apolitický, ortodoxní a mystický či na reformní a konzervativní. Šesté související klišé říká, že *nepřítelem Západu nejsou muslimové, ale právě islám*. Muslimové totiž mají být obětí nikoliv po moci toužících interpretů islámu, ale islámu jako takového. Tedy islámu na způsob politické ideologie, která vzhledem ke svému jádru ani při nejlepší vůli vykladačů neumožňuje jakékoli interpretace, které by byly vůči Západu laděny pozitivně. Nelze proto doufat, že by se jeho vykladačům mohlo kdy podařit toto nepřátelství k Západu alespoň otupit. Naopak, muslimům jakožto šaríatským kyborgům je nutné nahrát odlišný software v podobě křesťanství či sekulárních ideologií, a tím je od zlého vlivu islámu i od jinak nevyhnutelného střetu se Západem uchránit (srov. Ostřanský 2017).

Ještě více analyticky postupuje arabistka Zora Hesová, když v současných islamofobních narativech pečlivě a s citlivostí pro jejich vývoj rozlišila tři postupně se překrývající a na sebe se nabalující diskurzivní vrstvy, v jejichž vzájemně autonomních rámcích pak nalézá dílčí stereotypy týkající se islámu

a muslimů. Tato mnohovrstevnatost podle ní brání islamofobní diskurz jednoduše analyzovat a také kriticky znevěrohodnit. Máme zde totiž diskurzivní rámec *geopolitický* (islám jako konkurenční civilizace tendující ke střetu se Západem), *sociální* (neintegrovaní muslimští přistěhovalci jako důsledek odlišné islámské kultury) a *politický* (islám jako nepřátelská a expanzionistická ideologie ohrožující Západ zvenku i zevnitř na způsob komunismu). Těmto diskurzům je dle Hesové nicméně společná *esencializace*: všemi muslimy sdílený islám má determinovat jejich civilizaci, kulturu i ideologii. To pak má ospravedlňovat nepřátelství vůči muslimům a jejich diskriminaci. Ovšem hlavním problémem podle mého názoru je, že Hesová primárně nereflektuje český či evropský protiislámský diskurz, ale jakýsi obecný diskurz západní. Bohužel také stejně jako většina dalších autorů nepoodkrývá, jakou metodu a jaká data použila pro jeho analýzu.

Metodologicky je nejčistší sociologická studie Karla Čady a Veroniky Frantové identifikující šest islamofobních rámců, pod něž podřazuje deset dílčích islamofobních narativů (Čada – Frantová 2018a, 2018b). Předchozí mapování islamofobních stereotypů přitom nevyvrací, spíše ho dílčím způsobem doplňuje (muslimové jako společenští parazité na způsob Romů, muslimové jako sexuální predátoři). Dále důsledněji rozlišuje negativní klišé týkající se islámu a naopak muslimů a systematicky upozorňuje na vzájemnou rozpornost jednotlivých rámců. V jednom rámci například muslimové vystupují jako aktivní teroristé, v rámci jiném naopak jako pasivní oběti a parazité neschopní se začlenit do západních majoritních společností. V dalších rámcích je islám líčen jako uvadající a zaostalá kultura, v jiných je naopak konstruován jako aktivní a expandující hybatel dějin. Studie je na rozdíl od ostatních pokusů jasně metodologicky ukotvena a jasně také vymezuje data, na jejichž základě byla vypracována.

A konečně, na rozdíl od ostatních studií, nabízí i mezinárodní srovnání. Podle toho se česká islamofobie jeví jako silně sekulární; nenapájí se tedy z křesťanských tradic, ale z radikálního sekularismu nedůvěřivého vůči projevům jakéhokoliv náboženství. Vedle toho je u nás (spolu s Řeckem a Maďarskem) silně propojena především s euroskepticismem, volněji ale také s dalšími komponentami populistické rétoriky (odpor k elitám, intelektuálům, veřejnoprávním médiím a neziskovým organizacím). Zatímco ve Francii islamofobnímu diskurzu dominuje obraz muslimů jako bezpečnostní hrozby a v Německu naopak obraz muslimů jako obtížně integrovatelných přistěhovalců, u nás jsou oba klíčové narativy zastoupeny rovnoměrně. Relativně méně se u nás ale objevuje narativ

misijního šíření islámu, demografického ohrožení, hrozby pro národní identitu či homosexuální menšinu (Čada – Frantová 2018a, 2018b).

Vidíme, že islamofobní diskurzy jsou velmi rozmanité, podobně jako samo islamofobní spektrum, jak ukáži v další části textu. Autoři přitom při rozboru konkrétních stereotypů občas konstatují jejich dílčí oprávněnost, zároveň se je ale pokoušejí zejména v jejich dogmatické černobílé podobě zpochybňovat. Akademici se tak především u rozboru stereotypů proměňují v polemiky pokoušející se v polarizované debatě o nezáviděníhodnou středovou pozici. Tou si nicméně nezískají sympatie islamofobů ani muslimů. Navíc během vyostřené debaty akademikům hrozí, že sklouznou do druhého extrému v podobě nekritické islámské apologetiky až islamofilie (srov. Ostřanský 2017: 39).[3] A zároveň dobře vědí, že již jednou zakořeněné stereotypy stejně nelze s pomocí empirických faktů ani racionální argumentace lehce vyvrátit (srov. Ostřanský 2014). Ty přežívají, i když jsou logicky rozporné: muslimští imigranti například údajně nechtějí pracovat, ale zároveň se jim vytýká, že majoritě berou práci; mají být agresivní a expanzionističtí, ale zároveň líní fatalisté neschopní bránit své vlastní země před extremisty a smíření se svým osudem. Odtud ostatně podle mého názoru plynou dva vzájemně rozporné obrazy muslimů v éře tzv. uprchlické krize: muslimové jako (aktivní) teroristé nebo muslimové jako (pasivní) oběti. Často se také sporně předpokládá, že vedle odhalení logické rozpornosti může k rozbití stereotypů přispět i jejich střet s realitou: pokud by například žilo v Česku muslimů více a každý tak měl možnost někoho z muslimů osobně znát, paušalizující předsudky vůči islámu by oslabily (k diskusi srov. Křížek 2017).

Ostřanský (2016) nicméně ukazuje, že kognitivní rozpor mezi negativní představou „mediálního“ či „virtuálního“ muslima a muslimem skutečným lze vyřešit tak, že pokud této představě reálný muslim neodpovídá, protože se chová lépe, než by napovídal stereotyp, jednoduše není chápán jako skutečný muslim. Přesvědčivost zavedeného stereotypu tedy ve výsledku nijak nezpochybňuje (ibid.: 45). Podobná strategie neutralizující možnost, že by reálná pozitivní zkušenost s konkrétním muslimem mohla vyvracet obecné negativní předsudky vůči muslimům, souvisí s konceptem *taqíja*. V tomto stereotypním pojetí – navazujícím na starší antisemitská klišé – jsou muslimové pokrytci, kteří něco jiného lidem z majority říkají a něco jiného si skutečně myslí a dělají.

[3] Dovolím si citovat z posudku anonymního recenzenta: „Mnohdy byli do této apologické pozice vmanipulováni během dlouhodobých útoků na jejich osoby ze strany islamofobů. Na druhou stranu muslimové a jiné skupiny obyvatel od nich požadovali zastání. Udržet si neutrální vědecký postoj bylo nadmíru komplikované.“

Mají totiž povoleno nemuslimům lhát, přinese-li to muslimům prospěch. Proto nemuslimům představují islám tak, aby nevzbuzoval obavy. „Umírnění“ muslimové tedy o islámu mlží, pravý islám autenticky reprezentují jen extrémisté (Ostřanský 2017: 15–31).

Jsme zde svědky toho, že ani sebeautentičtější a veskrze pozitivní osobní zkušenost s konkrétními muslimy či islámskými komunitami nemusí negativní stereotypy automaticky zpochybňovat a už vůbec ne vyvracet. Při střetu islamofoba s realitou totiž může být tato realita vyložena tak, že ho jen dále utvrdí v již existujícím postoji. K tomu navíc zřejmě přispívá i situace, kdy je společnost znejistělá a šíří se jí panika. V mediálních studiích tuto problematiku postihla klasická studie známá jako *Invaze z Marsu* (1938), provedená v předvečer druhé světové války po odvysílání stejnojmenného dramatu. Lidem, kteří fikci o útočících Marťanech uvěřili, v panice nepomáhalo, když se v situaci pokusili zorientovat na základě vlastní zkušenosti. Když se například panikařící posluchač podíval z okna a viděl na ulicích hodně aut, pokládal to za důkaz stupňujícího se konfliktu s Marťany. Marťané útočí a lidé se jim ve svých autech snaží ujet. Když naopak žádná auta neviděli, vyložili si to úplně stejně; jako důkaz zničených silnic a mostů v důsledku násilného střetu s Marťany (Jeřábek 2014). Příkladem podobného „alternativního“ čtení reality optikou islamofobie podle mého názoru bylo v kontextu migrační krize na sociálních sítích populární video zpěvačky Dominiky Myslivcové *Procházka Teplicemi* (2017). Bez znalosti místního kontextu bylo možno arabské lázeňské hosty úspěšně prezentovat jako nebezpečné imigranty zaplňující Česko: „Událostmi v posledních dnech jsem šokována, opravdu už i já začínám mít strach. Včera jsem byla v Teplicích a jsem šokována, kolik muslimů je již v tomto městě. Asi nejvíc mě překvapily arabské nápisy na obchodech a množství muslimů, kteří se už u nás chovají jako doma“ (podle Rosůlek 2017: 184).

Islamofobní spektrum: napříč společností, aneb nesourodost ideových východisek

Předchozí deskriptivně laděný oddíl ukázal, jaké negativní stereotypy o muslimech a islámu v české společnosti kolují, případně jakým způsobem se dílčí stereotypy organizují v rámci jim nadřazených diskurzivních rámců. Jakkoliv oddělit stereotypy od jejich nositelů v podobě jedinců a sociálních skupin lze pouze analyticky a v realitě se obojí prolíná, předchozí oddíl chápal sociální realitu primárně jako soubor textů, ve kterých si lze číst a na základě toho o dané společnosti snad i cosi vypovídat. Následující pasáže naopak přiblíží

to, kdo a z jakých ideových či jiných pohnutek islamofobní postoje zastává. Jinými slovy, jde o snahu odhalit, jaké mentální, sociodemografické a především světonázorové charakteristiky s islamofobními postoji na úrovni jednotlivců i sociálních skupin věcně souvisejí. Dlužno předestřít, že na rozdíl od více či méně deskriptivního rozboru převažujících islamofobních stereotypů cirkulujících ve veřejném prostoru je podle mého názoru tento typ výzkumů v zárodečné fázi a spíše než spolehlivá a zároveň interpretačně použitelná zjištění generuje hypotézy. Jelikož pak ovšem tápeme v tom, v jakých společenských segmentech se islamofobní postoje koncentrují, tápeme i v tom, proč tyto postoje lidé vlastně zastávají a s čím to souvisí.

Muslimy vnímá většina české veřejnosti podle reprezentativních výzkumů krajně negativně, distancuje se od nich a obává se jich. Islám pak hodnotí ještě o něco hůře, spatřuje v něm bezpečnostní i symbolickou hrozbu (Topinka 2016: 265–273). Také víme, že mírnou tendenci k tolerantnějším postojům vůči islámu vykazují lidé mladší, voliči KDU-ČSL, TOP 09, STAN a Pirátů a lidé s přímou zkušeností s muslimy, například ti, kteří častěji cestují do arabských zemí (Čada – Frantová 2018). Tyto sociodemografické řezy ale s postoji vůči islámu souvisejí spíše *volně*, interpretačně s nimi proto daleko nedojdeme (srov. Topinka 2016: 265–273). To je dáno tím, že islamofobní postoje se vyskytují *napříč celou společností*. Netýkají se pouze určité socioekonomické vrstvy, ideového proudu, skupiny či subkultury. Proto je zřejmě obtížně obhajitelná představa, že existuje pouze jeden psychologický či sociologický typ islamofobů. Strach z muslimů totiž šíří jak respektované osobnosti a vzdělanci (Benjamin Kuras, Cyril Höschl, Klára Samková, J. X. Doležal, Václav Klaus, Jana Černochová), tak i lidé bez vzdělání z nejnižších společenských vrstev, lidé tíhnoucí k levici i pravici, ateisté i církevní představitelé, teenageři i senioři, straníci i bezpartijní, neonacisté i humanisté (Ostřanský 2017).

Přesto existuje psychologizující kritická perspektiva, analyzující islamofoby zjednodušeně jako jednolitý tábor, který sdílí představu islámu jako politické ideologie a svým mentálním nastavením je blízký *táboru islámských fundamentalistů*. Vůči těm se sice podle této optiky islamofobové vymezují, ale zároveň je ke svému etablování a posilování potřebují, čímž dochází k roztáčení spirály nenávisti (Ostřanský 2017). Na tuto podobnost upozornili například studenti teplického gymnázia, kteří se postavili za svou spolužačku Eman Ghaleb nosící do školy šátek: „Je spousta věcí, na kterých se shodne český odpůrce islámu s teroristou z Islámského státu. Oběma například hodně vadí, když muslimská dívka studuje“ (podle Kramáreková – Kostková – Jiráčková 2017: 131).

Jemnější analýzy však islamofoby nechápou takto zjednodušeně jako jednolitý tábor a zavádějí *dichotomické* typologie. Proto se také někdy rozlišuje islamofobie *ideová*, jež s islámem intelektuálsky polemizuje a odmítá ho, protože je údajně neslučitelný s demokracií, občanskou společností či svobodou žen, a naopak islamofobie *praktická*, která se projevuje v protestech proti výstavbě mešit, halal porážkám či nošení šátku. Podobně lze identifikovat islamofobii *vysokou*, opírající se o propracované názory formulované uměřeným jazykem, a *nízkou*, jež pracuje s vulgaritami, verbalizuje se chybnou češtinou, dává na odiv neznalost a balancuje na hraně trestněprávní bezúhonnosti. Mezi oběma formami přitom zřejmě existuje napětí: představitelé vysoké formy se vymezují vůči zástupcům formy nízké, protože podle jejich pohledu jinak oprávněnou kritiku islámu v očích veřejnosti diskreditují (Ostřanský 2017). Odlišná, a podle mého názoru nosná,[4] dichotomie nabízí rozlišení na islamofobii *strategickou* a *populistickou*. Strategická islamofobie je charakteristická pro Spojené státy americké a souvisí se zahraniční politikou, jejími bumerangovými efekty a převažujícím mediálním obrazem muslimů z toho vyplývajícím (ropný šok 1973, krize s rukojmími zadržovanými v Íránu 1979–81, 9/11 a tzv. globální válka s terorismem, boj s Islámským státem 2014). Opačným typem je islamofobie populistická, jež je vlastní západní Evropě a souvisí s problematikou integrace muslimských přistěhovalců patřících vesměs do nižší socioekonomické vrstvy (sociální vyloučení, vraždy ze cti, ženská obřízka, šariatské zóny) (srov. Kropáček 2002).

Další analytické zjemnění směrem od zjednodušujících monistických (islamofobové jako analogie islámských fundamentalistů) či dichotomických (islamofobie vysoká versus nízká, strategická versus populistická) koncepcí nabízí Ivan Štampach (2017). Podle něj lze rozlišit hned tři velmi rozdílné motivy odporu k islámu: křesťanský, rasový a liberální. *Křesťanský* motiv podle Štampacha vychází z toho, že víra v Krista je v tuzemsku tradicí, která určuje identitu zdejší kultury a obyvatel. Misijně orientovaný islám je naopak cizorodý, ohrožuje historicky privilegovanou pozici křesťanství a eroduje tak českou tradiční identitu. K tomuto ideovému směru řadí i část katolické církve (kardinál Duka), avšak připouští, že v ní existuje i protipól k islámu otevřenější (Tomáš Halík).

Naopak na krajní pravici přítomný motiv *rasový* dle Štampacha vychází z představy o hierarchii přirozeně nerovných „lidských plemen“ chápaných

[4] Předchozí oddíl například ukázal, že ve Francii mají zřejmě ve veřejném prostoru silnější hlas proponenti islamofobie strategické, v Německu převládá islamofobie populistická a v České republice jsou oba dva názorové proudy zastoupeny rovnoměrně (srov. Čada – Frantová 2018a, 2018b).

na způsob ras či etnik („čmoudi“, „arabáči“, „negři“). Argumentace uplatněná moderním antisemitismem proti Židům je tak recyklována a aplikována také na odpor k muslimům. Arabové reprezentující v tomto pohledu muslimy jsou koneckonců také Semité, stejně jako Židé, s údajně odpornými zvyky, kulturou, vzorci myšlení, hygienickými návyky a kriminálními sklony. Jde o „špínu“, před níž je nutné čistotu „národního těla“ jakožto společenství krve uchránit. Zejména v souvislosti s tímto typem motivace Štampach upozorňuje, že současná islamofobie může být chápána jako historické pokračování novodobého antisemitismu (Štampach 2017).

Detailnější pohled na českou krajně pravicovou scénu nicméně podle Zbyňka Taranta identifikuje diferencovanější pohled na muslimy, než by se mohlo ze Štampachova líčení zdát (Tarant 2017). Aktuálním úkolem se totiž v optice krajní pravice skutečně zdá být uchránit rasově čistý bělošský životní prostor. Imigranti se k nám proto nemají pouštět, mají se vyhošťovat, případně rovnou zlikvidovat. To se přitom týká blízkovýchodních muslimů i křesťanů, nejde totiž o jejich odlišné náboženství či kulturu, ale o krev a rasu. Klíčové je nicméně to, že za hlavního nepřítele jsou pokládáni Židé (spolu se Spojenými státy a liberální demokracií) a za hlavní hrozbu židovské spiknutí za ovládnutí světa. Koneckonců chaos na Blízkém východě a následnou migraci údajně spustil Izrael. S blízkovýchodními muslimy se naopak lze, přinejmenším v pojetí části české krajní pravice, proti Izraeli a západním demokraciím spojit (l.c.).

Třetím motivem je podle Štampacha odpor k islámu z *liberálních* pozic. Vychází z obavy, že v západních společnostech rostoucí počet muslimů, hlásících se k údajně zcela odlišnému hodnotovému systému, časem zpochybní stávající pojetí lidských práv (mrzačící tresty, podřadné postavení žen, sexuálních menšin či nevěřících) (Štampach 2017). Racionální jádro těchto obav podle mého názoru evidentně existuje a pramení z dlouhodobé evropské zkušenosti s tím, že náboženská společenství obecně (tedy nikoliv pouze ta muslimská) čas od času vznášejí požadavky kolidující se svobodou jednotlivců nebo i s ústavním pořádkem a bezpečností celé společnosti (srov. Baroš – Dufek – Varga 2015). Ostatně ústavou zaručované svobody jednotlivců v Evropě historicky vznikly v reakci na tendenci státu, většiny a právě i církve tyto svobody pošlapávat (Zakaria 2004). Koncept *bránící se demokracie* proto říká, že v krajních případech lze omezit základní práva občanů ve jménu jejího zachování (Výborný 2017). Tohoto principu se podle mého názoru část islamofobů, jakkoliv nepromyšleně, skutečně dovolává. Podle Štampacha však liberálně motivovaná část islamofobního spektra nereflektuje základní *logický rozpor* své argumentace:

volání po omezení základních práv a svobod muslimů (praktikovat víru, slova, sdružování) ve jménu obrany právě těchto základních práv a svobod. Z mého pohledu více než sporným příkladem je zde Štampachovi českobudějovický entomolog Martin Konvička z IVČRN a Bloku proti islámu (Štampach 2017).

Štampachova „trojiční“ typologie dobře ukazuje, že stejně jako nelze do jedné pomyslné kategorie vtěsnat a poté kolektivně odsoudit všechny muslimy (jako „teroristy“ či „fundamentalisty“), nelze toto činit ani s islamofoby. Jde tedy správným směrem, když nabádá k jemnosti v rozlišování a překonává tak monistické či dichotomické koncepce. Zůstává však zároveň na půli cesty, když nabízí stále příliš hrubé schéma bránící uvidět pestrou realitu islamofobního spektra. S tou nás ve vazbě na Německo seznamuje Miroslav Mareš (2015: 12),[5] když rozlišuje přinejmenším osm vzájemně odlišných ideových variant moderního nepřátelství k islámu, které lze identifikovat i u nás. I tato typologie se však podle mého názoru hodí spíše pro analýzu tak zvané *vysoké* islamofobie a výroků, textů a manifestů jejích představitelů, jež obvykle nabízí propracovanou argumentaci a reflektuje svá ideová východiska. Oproti tomu „spontánní“ islamofobie *nízká* kombinuje různé motivy a narativy, aniž by se pozastavovala nad jejich vzájemnou logickou rozporností.

Tyto nuancovanější typologie však velmi dobře ukazují, že islamofobní spektrum je natolik pestré a široké, že si v jeho nabídce může téměř každý najít to své v souladu s osobním vkusem a ideovým zaměřením. Islamofobie proto dnes rezonuje napříč společností, když oslovuje a mobilizuje nejrůznější společenské vrstvy a segmenty. Vitalita islamofobie tak patrně vyplývá z toho, že rozmanitá poptávka se nemíjí s podobně diferencovanou a specializovanou nabídkou (srov. Ostřanský 2017). Zároveň zřetelně vidíme, že k uvážlivé kritice islámu, ba dokonce i k jeho nesnášenlivému odmítání, se lze dopracovat hned z několika odlišných až protichůdných ideových směrů. Také proto si podle mého názoru protimuslimská politika dokázala v období tzv. migrační krize najít svou vlastní cestu do většiny českých politických stran. Reprezentanty (srov. Mareš 2015; Ostřanský 2017) takto roztříštěné islamofobní scény však zároveň vedle odporu k islámu nic dalšího nespojuje, což představuje její hlavní slabinu. Ani existence společného nepřítele tak nedokáže smířit rozdílná, až protichůdná ideová a hodnotová východiska. Ta vedou ke sporům a k neustálému štěpení bránícímu sjednocení do jednoho akceschopného bloku.

[5] Jedná se o koncept představený v knize Achima Bühla s názvem *Islamfeindlichkeit in Deutschland* (VSA Verlag, 2010).

Mechanismy vzestupu české islamofobie: univerzální, či partikulární?

Nepřátelství a nenávist k muslimům a islámu nejsou českým unikátem. Islamofobní postoje a různé důvody či mechanismy jejich vzniku, reprodukce a případně i posilování jsou různou měrou přítomny ve všech evropských zemích, jakkoliv se u nás arabista Bronislav Ostřanský v této věci pokusil identifikovat určitá specifika (Ostřanský 2016: 45–49).[6] Některá data podle něj například naznačují, že je v České republice *odpor vůči islámu nejsilnější*. Dalším českým problémem může být to, že se zde zejména během tzv. uprchlické krize po roce 2014 nenávist vůči muslimům a islámu rychle přelila ze soukromé sféry do sféry veřejné (respektive obě sféry prorůstají, například na Facebooku). Lidé se za xenofobní názory již nestydí a nesdílejí je jen v okruhu svých známých. Naopak je dávají otevřeně a neskrývaně na odiv a vzájemně se předhánějí v tom, kdo bude ve svém odsudku islámu či muslimů radikálnější a vulgárnější. V takovém triumfování vítězí ty nejextrémnější či nejhloupější názory. Rychle se pak posouvá laťka společensky přípustného, roste nenávist vůči muslimům a z islamofobie se stává cosi *normálního a přijatelného*.

Islamofobové jsou tedy u nás *úspěšní* již tím, jak lehce jejich názory lidé přebírají jako neproblematické, a to včetně celebrit či politických, intelektuálních a mediálních elit. Ti všichni si o sobě podle Ostřanského vesměs myslí, že jsou slušní a spořádaní občané, kteří se distancují od rasismu či neonacismu. Jejich pocit morální nadřazenosti plyne z optiky dělící svět na dva homogenní a vnitřně sešikované tábory: muslimové jsou „ti druzí“, kteří jsou oproti „nám“, Čechům, křesťanům či Evropanům, diametrálně odlišní a cizí. Své výpady proti islámu a muslimům pak chápou jako legitimní a oprávněnou formu odporu vůči islámu, protože se cítí být mluvčími a reprezentanty mlčící většiny právě z tohoto „našeho“ tábora (Ostřanský 2016). Úspěch islamofobů pak plyne také z toho, že se jim během tak zvané uprchlické krize (2014–16) podařilo dostat strach z islámu a nenávist k muslimům *z naprostého okraje do samého centra veřejné debaty*, kde toto nové téma dominovalo nad tématy ostatními. Přitom koncept nastolování agendy (*agenda setting*) hovoří o tom, že moc má ve společnosti ten,

[6] Nutno uvést, že Bronislav Ostřanský česká specifika popisuje formou jakýchsi esejisticky vyjádřených hypotéz. Nejde o výsledek metodologicky přísně pojatého srovnávacího výzkumu, který by komparoval například západoevropskou a středoevropskou islamofobii a na základě tohoto srovnání se pak i detailně zaměřil na to, do jaké míry je česká islamofobie specifická a do jaké míry jde jen o variantu čehosi obecnějšího. Za tento kritický vhled částečně vděčím jednomu z anonymních recenzentů.

kdo dokáže ostatním vnucovat témata, o kterých budou přemýšlet a diskutovat (srov. McCombs 2009). V návaznosti na Ostřanského teze tak snad můžeme říci, že se z muslimů a uprchlíků stal pomyslný *obětní beránek*. Zraky veřejnosti se tak odvrací od řady jiných závažných problémů (soudní exekuce, klimatická změna, střet zájmů premiéra) směrem k tematice spojené s islámem. Frustrace a hněv veřejnosti, vyvěrající z chabého výkonu politiků, kteří jsou u moci, se zaměřuje na zástupný problém v podobě muslimských uprchlíků (ke konceptu obětního beránka Coser 1956; Bauman 1997).

Druhý problém s vystupňovanou islamofobií spočívá v tom, že se vedle verbálních útoků množí vážnější akty diskriminace, vylučování a fyzického napadání muslimů a muslimek v Česku. Zatímco Ministerstvo vnitra relativně nový fenomén zločinů z nenávisti namířených proti muslimům ve svých každoročních Zprávách o extremismu mapuje od roku 2014, přičemž konstatuje jejich marginálnost na úrovni jednotek ročně (srov. Kalibová – Petruželka – Walach 2017), výzkum realizovaný v roce 2015 týmem sociologa Daniela Topinky přímo mezi českými muslimy ukazuje, že se s nenávistí setkala většina tuzemských vyznavačů islámu. Podle sociologické ankety sice převažuje neverbální agrese, jako jsou posuňky, případně vulgární nadávky nebo strhávání šátků zahaleným muslimkám, přesto však každý pátý muslim u nás zažil i zkušenost s vážnějším fyzickým napadením (Linhartová – Janků 2016).[7]

Organizace In IUSTITIA během roku 2014 podrobně zdokumentovala deset islamofobních útoků. V důsledku uprchlické krize a s ní související vyhrocené společenské „debaty o islámu“ se nicméně počet útoků na muslimy roku 2015 ztrojnásobil. Překonal tak antisemitsky motivované útoky a dosáhl téměř úrovně srovnatelné s útoky protiromskými, jež u nás statistikám zločinů z nenávisti dlouhodobě dominují. Od té doby se počet islamofobních ataků stále drží na poměrně vysoké úrovni. Roku 2016 totiž bylo podle nejnovějších dat zaznamenáno dvacet osm útoků, roku 2017 dvacet jedna.[8] Islamofobní násilí tak sice dále nenarůstá, ale po opadnutí největších emocí souvisejících s uprchlickou

[7] Data z policejních statistik a sociologického šetření jsou neporovnatelná také proto, že v prvním případě jde o shrnutí útoků proti muslimům za jeden kalendářní rok, zatímco sociologové se při dotazování v citované anketě žádným časovým horizontem neomezovali. Navíc právnička Klára Kalibová z nevládní organizace In IUSTITIA nepoměr mezi údaji vnitra a sociologickými šetřeními vysvětluje tak, že policejní statistiky podchytí pouze špičku ledovce zločinů z nenávisti: odrážejí totiž spíše aktivitu a momentální priority policie než skutečný rozsah daného typu kriminality. Telefonický rozhovor autora s Klárou Kalibovou, duben 2019.

[8] E-mailová korespondence s Václavem Walachem, data postoupena autorovi v dubnu 2019.

krizí ani nepokleslo na původní úroveň. Za anonymními statistikami se přitom mnohdy skrývají skutečná lidská dramata (Kalibová – Petruželka – Walach 2017).

Výmluvným příkladem je arabská rodina válečných uprchlíků, kteří u nás získali azyl, nicméně krátce po nastěhování do pronajatého bytu jim kdosi znečistil exkrementy vchod a přidal nápis „Táhněte!". Policie vše formálně prošetřila a případ odložila, neboť pachatele se nepodařilo vypátrat. Rodina i tak hodnotila policejní práci kladně a také se z vlastní iniciativy hned seznámila se sousedy. Přesto prvotní incident v rodině hned od počátku zasel strach a nedůvěru vůči české společnosti. A ten je průběžně posilován drobnějšími incidenty, jako jsou narážky na nošení šátku ve veřejném prostoru nebo běžná nedorozumění syna v mateřské školce. Zdánlivé banality tak vedou k tomu, že je rodina rozdělená v názoru na to, zda nejsou v Česku ohroženější než v občanskou válkou postižené vlasti. Matka ze strachu téměř nevychází z bytu, třebaže se ataky proti rodině drží v mezích pouhého zastrašování. Zejména starší dcera se chce raději vrátit do vlasti s argumentem „raději zemřít jako člověk než zažívat neustálé ponižování." Daleko tragičtější dohru měl pak incident, kdy na dva rusky hovořící muže z bývalého Sovětského svazu – u nás legálně usazené – reagovali dva Češi slovy: „Tak už je tady máme, Islámský stát!" Cizinci, kteří ani nebyli muslimy a verbálnímu napadení nerozuměli, požadovali vysvětlení. Toho se jim dostalo v podobě útoku nožem, který u mladšího z nich znamenal poškození vnitřních orgánů a trvalé následky. Vedle neschopnosti živit rodinu s malým dítětem hodnotí napadený nejhůře výsledek soudu, u kterého útočník dostal za těžké ublížení na zdraví jen podmíněný trest a nijak se neomluvil (Kalibová – Petruželka – Walach 2017).

Z dosud v Česku „neviditelných" muslimů, o které se minimálně až do 11. září 2001 s výjimkou úzce zaměřených akademických specialistů nikdo nezajímal, se tedy stává veřejný nepřítel. Stejně tak z těch, kdo se jich – skutečně či jen domněle – „zastávají". Již od 11. září 2001 vedou islamofobové nepřátelskou kampaň proti orientalistům a religionistům vyjadřujícím se k muslimům a islámu.[9] Během tzv. uprchlické krize pak prokazatelně – a dramaticky – narostly i útoky na dobrovolníky, kteří pomáhají uprchlíkům z převážně muslimských zemí, nebo na nevládní organizace zabývající se migrací. Takový útok organizace In IUSTITIA zaznamenala roku 2014 jen jeden. Roku 2015 to již ale bylo osmnáct útoků a následujícího roku dokonce dvacet pět zdokumentovaných a ověřených činů (Kalibová – Petruželka – Walach 2017).

[9] Za tento postřeh vděčím jednomu z anonymních recenzentů.

Zatímco se tedy v seriózních médiích intenzivně diskutuje o nepřípustnosti antisemitismu a s ním souvisejícího násilí, útoky proti muslimům si podle Bronislava Ostřanského srovnatelnou mediální pozornost a odsouzení dosud nezískaly. Zatímco používat výrazy jako „židák" či „cigoš" je považováno za nepřijatelné, dehonestující výrazy jako „mohamedán", „arabáč" nebo „ručníkář" se tolerují. Zatímco vyzývat k novému židovskému holocaustu by bylo nepřijatelné, trestní stíhání proti Martinu Konvičkovi z Bloku proti islámu za výroky z roku 2015 bylo zastaveno (2018). Přitom měl politik zvaný i do mainstreamových médií na Facebooku napsat: „Pokud vstoupíme do politiky, vyhrajeme volby, vás, muslimové, nameleme do masokostní moučky." A aby nenechal nikoho na pochybách, v dalších vyjádřeních podle obžaloby v podobném genocidním duchu tvrdil: „Koncentráky pro muslimy naštěstí budou, ne bohužel. Řekli si o to sami."[10] Českým specifikem by tak snad mohl být i *dvojí morální metr*, když islamofobii tolerujeme, zatímco jiné formy xenofobie odsuzujeme (Ostřanský 2016).

V této souvislosti se jako adekvátní nejeví ani reakce veřejnoprávních *médií*, natož těch komerčních či tzv. alternativních (dezinformačních). Toto pro novináře dlouho neznámé, okrajové a „exotické" téma se velmi rychle proměnilo v téma aktuální a ústřední, na což nebyli připraveni. Znamená to, že se sice „o islámu" najednou hovoří a informuje hodně, avšak informace zůstávají *povrchní*; stejně jako po zhlédnutí desítek dvouminutových zpravodajských relací o vývoji izraelsko-palestinského konfliktu zůstává divák dezorientován úplně stejně, jako byl na začátku (srov. Philo – Berry 2011). Novinářská bezradnost v tom, jak s problematikou naložit, se částečně projevila i úpornou snahou o *vyváženost*. Možná proto, že konfrontace protichůdných názorů generuje konflikt, který publikum přitahuje a zvyšuje tak sledovanost. Buď jak buď, média se přiklonila k alibistickému schématu „pět minut pro pana Žida, pět minut pro pana Hitlera". Výsledkem je mimo jiné nerozlišování faktů od názorů či vyložených nesmyslů. A také jistá *krize expertů*, jejichž slovo má stejnou váhu jako slovo laiků a jejichž nuancovanější pohledy jsou považovány za zbytečné, protože jen komplikují ve skutečnosti jednoduchou a jasnou věc. Nebo rovnou za nedůvěryhodné, protože se odmítají jasně postavit na jednu nebo druhou stranu sporu polarizujícího společnost (Ostřanský 2016).[11]

[10] DVTV.cz z 12. 8. 2015. Dostupné z https://video.aktualne.cz/dvtv/konvicka-pujdu-do-voleb--na-poradu-je-jednani-se-svobodnymi/r~a97ce8e6410a11e5974b0025900fea04/ [cit. 2019-09-16].

[11] Anonymní recenzent zde podle mého názoru správně připomíná, že kořeny krize expertů na islám jsou staršího data a souvisejí s jejich znevěrohodňováním započatým již po 11. září 2001. Proto jejich

Komerční média se přitom, zřejmě z ekonomických důvodů, snaží o problematice islámu a muslimů referovat tak, aby se trefila do již existujících představ a převažujícího vkusu publika. Média, jež jsou motivována snahou dosáhnout co největší sledovanosti, a tedy i vyšších příjmů z inzerce, tak vycházejí vstříc poptávce vůči islámu nedůvěřivé a negativně naladěné veřejnosti a jen dále posilují již přítomné negativní stereotypy. Veřejnost z nich pak slyší jen to, co slyšet chce, a stává se stále islamofobnější. Začarovaný kruh daný vzájemným posilováním nabídky ze strany médií a poptávky ze strany publika se pak roztáčí (Ostřanský 2017).

Podle Ostřanského je u nás obraz muslimů deformován také *množstevním nepoměrem* mezi českými muslimy (odhadem 10 až 20 tisíc, Ostřanský 2016; srov. Topinka 2015) a protiislámskými aktivisty, jejichž počet podle příznivců facebookové skupiny *Islám v ČR nechceme* určil na asi 160 tisíc (2015). Přitom některé výzkumy naznačují, že skutečnost, že člověk zná osobně nějakého muslima, stejně jako cestování do převážně islámských zemí, *mírně* snižuje islamofobii (srov. Novotný – Polonský 2015; Topinka 2016; Čada – Frantová 2018a, 2018b). Tento mechanismus „vakcinace" proti islamofobii ale v Česku vzhledem k výrazně minoritnímu zastoupení muslimů v celkové populaci nemůže příliš fungovat. Nehledě na to, že jsou ve hře další mechanismy, jež dokáží neutralizovat potenciál pozitivní zkušenosti s konkrétními muslimy při rozbíjení negativních předsudků a stereotypů (diskutováno v sekci pojednávající o podobě a perzistenci stereotypů).

Zatímco se navíc četní islamofobní aktivisté zorganizovali hned do několika platforem a vstoupili do veřejného prostoru, podle zjištění sociologa Daniela Topinky jsou čeští muslimové „neviditelní" také proto, že se většinou *nesdružují a neorganizují*, a pokud ano, tak spíše na bázi krajanských sítí, nikoliv náboženských komunit kolem mešit a modliteben (Topinka 2016). A především se velkým obloukem *vyhýbají médiím a z veřejné sféry se spíše stahují*. Toto vytlačování z veřejného prostoru přibližuje dvacátnice Sára s českým občanstvím: „Nemám potřebu ostatním něco dokazovat ani snahu měnit jejich názory. Dříve jsem se ozývala na Facebooku, zejména kolem roku 2014, ale už jsem s tím přestala, protože některé útoky proti mně pak byly hodně osobní" (podle Kramáreková – Kostková – Jiráčková 2017: 139). Podle Ostřanského je potom logické, že společenskou debatu ovládají islamofobní názory, kterým nikdo

hlas během tzv. uprchlické krize již nemohl mít takovou váhu a odpůrci muslimů a islámu je daleko snáze zaškatulkovali jako součást tábora „vítačů" či „sluníčkářů".

neoponuje (Ostřanský 2016). Muslimové jsou pak těmi, kdo v českém „sporu o islám“ disponují nepoměrně slabším hlasem. Což se například v Německu, Francii nebo Velké Británii s prokazatelně daleko početnějšími a snad i lépe organizovanými a aktivnějšími muslimskými komunitami nemůže tak lehce stát.

Vedle vyjadřování frustrace nebo stahování se z veřejného prostoru však stále existuje i alternativní poloha. A to je občanská snaha alespoň menší části českých muslimů o organizovanou akci, překlenování rozdílů a stavění mostů mezi minoritou a majoritou. Například případová studie politizace islámu v Teplicích (2014–16) podle mého názoru zřetelně ukazuje, že islamofobii lze účinně moderovat, přičemž v tom mohou hrát klíčovou roli právě i jakkoliv nepočetní čeští muslimové (srov. Kramáreková – Kostková – Jiráčková 2017).

Českým specifikem je podle Ostřanského snad také to, že zatímco před rokem 1989 bylo Československo zahraničněpolitickým spojencem arabských diktatur vymezujících se proti Izraeli a Spojeným státům, po roce 1989 se z naší země stal naopak nejspolehlivější evropský *spojenec Státu Izrael* (Ostřanský 2017). Česká společnost tak začala spolu s izraelskou kulturou objevovat také negativní izraelský diskurs o Arabech (srov. Tureček 2016). Po roce 1989 se tak u nás nepřátelství k islámu dle mého názoru napájelo zprvu ze *strategické islamofobie*, jež je charakteristická pro Spojené státy a vyvěrá ze zahraniční politiky a jejích případných bumerangových efektů (dále posíleno útoky z 11. září 2001 a účastí české armády na misích v Afghánistánu, Iráku a Mali), spíše než z *populistické islamofobie*, jež je charakteristická pro západní Evropu a vyvěrá z problémů s integrací přistěhovalců původem z převážně muslimských zemí a ze související debaty o krizi multikulturalismu (ke konceptům strategické a populistické islamofobie srov. Kropáček 2002; Ostřanský 2017).

Dalším specifikem může být relativně *sekularizovaná společnost* (alespoň na úrovni autostereotypu), nedůvěřující jakýmkoliv projevům víry, dvojnásob ve veřejném prostoru (Ostřanský 2017). Islamofobie se pak může jevit jako podmnožina obecnějšího fenoménu *religiofobie* (Štampach 2017). Čeští muslimové tak mohou trpět *vícenásobnou stigmatizací*: nepřátelství a vylučování pramení z toho, že jsou chápáni jako silně věřící, ke všemu v cizorodou formu víry, vesměs navíc patří k odlišné etnické skupině a jde o cizince s migračním statusem (Topinka 2016).

Navíc naše od vnějšího světa i na poměry východního bloku relativně izolovaná země s etnicky výrazně homogenním obyvatelstvem po roce 1989 zažila *vpád globalizace* (srov. Ostřanský 2016). Desetiletí trvající trend etnické a náboženské homogenizace české společnosti započatý židovským a romským

holocaustem, pokračující odsunem Němců a vrcholící rozpadem federace a rozchodem se Slováky a Maďary se během devadesátých let 20. století postupně otočil. Společnost se naopak stala více etnicky, socioekonomicky a kulturně pluralitní, méně přehlednou, předvídatelnou a stabilní. Domnívám se přitom, že společenské změny u nás byly prudší než v západní Evropě, také proto je u nás tendence k islamofobii vyšší než na Západě. Došlo totiž k *souběhu* polistopadové politické, ekonomické a civilizační *transformace* od totalitní společnosti s centrálně řízeným hospodářstvím ke společnosti liberálně-demokratické, vzývající volný trh s rostoucím tlakem *externích globálních sil* (zahraniční investice, technologické změny, migrace, evropská nařízení), jimž čelí i západní Evropa. Ne všichni ale dokázali využít příležitostí a profitovat z nich, leckoho rychlost změn a jejich směr znejistily.[12] Personifikací těchto změn se stali muslimové jako prototyp cizince – odpor ke změnám pak zřejmě generuje odpor k jejich domnělým nositelům (srov. Bauman 1999).[13] To by také částečně vysvětlovalo relativně vyšší odpor k uprchlíkům a islámu ve východním Německu, Polsku, Maďarsku a Česku.

Další alternativní výklad středoevropského, a tedy i českého, specifika by se však neměl dívat zpět v řádech desetiletí, nýbrž staletí. Dosavadním výkladům české islamofobie totiž vesměs chybí *historická hloubka*, nejčastěji se zohledňuje odlišnost období před a po „jistém“ 11. září 2001, za nejnovější mezník je pokládána tzv. uprchlická krize (stručnou historickou skicu nabízí Mareš 2015). Nicméně ve středověké české kultuře a kronikách se etabloval arabský muslim jako „vzdálený jiný“ na způsob „pohana za mořem“ či heretika a česká šlechta se účastnila druhé a třetí křížové výpravy do Svaté země. Takzvané turecké nebezpečí a války s Turky pak byly realitou od dob krále Jiřího z Poděbrad, vlády Jagellonců a poté i Habsburků. Tuto éru pokládám za klíčovou pro porozumění

[12] Na tomto místě anonymní recenzent trefně upozorňuje, že ke snížení pocitu znejistění jen těžko pomůže osobní seznámení s konkrétním muslimem.

[13] Příkladem by zde byla skupina „rozhněvaných bílých mužů“ (Saša Vondra, Jaroslav Foldyna, Václav Klaus mladší a jeho projekt politické strany Trikolora). Představují zajištěnou střední třídu, mají vysoké vzdělání, ale odmítají přijmout novodobé společenské změny, protože se díky nim v jejich očích hroutí svět, ve kterém vyrostli a přestávají fungovat sociální kategorie, na které byli zvyklí (inkluze ve školství, gender a genderová rovnost, homosexualita a její tolerance, ekologické problémy a jejich řešení, podpora cyklistiky a restrikce vůči automobilistům, podpora nekuřáků a restrikce vůči kuřákům, multikulturalismus). Jinými slovy, část příslušníků majoritní společnosti se ve své vlastní zemi začíná cítit jako přehlížená, vysmívaná, diskriminovaná a na vedlejší kolej odsouvaná menšina, kterou nereprezentují politici ani média. Za tento vhled i formulaci vděčím Zuzaně Rendek. Emailová komunikace z 26. září 2019.

středoevropskému prostoru, jakkoliv je obtížné vystopovat reprodukci[14] negativních a zároveň dynamicky se proměňujících stereotypů v čase, tedy jejich kontinuitu a diskontinuitu a věcnou vazbu na současnou islamofobii. Buď jak buď, muslimy tehdy i v lidových představách již nereprezentoval etnický Arab, nýbrž Turek, do válek proti Turkům bylo stále více odváděno i obyvatelstvo českých zemí, vybíraly se speciální válečné daně, sloužily se zvláštní mše za vítězství a státní propaganda také patrně sváděla některé útrapy obyvatelstva právě na Turky a válečné soupeření s nimi (srov. Bečka – Rataj 2007a, 2007b).

Protiislámská politika: z okraje do hlavního proudu?

Podle Bronislava Ostřanského je českým unikátem také to, že zdejší *hlava státu* je proponentem islamofobie, hrdým na to, že u nás nenávist k muslimům pomohl před mnoha lety zavádět. Zde se však hodí Ostřanskému připomenout, že zejména během tzv. uprchlické krize se proti muslimům a islámu ostře vymezil také maďarský premiér Orbán i polská politická reprezentace. Jde tedy opět spíše o specifikum středoevropské.[15] Nicméně legendárním se stal Zemanův paušalizující výrok na konferenci pořádané Ministerstvem zahraničí z roku 2011, v němž všechny muslimy vměstnal do jednoho pomyslného pytle: „Nepřítelem je anti-civilizace táhnoucí se od severní Afriky až po Indonésii. Žijí v ní na dvě miliardy lidí a financována je dílem z prodeje ropy, dílem z prodeje drog“ (podle Ostřanský 2016: 51). Proslulost si získaly i další na konferenci pronesené provokativní teze, kvůli nimž bylo na Zemana dokonce podáno trestní oznámení. Islámská (anti)civilizace je prý agresivnější a netolerantnější než civilizace ostatní. Všichni muslimové údajně sice nejsou teroristé, ale všichni teroristé jsou muslimové. Islám přitom není náboženskou vírou, ale spíše totalitní ideologií na způsob komunismu či nacismu. Přičemž je naivní rozlišovat mezi umírněnými a radikálními muslimy úplně stejně jako mezi umírněnými a radikálními nacisty či komunisty (podle Mareš – Mochťak 2015: 167).

Výroky prezidenta Zemana o islámu ve společnosti vždy rezonovaly. Poskytl tak morální podporu a zdání společenské přijatelnosti široké protiislámské scéně, která symbolicky vyvrcholila během oslav u příležitosti státního svátku

[14] Anekdotické evidence kulturní reprodukce negativního obrazu Turků by však bylo dosti. Součástí prohlídky na jednom z nejnavštěvovanějších českých zámků v Českém Krumlově je například i výklad o schwarzenberském erbu s hlavou Turka rozklovanou od havrana, připomínající vítězství nad Turky v bitvě u Raabu v Uhrách (1599). Za postřeh vděčím Zuzaně Rendek.

[15] Za tento postřeh vděčím jednomu z recenzentů.

17. listopadu společným vystoupením s politiky Úsvitu – NK a Bloku proti islámu na pražském Albertově (2015). V reakci na kritiku se Zeman od těchto uskupení sice distancoval (prý podrobně neznal jejich postoje), legitimitu štvavým protimuslimským názorům však již zvýšil (Mareš – Mochťak 2015: 166). Avšak nad rámec Bronislava Ostřanského je zapotřebí říci, že jistým průkopníkem protiislámské politiky byl již prezident Václav Klaus (2003–13). Zprvu byl k islámu spíše smířlivý, v reakci na teroristické útoky z 11. září 2001 se zasazoval za rozlišování islámu, který podle něj není hrozbou pro Evropu, a islamismu, který takovou hrozbu představuje. Avšak postupně spatřuje stále větší ohrožení i ze strany běžných muslimů reprezentovaných masovým přistěhovalectvím, které podle něj narušuje evropské tradice a boří kulturní jednotu i společenský konsenzus, jež je proti nim zapotřebí bránit (Mochťak 2015).

S pozicí českých prezidentů souvisí to, že názory donedávna přítomné pouze na krajní pravici a dlouho označované za nepřípustné, extrémistické či populistické se velmi rychle etablovaly v *politických stranách hlavního proudu*, aniž by to straníky či širší veřejnost výrazněji znepokojovalo (Ostřanský 2016). Jak tento posun podle mého názoru trefně okomentoval známý český neonacista z Dělnické strany sociální spravedlnosti (DSSS) Tomáš Vandas (2016): „Naše názory nejsou vůbec extrémistické. V roce 2009 jsem byl za svůj projev v Brně, kde jsem varoval před uprchlickou vlnou tsunami, odsouzen. Pan prezident teď opakuje to samé, co já jsem říkal již před lety. Pokud se tedy takto cítí být extremistou a neonacistou, tak vítejme na stejné lodi.“ Zatímco například v Německu se podle politologů Lukáše Zahradníka a Přemysla Rosůlka všechny levicové politické strany včetně sociálních demokratů a zelených hlasitě vymezují proti islamofobii, česká politická scéna většinově surfuje na vzedmuté vlně protimuslimských a protipřistěhovaleckých nálad, čímž nesnášenlivost dále přiživuje (podle Zahradník – Rosůlek 2017: 101).

To se podle analýzy stranických volebních programů a výroků jejich politiků z období tak zvané uprchlické krize (2015–17) týkalo KSČ, ODS i ANO, v jehož rámci se protiimigrantské a islamofobní postoje pokoušel neúspěšně mírnit pouze ministr spravedlnosti Jiří Pelikán a poslanec Jiří Zlatuška. Naopak ČSSD téma migrace a islámu za předsednictví Bohuslava Sobotky asi nejvíce rozdělovalo, když Milan Chovanec reprezentoval křídlo protimigrační, Jiří Dienstbier se stavěl za přijímání uprchlíků a Bohuslav Sobotka se snažil obě křídla vyvažovat skrze středovou pozici. Nejméně častým přístupem byla snaha vůbec se k tematice nevyjadřovat, zřejmě ze strachu, aby se daná strana nedostala do rozporu s převažujícím veřejným míněním a nepřišla tak o politické body. Což byl zřejmě

případ zelených, jakkoliv jejich oficiálním argumentem zdůvodňujícím ignoraci tematiky migrace byla snaha dát prostor důležitějším tématům.

Pouze menšina politických stran, jmenovitě KDU-ČSL a TOP 09, tak korigovala převažující narativ. Odmítala zjednodušující spojování muslimů s terorismem a zasazovala se za mezináboženský dialog či za nepopulární pomoc uprchlíkům, jakkoliv zároveň připomínala, že jde vskutku o lidi z jiných kultur, při jejichž integraci musí být stát důsledný. Podle těchto dvou stran by přitom bylo nejlepší, aby se azylanti po odeznění konfliktů v jejich zemích vrátili domů (Zahradník – Rosůlek 2017). Nicméně Michal Mochťak (2015: 147–164) hodnotí pozici *konzervativního politického spektra* odlišně, respektive nuancovaněji a díky delšímu časovému záběru i dynamičtěji (2005–15). Identifikuje totiž vůči islámu kontinuálně vstřícnou pozici TOP 09 a naopak stále negativnější postoje v řadách KDU-ČSL a především v ODS, postižené po roce 2013 vnitřní krizí, jejíž nové vedení v čele s Petrem Fialou se na tematice islámu a migrace silně profilovalo (například vlivná poslankyně Jana Černochová, vypjatý strach naopak tlumil Stanislav Kubera s bohatou zkušeností s muslimy z Teplic).

Zároveň je pro Česko podle politologů Lukáše Zahradníka a Přemysla Rosůlka specifické, že *radikálně pravicoví populisté* – SPD, DSSS, Blok proti islámu – v celostátních, ale ani krajských či obecních, volbách příliš nebodují. Což může souviset i s tím, že jejich agendu přebírá politický hlavní proud (Zahradník – Rosůlek 2017). Časová osa formování protiislámské politiky ale podle mého názoru dovoluje stanovit i opačnou hypotézu: hlavní proud české politiky (zejména konzervativní strany a oba prezidenti) ve veřejném prostoru nastolil protimuslimskou a protipřistěhovaleckou agendu jako první (a to i důrazem na naši účast ve válce proti tzv. islámskému terorismu) a poté se zejména během tak zvané uprchlické krize začal obávat, že se ho úspěšně zmocní antisystémové strany, a proto ještě dále přidal v rétorické razanci na adresu islámu.

Jakkoliv program radikálně pravicových populistů souzní s naladěním veřejnosti, nabízejí pouze jedno téma (odpor k přistěhovalcům a islámu bývá doplněn o odpor k Evropské unii) a jde o nestabilní a neustále se rozpadající subjekty neschopné spojit síly. Navíc trpící různorodostí až protichůdností ideových východisek svých představitelů, jejich osobní řevnivostí a závislostí na charismatických osobnostech, jež však vedle sebe nesnesou nikoho dalšího (Tomio Okamura, Martin Konvička). To budou zřejmě další faktory, které těmto uskupením brání dosáhnout výraznějšího volebního úspěchu (Mareš 2017; Zahradník – Rosůlek 2017).

Reflexe dosavadního bádání

Namísto lidí se studují texty

Podobně jako se kdysi západní orientalisté pokoušeli skrze studium Koránu a sunny pochopit myšlení a jednání muslimů, dnes se čeští vědci snaží skrze studium islamofobních textů a výroků pochopit myšlení a jednání islamofobů.[16] Navíc přitom mnohdy nereflektují metodologii, kterou při analýze oněch textů vlastně použili, jakoby znalost jazyka textů „domorodců" (zde čeština) byla postačujícím výzkumným nástrojem (Bronislav Ostřanský, Daniel Křížek, Zora Hesová, Ivan Štampach). Výzkumu islamofobie tak lze paradoxně vytknout totéž, co Abdel-Malek (1963) či po něm Edward Said (2006) kdysi vytýkali výzkumu Orientu a Orientálců. Naprosto dominantní metodou je totiž i zde metoda obsahové analýzy textů, která směřuje k odkrytí typických stereotypů či diskurzů, jež jsou ilustrovány kanonizovanými islamofobními díly (kniha *Proč už nejsem muslim*), internetovými platformami (server Eurabia, facebooková stránka IVČRN) či výroky (třeba prezidenta Zemana, Martina Konvičky nebo Benjamina Kurase). Poměrně detailně a spolehlivě proto víme, *co* elitní islamofobové na adresu islámu a muslimů říkají (dvanáct frekventovaných stereotypů podle Daniela Křížka, šest základních klišé podle Ondřeje Beránka a Bronislava Ostřanského, šest diskurzivních rámců podle Karla Čady, tři diskurzivní vrstvy podle Zory Hesové, podrobný popis volebních programů a výroků reprezentantů politických stran u týmu kolem politologa Petra Mareše, detailní rozbor výstupů zpěváků u Přemysla Rosůlka). Můžeme dokonce v návaznosti na Saidovu kritiku akademické orientalistiky říci, že ani zde nedochází ke generování převratně nového vědění, ale spíše k udržování, recyklování a maximálně zpřesňování již zavedených pohledů na islamofobii. Výše řečené platí i pro relativně rozšířené výzkumy mapující mediální obraz muslimů, jakkoliv tyto výzkumné projekty s konceptem islamofobie nemusí přímo pracovat (srov. Sedláčková 2010; Korečková – Lužný 2016; Burešová – Sedláková 2016).

Oproti tomu tápeme a spíše se na základě studia textů jen nepřímo domýšlíme, *proč* toto vše islamofobové vlastně říkají (fundamentalistická mentalita podle Bronislava Ostřanského, tři ideové motivy podle Ivana Štampacha, reakce na geopolitické soupeření, problémy s integrací přistěhovalců a politiku identity

[16] Antropoložka Zuzana Rendek z FHS UK upozorňuje, že v počátcích antropologie, kdy byla tato disciplína ještě v područí evolucionistických představ, sepisovaly hlavní kapacity oboru klíčová díla, aniž by se kdy s reálným „divochem" setkali. E-mailová komunikace z 26. září 2019.

v globalizací znejistělé době podle Zory Hesové). Ale už vůbec netušíme, *kdo* islamofobové vlastně jsou. Pouze docházíme ke zjištění, že jde o mimořádně široké a heterogenní sociální pole jdoucí napříč všemi základními sociodemografickými řezy společností. Implicitní záměna islamofobů (analýza islamofobního spektra) za kanonické islamofobní texty (analýza stereotypů) a jejich následný rozbor navíc podle mého názoru ústí v esencializaci islamofobů. Statické diskurzy spletené ze vzájemně provázaných stereotypů, tedy projevy islamofobie, totiž sugerují existenci statických islamofobních postojů či mentalit (například analogie islamofobie a islámského fundamentalismu, typy islamofobů dle motivů). Lze ovšem oprávněně pochybovat, zda tyto zakonzervované konstrukty vytvořené na základě studia textů v realitě (a nejen v čisté podobě weberovských ideálních typů) vůbec existují a zda k nim lze úspěšně přiřazovat konkrétní lidi z masa a kostí (například stejně jako Štampach chápat Martina Konvičku, hrozícího koncentračními tábory pro příslušníky muslimské menšiny či omezováním práv občanů z majority s jiným názorem, jako typického reprezentanta liberálního motivu odporu proti islámu). Islamofobní spektrum navíc může být na rozdíl od statických textů dynamické: lidé do něj mohou vstupovat, pohybovat se v jeho rámci a zase ho opouštět.

Konečně, akademici při rozboru islamofobních stereotypů často vystupují i jako polemici snažící se daná klišé vyvracet či uvádět na pravou míru (Bronislav Ostřanský, Daniel Křížek, Ivan Štampach). Avšak podle mého názoru se českou „debatou o islámu“ otřesená a zpochybněná identita akademiků mimoděk a nereflektovaně konstruuje, posiluje nebo alespoň marně reklamuje v opozici vůči islamofobům, respektive v opozici vůči islamofobním textům a na jejich základě konstruované představě islamofobů. Uplatňují se přitom familiární saidovská binární opozita: na jedné straně stojí nadřazené expertní vědění racionálního, kultivovaného, osvíceného, demokratického a tolerantního akademika, na straně druhé méněcenné laické vědění iracionálního, sprostého, tmářského a předsudečného, „nahnědlého“ a netolerantního xenofoba. Síly civilizace a pokroku se střetávají s primitivy a barbary.[17] Akademik pak spíše polemizuje, než naslouchá. Navíc alespoň ve vědeckém subsystému je to akademik, kdo rozhoduje o tom, kdo je a není vědec, jaké otázky si má klást a jaké odpovědi jsou či nejsou pravdivé. Ve vztahu vědec–islamofob je tak alespoň ve vědeckém subsystému zřetelná mocenská asymetrie, vědec je ten, kdo má

[17] Tato saidovská binární opozita zároveň ve svém pohledu na akademiky zřejmě uplatňují, pouze v opačném gardu, islamofobové. Za tento postřeh vděčím anonymnímu recenzentovi.

poslední slovo. Toto vše ústí když ne v dehumanizaci islamofobů, tak alespoň ve ztrátu weberovské empatie a schopnosti porozumění významům a smyslu, jež islamofobové přičítají islámu, muslimům a svému jednání. Tuto poslední kritickou a značně generalizující tezi formuluji v takto provokativní a vyhrocené podobě – konstruující kompaktní antagonistické tábory islamofobů a akademiků – jako hypotézu. Jejím cílem je prohloubit sebereflexivitu vědců a položit si otázku, zda se limitem vědeckého zkoumání islamofobů (spíše než textů) nestalo přílišné odcizení obou skupin, k němuž došlo v důsledku občanské angažovanosti některých vědců (jakkoliv autorovi tohoto textu osobně sympatické) ve vyhrocené veřejné debatě.

Studium vysoké islamofobie na úkor nízké, manifestní na úkor latentní

V návaznosti na předchozí bod se zdá, že se studuje spíše tak zvaná islamofobie vysoká. Tedy ta promyšlená, precizně a strukturovaně formulovaná a cíleně publikovaná. Nikoliv ta nízká, určená mnohdy pro nejbližší okolí, nebo dokonce ta nijak neverbalizovaná a s nikým nesdílená, a tedy latentní, jejíž spontánní projevy se vesměs nepromění ve snadno dostupné a kanonizované prameny. Do hledáčku akademiků se tak při výzkumu islamofobie dlouhodobě dostává pouze nejsnáze dostupný vrchol pomyslného ledovce. Což je paradoxně totožná chyba, jíž se dlouhodobě dopouštěl výzkum českých muslimů fokusovaný na muslimy organizované a praktikující, jakkoliv se ukázalo, že typickým českým vyznavačem Alláha je muslim solitér (srov. Topinka a kol. 2016).

Výzkum se tak zaměřuje na analýzu výroků intelektuálních a politických elit, aktivistů či celebrit, případně na výzkum výroků reprezentantů státních i nestátních institucí, jako jsou politické strany, nevládní organizace či média. Jinými slovy, výzkum se redukuje na analýzu výroků těch autorů, kteří se profesně specializují na práci s jazykem, na psaní a mluvení. Absentuje tedy empirický výzkum široké veřejnosti. Není proto zmapováno celé islamofobní spektrum, netušíme, z jakých segmentů se skládá, co je pro jeho dílčí segmenty charakteristické, včetně toho, jakou část z islamofobních stereotypů, postojů a jednání zastávají. Podobně nevíme prakticky nic o dynamice toho, jak a proč se lidé přiklánějí k islamofobním postojům, případně jak a proč je zase opouštějí. K pochopení islamofobie by totiž přispěl nejen výzkum toho, jak a proč vzniká a sílí, ale také toho, jak a proč opětovně ustupuje do pozadí a oslabuje, což dosavadní akademická literatura netematizuje.

Upozaďuje se role státu a jeho institucí

Projevy nesnášenlivosti a odmítání vedoucí k diskriminaci, sociálnímu vylučování či dokonce fyzickému napadání českých muslimů nemusí pocházet jen ze společnosti. Stejně jako lze v případě rasismu rozlišit ten společenský a institucionalizovaný, také islamofobie může vedle společnosti vyvěrat od státu a jeho institucí na všech úrovních policie, soudnictví, státní správy či samosprávy. Zmiňme zde alespoň kauzy související se vstupem muslimů do veřejného prostoru, jako bylo pro české muslimy nepříliš srozumitelné zamítnutí žádosti muslimské obce o tzv. registraci druhého stupně, policejní zásah v pražské mešitě a modlitebně (2014) nebo opakované spory o výstavbu mešit. Podobně nebývá předmětem výzkumu, zda stát neselhává při potírání islamofobie a jejího podhoubí ve společnosti. Jestliže v pomyslném vztahovém trojúhelníku společnost–stát–muslimové není adekvátně metodologicky uchopena společnost, jak se snažily ukázat dva předchozí kritické body, stát není badatelsky uchopen téměř vůbec. Tématu se letmo dotkla pouze kolektivní monografie týmu kolem Miroslava Mareše, když konstatovala, že represe není v boji s islamofobií namístě a radí vsadit na vzdělávání (Mareš 2015: 73). A o něco systematičtěji téma jako první pojednala monografie týmu kolem Daniela Topinky, když pionýrsky zmapovala postoj vůči muslimům ze strany státní správy, samosprávy, obcí, nemocnic, bezpečnostních složek, věznic a školských zařízení (Topinka a kol. 2016: 84–254). Ani v těchto případech se však výzkum příliš nezabývá tím, jaký je dopad vztahu mezi státem a muslimy, případně státem a společností, na samotné české muslimy.

Zapomíná se na české muslimy

Společenská závažnost institucionalizované i společenské islamofobie je vedle ohrožení sociální soudržnosti či demokratického zřízení postaveného na lidských právech a jejich nedělitelnosti dána především svými možnými negativními dopady na postavení muslimské menšiny. Jestliže v pomyslném vztahovém trojúhelníku společnost–stát–muslimové není ve výzkumech české islamofobie adekvátně uchopena společnost a marginálně je tematizován stát, na české muslimy stojící vůči islamofobii v „první linii“[18] se občas také zapomíná, jakkoliv toto

[18] Doktorandské studentce FHS UK, Zuzaně Rendek, zabývající se dlouhodobě rozhovory s pražskými muslimy vděčím za postřeh, že jsou vůči projevům islamofobie nejcitlivější konvertité. Naopak část muslimů s přistěhovaleckým pozadím, pohybujících se v kosmopolitnějších kruzích a neovládajících češtinu ji prakticky vůbec nevnímá. Badatelka dále uvádí, že část reprezentantů českých

téma již výzkumně podchycené je. Například Daniel Topinka a kolektiv zkoumali strategie ošátkovaných muslimek reagujících na útoky proti nim (Topinka a kol. 2016: 412–416) a také se snažili zmapovat míru zkušeností s neverbálními, verbálními a fyzickými útoky mezi českými muslimy (ibid.: 426–443). Podobně výbornou případovou studii reakce teplických muslimů na vzedmutou vlnu islamofobie přinesly Veronika Kramáreková, Pavla Kostková a Klára Jiráčková (2017), cenná data o nárůstu islamofobních útoků pak sbírá a analyzuje Klára Kalibová, Benjamin Petruželka a Václav Walach (2017). Existují také akademické reflexe „sporů o mešity" referující i o reakci českých muslimů (srov. Mendel – Ostřanský – Rataj 2007). S těmito vesměs novějšími výzkumy ostře kontrastuje jen o něco starší výzkum Evy Pavlíkové provedený ještě před tak zvanou uprchlickou krizí, jejíž muslimští respondenti s přistěhovaleckým původem hovořili o tom, v jak tolerantní společnosti a zemi žijí (Pavlíková 2012).

Můžeme přitom podle mého názoru uvažovat o třech scénářích budoucího vývoje. Za prvé, dosud dobře integrovaní či dokonce asimilovaní čeští muslimové (srov. Topinka 2006–07) omezí či zcela zpřetrhají své četné kontakty s Čechy z majoritní společnosti. Nadále nebudou ochotni snášet stupňující se verbální výpady od příbuzných, přátel a na pracovišti, ani fyzické útoky ve veřejném prostoru, a stáhnou se do zdánlivého bezpečí separovaných komunit složených jen ze souvěrců či ještě spíše krajanů stejného etnického původu (jakkoliv této trajektorii brání nízký počet muslimů v Česku a absence jejich rezidenční segregace na způsob některých zemí západní Evropy). Případně se z důvodů zpřetrhaných kontaktů na majoritu a kvůli rostoucí diskriminaci ve školách, na trhu práce, na úřadech či při hledání bydlení propadnou do bídy marginalizace.

Druhý scénář se týká nově příchozích, kterým se na rozdíl od těch, co k nám přicházeli od padesátých do devadesátých let 20. století, nepodaří úspěšně integrovat ani asimilovat. Na rozdíl od svých „předskokanů" budou od samého začátku pociťovat, že zde nejsou vítáni. Především ale nepochopí, jaké jsou hodnoty a normy české společnosti, jež by měli přijmout a respektovat. Vždyť ve stále rozdělenější a rozhádanější společnosti už ani rodilí Češi jakoby nepoznávají svou vlastní zemi a přestávají se orientovat v tom, co je ještě přípustné a co je již za hranou. Také tento scénář směřuje k separaci či rovnou k marginalizaci.

Třetí scénář je scénářem radikalizace. Jak v reakci na teroristický útok proti mešitám v Christchurch na Novém Zélandu v přímém přenosu předvedl

muslimů rezignovala na snahy korigovat převažující mediální narativ plný negativních stereotypů. Z české islamofobie pak mnohdy obviňují sami sebe a naopak omlouvají či vyviňují českou společnost. E-mailová komunikace z 26. září 2019.

čerstvě zvolený šéf pražské islámské nadace Leonid Kušnarenko (2019), muslimové se mohou začít z obav vyzbrojovat, a aby odstrašili případné agresory, začnou o tom hovořit i do médií. Což ovšem zapůsobí kontraproduktivně. Islamofobní aktivisté totiž v reakci na to vytvoří domobrany, a pokud policie situaci nezvládne, budeme zde mít první střety. Další možností je, že stejně jako Australan Brenton Tarrant zaútočil na muslimy na Novém Zélandu proto, že byl udiven množstvím přistěhovalců v Evropě, může se nějaký džihádista z opačného koutu země cítit povinován „chránit" „utlačované" české muslimy před vzedmutou vlnou tuzemské islamofobie. Takový útok by ovšem opět přiživil českou islamofobii a ta zase radikalizaci českých muslimů. Vlastně bychom u nás sledovali roztáčení stejné spirály násilí, jakou v důsledku teroristických útoků a prohlubujícího se sektářství nevěřícně sledují lidé v řadě blízkovýchodních zemí (Irák, Sýrie, Afghánistán).

Absence vysvětlení a syntézy

Vzhledem k relativní novosti nikoliv fenoménu strachu a odporu k islámu a muslimům, ale spíše jeho výzkumu v českém prostředí, je pochopitelná dominance exploratorního (jestli se vůbec něco děje) a deskriptivního (co se děje) výzkumu. Ambice přicházet s vysvětlením a explanací (jak a proč se to děje) oproti tomu spíše absentuje. Jestliže v pomyslném vztahovém trojúhelníku společnost–stát–muslimové není ve výzkumech metodologicky adekvátně uchopena společenská islamofobie, marginálně je tematizována islamofobie institucionalizovaná (státní) a občas se také zapomíná na české muslimy, především však absentuje pokus o komplexní pohled na vzájemné *vztahy* mezi těmito třemi klíčovými prvky a na jejich celkovou dynamiku. Navíc podobně absentuje pokus to vše *zasadit do širšího kontextu*.

Například pokud jde o trendy, jako je snižující se schopnost západních národních států řešit globální výzvy generované daleko za jejich hranicemi (a tedy kapacita států efektivně vládnout na svém teritoriu) a s tím související krize západních demokracií, krize expertů, znejistění veřejnosti a ztráta důvěry v dosavadní autority, politické instituce i budoucnost. Tematizováno pak také vůbec není, kdo nebo co je vlastně za momentálně rostoucí islamofobii, potenciálně dláždící cestu k novému holocaustu, zodpovědný (srov. Bauman 1999; Giddens 2000; Beck 2007).

Podobně by stálo za to uvažovat, jak vzestup islamofobie a nových politických stran souvisí se zhroucením klasických *štěpných linií* (*cleavages*). Moderní doba podle tohoto konceptu přinesla dva kritické zlomy, národní

a průmyslovou revoluci. Ty v historickém průběhu vygenerovaly čtyři základní linie (centrum–periferie, církev–stát, město–venkov, vlastníci–pracující) štěpící společnost do voličských segmentů zastávajících vzájemně konfliktní zájmy a hodnoty, které se poté staly základem pro zformování hlavních politických stran (nacionalistické či regionalistické strany usilující o autonomii či nezávislost periferních regionů na centru, křesťanské strany hájící tradiční hodnoty a postavení církve, agrární strany hájící venkov, dělnické či komunistické strany hájící dělníky před kapitálem) a pro etablování relativně stabilních stranických systémů. Díky tomuto konceptu si snáze uvědomíme, že moderní společnost byla v dlouhodobé historické perspektivě rozdělena vždy, migrační krize tedy nepřinesla fatální zlom. Nemusíme proto nutně propadat zoufalství, že by dnes tematika migrace a islámu společnost rozdělovala v nějaké bezprecedentní míře. Zneklidňující je spíše to, že nevíme, podle jakých konfliktních linií se společnost štěpí, když zřejmě dochází k přeskupování zájmových a hodnotových skupin a s časovým odstupem ke vzniku a etablování nových stran a snad i ke zrodu nového stranického systému (v pesimistické variantě k jeho demokracii ohrožujícímu zhroucení). Snižuje se totiž v minulosti silná vazba mezi socioekonomickým statusem a volebními preferencemi, voliči jsou vůči politickým stranám méně loajální a mezi volbami dochází k jejich fluktuaci. Kromě toho se zdá, že společnost začínají štěpit nové linie jdoucí napříč rodinami a komunitami, jen se ještě přesně neví, jaké to jsou: materialisté versus postmaterialisté, orientovaní systémově versus antisystémově, orientovaní na Rusko versus na Západ, otevření versus uzavření vůči změnám a vnějšímu světu.[19] Uchopit islamofobii je však podle mého názoru nutné nikoliv skrze texty, ale skrze její nositele v podobě jednotlivců a zejména tříd a sociálních skupin (ke konceptu srov. Rokkan – Lipset 1967: 1–64; Kunštát 2006; Hloušek 2007).[20]

Nedochází tak k propojování a kumulaci vědění. Na vině může být přílišná oborová specializace, důraz na psaní vlastních výstupů na úkor čtení výstupů kolegů daná nastavením grantových kritérií, odlišnost či neujasněnost styčného konceptu v podobě islamofobie nebo absence obecnější zastřešující teorie

[19] S tímto popperovským pohledem přišel 30. července 2016 týdeník *The Economist*. Dostupné z https://www.economist.com/briefing/2016/07/30/drawbridges-up [cit. 2019-09-19].

[20] Nadějné je zde podle mého názoru empirické zjištění hovořící o polistopadové segmentaci české společnosti do šesti odlišných tříd disponujících různými kapitály. Tyto třídy by snad bylo možné testovat z hlediska sklonu k islamofobii a voličského chování, případně také zjistit, jaké hlavní řezy je odlišují. Více informací dostupných na https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/ceska-spolecnost-vyzkum-tridy-kalkulacka_1909171000_zlo [cit. 2019-09-19].

(viz předchozí odstavec). I těch několik málo výrazných českých výzkumných projektů snad proto zůstává roztříštěných, izolovaných a vzájemně nekomunikujících (někdy spolu nekomunikují nebo si dokonce protiřečí i tematicky blízké kapitoly téže monografie). Jak jsem se snažil zdůraznit výše, nekomunikuje spolu například výzkum islamofobního spektra (lidí) a islamofobních stereotypů (textů). Respektive je zaměňováno jedno za druhé. Někteří autoři přitom reagují spíše na západní akademii (třeba německojazyčnou v případě Miroslava Mareše, anglicky píšící v případě Daniela Křížka nebo Zory Hesové) než na své české kolegy. Proto mnozí při psaní o české islamofobii ve skutečnosti spíše (jakkoliv čtivě a fundovaně) reprodukují zahraniční akademické debaty a překvapivě málo pak vypovídají o české zkušenosti s islamofobií a jejím českém kontextu. To je nejvíce viditelné u rozboru vývoje západních představ o islámu u Daniela Křížka, který pomíjí předchozí precizní výzkum české středověké a raně novověké reflexe muslimů a islámu u Tomáše Rataje a Jiřího Bečky (Bečka – Rataj 2007a, 2007b), Miloše Mendela (Mendel 2007a, 2007b) či Luboše Kropáčka (Kropáček 2002). Podobně viditelná je fixace na západní akademii u Zory Hesové, u jejíž jinak zajímavé analýzy tří diskurzivních vrstev islamofobie nevíme, zda vypovídá o českém, evropském, či americkém kontextu. Naopak Bronislav Ostřanský na pozadí četby zahraniční literatury esejisticky odkrývá možná česká specifika i obecnější mechanismy a trendy, když se snaží západní impulzy vztahovat k českým reáliím.

Závěr

Pokud jde o to, jakou má islamofobie podobu na úrovni ve společnosti cirkulujících negativních stereotypů týkajících se islámu a muslimů, má česká akademická obec zabývající se tématem poměrně jasno (například islám chápaný jako neslučitelný se západními hodnotami, jako expanzionistická, násilnická a fanatická ideologie, muslimové chápaní jako v západních společnostech neintegrovatelní, jako bezpečnostní hrozba nebo naopak jako příživníci na způsob negativních stereotypů Romů). Jednotlivé výzkumné projekty se spíše shodují a v detailech doplňují, jakkoliv zas a znovu zkoumají spíše tzv. islamofobii vysokou a manifestní, nikoliv tu nízkou a latentní. Výrazně méně jasno naopak máme v tom, kdo a proč islamofobní postoje, ke kterým se dá dojít z velmi rozdílných pozic (například motiv křesťanský, rasový a liberální), zastává. Spíše tušíme, že islamofobní postoje procházejí napříč společností a neřídí se tak logikou dosud existujících konfliktních linií (*cleavages*). Prakticky nic pak nevíme o tom, jak

a proč jednotlivci či skupiny islamofobní postoje přijímají, případně proč je zase odmítají. Otázka toho, jak a proč se jedinci s takovýmito postoji odhodlají i k činům (účast na protiislámské demonstraci, vstup do strany či hnutí profilujícího se protiislámsky, diskriminace muslimů, verbální či fyzický útok proti muslimům), přitom není vůbec tematizována.

Pokusy přijít s vysvětlením mechanismů, jež vedou k vzestupu a udržování současné islamofobie, nejsou tak časté a lze je navíc chápat spíše jako formulování hypotéz, nikoliv jako průkazné teze. Za pozitivní pokládám to, že žádní autoři nenabízejí jednoduché jednokauzální explanace, nicméně v akademické literatuře pozorujeme spíše druhý extrém, tedy multikauzální vysvětlování s pomocí velkého množství vzájemně neutříděných dílčích mechanismů (ve smyslu relativní síly jejich vlivu, historicity a dynamiky jejich role v čase, specifičnosti či naopak univerzálnosti ve vztahu k českému či evropskému kontextu). Můžeme tak uvažovat o roli konstruování pozitivní osobní či národní identity v kontrastu s negativním konstruktem jiného v podobě muslima či o s tímto mechanismem souvisejícím vlivu dvojího morálního metru, aniž by však bylo jasné, proč se oním „druhým", na něhož aplikujeme i dvojí morální metr, stali právě muslimové. Podobně můžeme uvažovat o krizi důvěry v experty (v tomto případě arabisty, religionisty) a o negativní roli médií, jež jsou schopna dále posilovat ve společnosti již přítomné negativní stereotypy (dané bezradností novinářů, referováním o tzv. válce s terorismem nebo reagováním na poptávku publika toužícího po konfliktních tématech). Dobře zpracovaným tématem (na úrovni popisu rétoriky a aktivit) je také působení parlamentních i mimoparlamentních stran a hnutí, případně obou posledních prezidentů, v tzv. protimuslimské politice. Nicméně ani zde nedochází k pokusům alespoň odhadnout, jak silný vliv na společenskou či institucionalizovanou (státní) islamofobii jednotliví aktéři mají. Podobně nemáme ani teoretický model, který by nám ukázal, jak se jednotliví aktéři v rámci politického pole ovlivňují navzájem, když soutěží o pozornost občanů, případně o hlasy voličů (zda a jak se například triumfují). Proto není jasné ani to, zda se islamofobie do hlavního politického proudu dostala z jeho extrémních okrajů, nebo naopak téma poprvé objevil spíše hlavní proud (oba prezidenti, konzervativní parlamentní politické strany).

Mezi mechanismy, jež lze označit za české či středoevropské specifikum, můžeme zařadit mechanismus trojité stigmatizace. Podobně lze kriticky diskutovat, zda vzhledem k malému počtu, nízké organizovanosti a minimální aktivitě českých muslimů není majorita odkázána pouze na negativní mediální obrazy

islámu a muslimů. Česká společnost byla po roce 1989 navíc znejistělá rychlou sociální změnou danou souběhem porevoluční transformace a vpádem globálních sil, jež zasáhly i západní část kontinentu. K tomu lze přečíst reorientaci české zahraniční politiky od arabských režimů ke Státu Izrael, jehož měkká moc mohla přispět k tuzemskému formulování protiarabského/protimuslimského narativu. A konečně, na věc se lze podívat i dlouhodobější optikou a diskutovat roli tzv. válek s Turky, jež do určité míry po staletí definovaly střední Evropu.

Článek nakonec přichází s poznatkem, že česká akademie namísto lidí (islamofobů, islamofobního spektra) studuje texty a namísto nízké a latentní islamofobie studuje tu snáze dostupnou, tedy vysokou a manifestní. Dále nedoceňuje roli islamofobie institucionální (státní), když se zabývá především tou sociální, a nedostatečně tematizuje vliv islamofobie na české muslimy. Chybí také komplexnější pohled na českou islamofobii (například beroucí v potaz vzájemné vztahy v pomyslném trojúhelníku stát – společnost – čeští muslimové), a to včetně absence snah najít vhodný zastřešující explanační model (krize důvěry, konfliktní linie, globalizace). V reakci na tyto kritické body proto navrhuji klást větší důraz na výzkum nositelů islamofobních postojů, a to s pomocí smíšeného výzkumného designu kombinujícího kvalitativní (induktivní) a kvantitativní (deduktivní) metodologii. Konkrétně navrhuji kombinovat hloubkové individuální rozhovory a ještě lépe ohniskové skupiny (tzv. focus groups), což by mělo vést ke generování hypotéz ohledně islamofobního spektra a jeho dynamiky, s následnými reprezentativními sociologickými výzkumy umožňujícími testování hypotéz a hlubší analýzu (třídění druhého a třetího stupně, faktorová a shluková analýza identifikující postojové typy). Například hledání souvislostí s dalšími postoji a životní zkušeností jednotlivců, jako je hodnocení polistopadového vývoje, důvěra ve společnost a instituce,[21] život na tzv. vnitřní periferii, hodnotové orientace (materialisté a postmaterialisté), příslušnost k tzv. prekariátu nebo hodnocení trendů spjatých s globalizací. Stejně tak by bylo dobré posunout se od výzkumů (stereotypních) postojů, definovaných jako připravenost k určitému jednání, k výzkumům jednání samotného.

[21] Domnívám se, že s problematikou absence důvěry úzce souvisí absence solidarity. V české společnosti se těší oblibě názor, že bezdomovci, Romové či drogově závislí si za svou situaci mohou sami. Podobně odmítavou optiku pak část společnosti aplikuje i na pomoc uprchlíkům, kteří si za svou svízelnou situaci údajně mohou také sami (například se měli před Islámským státem bránit). Někdy se naopak argumentuje tím, že nejprve musíme pomoci „našim lidem“ (bezdomovcům, důchodcům, lidem v exekuci), teprve potom můžeme začít pomáhat uprchlíkům. Zřejmým důsledkem obou argumentů je však ospravedlňování nesolidarity s uprchlíky. Za tento vhled částečně vděčím Zuzaně Rendek.

Karel Černý je sociolog se zájmem o problematiku Blízkého východu, působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy 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 *Jezídé – komunita na útěku* (2016). Provedl terénní výzkumy v Iráku, Egyptě a Tunisku. V rámci Fulbrightova stipendia pobýval na Kalifornské univerzitě (2012–13), kde se zabýval americkými muslimy. V současné době jako editor připravuje knihu *Nad Evropou půlměsíc II*. Kontakt: karlos.cernoch@post.cz

Literatura a prameny

Abdel-Malek, Anouar. 1963. „Orientalism in Crisis." *Diogenes,* 44, 1963: 104–112.

Baroš, Jiří – Dufek, Pavel – Varga, Oskar. 2015. „Islám a liberální demokracie." Pp. 19–51 in Miroslav Mareš (ed.): *Ne islámu! Protiislámská politika v ČR*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).

Bauman, Zygmunt. 1997. *Myslet sociologicky*. Praha: Sociologické nakladatelství (Slon).

Bauman, Zygmunt. 1999. *Globalizace. Důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta.

Beck, Ulrich. 2007. *Co je to globalizace. Omyly a odpovědi*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).

Bečka, Jiří – Rataj, Tomáš. 2007a. „Odraz islámu v dějinách a kultuře Českých zemí." Pp. 155–246 in Miloš Mendel – Bronislav Ostřanský – Tomáš Rataj (eds.): *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia.

Bečka, Jiří – Rataj, Tomáš. 2007b. „My a oni v českých středověkých a raně novověkých textech o islámu." Pp. 247–332 in Miloš Mendel – Bronislav Ostřanský – Tomáš Rataj (eds.): *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia.

Beránek, Ondřej – Ostřanský, 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.

Coser, Lewis. 1956. *The Functions of Social Conflict*. New York: Free Press.

Čada, Karel – Frantová, Veronika. 2018a. „Counter-Islamophobia Kit." Praha – Leeds: ISSV FSV UK + University of Leeds.

Čada, Karel – Frantová, Veronika. 2018b. „Counter-Islamophobia Kit. Key National Message – Czech Republic." Praha – Leeds: ISSV FSV UK + University of Leeds.

Giddens, Anthony. 2000. *Unikající svět*. Praha: Sociologické nakladatelství (Slon).

Hesová, Zora. 2017. „Problém s ‚islámem'. Tři vrstvy protiislámského diskurzu a jeho kontext." Pp. 155–178 in Bronislav Ostřanský (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.

Hloušek, Vít. 2007. „Koncept konfliktních linií a problematika evropské integrace." *Sociologický časopis* 43, 2007, 2: 364–385.

Kalibová, Klára – Petruželka, Benjamin – Walach, Václav. 2017. „Islamofobie a násilí z nenávisti v České republice.“ Pp. 249–267 in Bronislav Ostřanský: *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.

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.

Kramáreková, Veronika – Kostková, Pavla – Jiráčková, Klára. 2017. „Politizace tématu Arabové v Teplicích na místní úrovni.“ Pp. 109–142 in Přemysl Rosůlek (ed.): *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*. Praha: Dokořán.

Křížek, Daniel. 2017. „Vývoj západních představ o islámu a muslimech: O stereotypech a předsudcích.“ Pp. 105–154 in Bronislav Ostřanský (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.

Kropáček, Luboš. 2002. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad.

Kunštát, Daniel. 2006. *České veřejné mínění. Výzkum a teoretické souvislosti*. Praha: Sociologický ústav Akademie věd ČR.

Linhartová, Lenka – Janků, Tomáš. 2016. „Muslimové o Češích: anketa mezi muslimy.“ Pp. 367–381 in Daniel Topinka (ed.): *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal.

Lipset, Seymour Martin – Rokkan, Stein. 1967. *Party Systems and Voter Alignments. Cross-National Perspective*. New York: Free Press.

Mareš, Miroslav (ed.). 2015. *Ne islámu! Protiislámská politika v ČR*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).

Mareš, Miroslav. 2017. „Islamofobie a extremismus v České republice.“ Pp. 201–218 in Bronislav Ostřanský (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.

Mareš, Miroslav – Mochťak, Michal. 2015. „Levicově-patriotická protiislámská politika.“ Pp. 165–171 in Petr Mareš (ed.): *Ne islámu! Protiislámská politika v ČR*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).

McCombs, Maxwell. 2009. *Agenda setting*. Praha: Portál.

Mendel, Miloš. 2007a. „Místo islámu v evropských dějinách“. Pp. 19–70 in Miloš Mendel – Bronislav Ostřanský – Tomáš Rataj (eds.): *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia.

Mendel, Miloš. 2007b. „V osidlech xenofobie.“ Pp. 71–154 in Miloš Mendel – Bronislav Ostřanský – Tomáš Rataj (eds.): *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia.

Mochťak, Michal. 2015. „Konzervativní protiislámská politika.“ Pp. 147–164 in Miroslav Mareš (ed.): *Ne islámu! Protiislámská politika v ČR*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).

Mrázek, Miloš. 2010. „Islamofobie ve vědeckém diskurzu.“ *Dingir* 2010, 4: 160–162.

Novotný, Josef – Polonský, Filip. 2015. „Znalosti o islámu a subjektivní postoje k islámu a muslimům: dotazníkové šetření mezi českými a slovenskými vysokoškoláky.“ Pp. 202–231 in Karel Černý (ed.): *Nad Evropou půlměsíc I. Muslimové v Česku a západních společnostech*. Praha: Karolinum.

Ostřanský, Bronislav. 2016. „Islám a muslimové českými očima – dialog, nebo míjení?“ Pp. 14–56 in Ondřej Beránek – Bronislav Ostřanský (eds.): *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia.

Ostřanský, 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.

Pavlíková, Eva. 2012. *Muslimští migranti a český sekulární stát*. Praha: P. Mervart.

Philo, Greg – Bery, Mike. 2011. *More Bad News From Israel*. London: Pluto.

Remeš, Prokop – Dušek, Pavel – Ostřanský, Bronislav. 2010. „Co to je islamofobie?“ *Dingir* 2010, 1: 34–36.

Rosůlek, Přemysl (ed.). 2017. *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*. Praha: Dokořán.

Rosůlek, Přemysl. 2017. „Čeští zpěváci a kritika islámu na Facebooku (2015–2017).“ Pp. 172–213 in Týž (ed.): *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*. Praha: Dokořán.

Said, Edward. 2006. *Orientalismus. Západní koncepce islámu*. Praha: Paseka.

Sedláčková, Lucie. 2010. *Islám v médiích*. Liberec: Bor.

Štampach, Ivan. 2017. „Motivace islamofobních (antiislamistických) postojů zejména v České republice a přinos religionistiky k jejich analýze.“ Pp. 179–200 in Bronislav Ostřanský (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.

Tarant, Zbyněk. 2017. „Od islamofobie k antisemitismu.“ Pp. 219–234 in Bronislav Ostřanský (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Academia.

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.

Tureček, Břetislav. 2016. „Co je přehnané, je bezvýznamné.“ Pp. 246–255 in Ondřej Beránek – Bronislav Ostřanský (eds.): *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia.

Výborný, Štěpán. 2015. „Protiislámské projevy a aktivity z právního hlediska.“ Pp. 53–73 in Miroslav Mareš (ed.): *Ne islámu! Protiislámská politika v ČR*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).

Zahradník, Lukáš – Rosůlek, Přemysl. 2017. „Islamofobní diskurz v České republice a programová východiska českých politických stran v době ‚migrační krize‘.“ Pp. 70–108 in Přemysl Rosůlek (ed.): *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*. Praha: Dokořán.

Zakaria, Fareed. 2006. *Budoucnost svobody*. Praha: Academia.

RELAČNÝ KONCEPT TAKZVANÉHO BEZDOMOVSTVA A ZÁVISLOSŤ NA SOCIÁLNEJ SLUŽBE ÚTULKU PRE „ĽUDÍ BEZ DOMOVA“ ALIAS KONŠTRUKCIA ALTERNATÍVNEHO DOMOVA

Veronika Špirková
Filozofická fakulta UK Praha

The relational concept of homelessness and dependence on a social service of a homeless shelter alias a construction of an alternative home

Abstract: ***The homelessness is defined differently by various experts. The case study is intended to present homeless people as a class of people without conventional housing, internally based on a relational concept shaped largely by a symphatetic social network that connects these people and offers them a survival adaptation mechanism in a given life situation. Study is based on homeless shelter ethnographic research executed throughout the years 2017–2019 in a position of social worker assistant in Czech Republic. It is a product of engaged anthropology with its role of presenting negatively effecting situations as a way of adjustment to special homeless situation of a person, supported by adequate quotations of homeless people in each chapter. The aim of the study is to describe the so-called dependency on a shelter viewed by the major society and social services within the terms of creating of an essential alternative home.***

Keywords: ***homelessness; homeless; shelterization; community; home***

Doterajšie teoretické poznatky a praktické skúsenosti odborníkov z radov českých sociálnych antropológov a vlastný 24mesačný terénny výskum v sociálnej službe nízkoprahového denného centra s nocľahárňou (ďalej ako útulok, na základe anglického *homeless shelter*) vo veľkom českom meste z etických dôvodov nemenovanom, dal za vznik textu, ktorý ponúka vymedzenie tzv. bezdomovstva a alternatívny pohľad na tzv. závislosť na sociálnej službe.

Čitateľovi budú v texte postupne predstavené teoretické základy, ktoré inšpirovali daný výskum, a to v rámci súčasných definícií tzv. bezdomovstva, závislosti na sociálnej službe, trialektiky priestorovosti, jeho metodológia a v analýze výskumu bude zoznámený s odpoveďami na nasledovné výskumné otázky:

a) Čo zohráva hlavnú úlohu vo vymedzovaní triedy tzv. ľudí bez domova?
b) Prispieva samotný útulok k tvorbe tzv. závislosti na soc. službe?
c) Môže mať to, čo sa môže navonok javiť ako všetkými stranami neželaná závislosť na službe, svoje zázemie v inom fenoméne, a to vo vytváraní a ochrane alternatívneho domova?

Teoretické východiská

Útulok je, vo svojom východiskovom význame, priestor, kam sa jedinec môže ísť ukryť pred nebezpečenstvom, či miesto, kde sa môžu zhromažďovať ľudia, ktorí nemajú kam inam ísť. Môže byť vymedzený počtom postelí, od niekoľkých až po desiatky či stovky, alebo ponúkanými službami, ktoré sa nemusia zužovať len na dočasné ubytovanie a stravu. (Hurtubise a kol. 2009: 1). V priebehu rokov sa útulky vyvíjali tradične v spojení s prostriedkami poskytovanými náboženskými komunitami. Prvé útulky boli vytvárané v mestách, kde sa zvyšoval príliv ľudí hľadajúcich si prácu a stúpal počet ľudí bez bývania. Takéto dočasné bývanie, ktoré sa budovalo paralelne s inými spôsobmi riešení, ako sú chudobinské štvrte, či tábory, sa však začalo stávať trvalým (Dordick 1996: 373). Vývoj útulkov na konci 19. storočia má súvis s vývojom v ekonomike, s industrializáciou a urbanizáciou. V prvej polovici 20. storočia prišli dve vlny modernizácie útulkov, ktoré vylepšili hygienické a sanitárne zariadenia a definovali misiu útulkov službou, ktorá má napomôcť ich užívateľom reintegrovať sa do spoločnosti (Aranguiz 2005: 181). V povojnovom období boli útulky opätovne ukotvené vo svojej tradičnejšej funkcii núdzového ubytovania a zodpovednosť za adaptáciu osôb späť do spoločnosti prepadla do právomocí verejných služieb. Deinštitucionalizačné politiky určené na udržanie ľudí s mentálnymi a fyzickými

zdravotnými problémami v komunite zmenili skladbu osôb využívajúcich útulky a komunitné služby (Hurtubise – Babin – Grimard 2009: 2). V súčasnosti, keď sa stavajú nové útulky alebo keď sa pôvodné sťahujú, musia často čeliť opozícii lokálnych obyvateľov, či majiteľov nehnuteľností, obchodníkov a „NIMBYstov" (*Not In My BackYard* – „Nie v mojom dvore"). V deväťdesiatych rokoch sa kritici útulkov stali tvrdšími. Útulky boli vnímané ako súčasť systému, ktorý sa snaží bezdomovcov skryť pred zrakmi verejnosti. Pretože prítomnosť tzv. ľudí bez domova vo verejných priestoroch je považovaná za obťažovanie a hrozbu, vznikli dve stratégie na riešenie tohto problému: navrhovanie týchto priestorov tak, aby boli menej atraktívne pre ľudí bez domova (za pomoci architektúry, *streetscape*), a ovládanie správania tzv. ľudí bez domova prostredníctvom moci a súdnych sporov. Táto snaha zbaviť mestá ľudí považovaných za „nežiadúcich" povzbudila rozvoj útulkov ako spôsob ochrany obyvateľov od tzv. ľudí bez domova (Johnsen et al. 2005: 790). V danom texte nebudem prihliadať na represívne praktiky voči tzv. ľuďom bez domova, ich užívanie útulku vnímam ako založené na dobrovoľnom výbere. Viac sa o sociálnej službe útulku čitateľ dočíta v ďalších kapitolách.

Súčasné ponímanie takzvaného bezdomovstva

Oficiálne stanoviská danej inštitúcie útulku definujú svojich klientov ako fyzicky sebestačných či pohybovo obmedzených (s asistenciou) dospelých mužov a ženy bez strechy, čo zodpovedá jednému z oddielov definície ETHOS, organizácie FEANTSA (Európska federácia národných združení pracujúcich s bezdomovcami) (2005), ktorej typológiu prijala Európska únia ako jednotnú pre všetky svoje členské štáty. Vychádza z princípu, že ponímaniu domova je možné rozumieť v troch oblastiach, ktorých absencia môže viesť k tak zvanému bezdomovstvu. Domov môže znamenať:

- fyzickú oblasť, a to mať primerané bývanie, ktoré môže osoba a jej rodina užívať výlučne,
- sociálnu oblasť, tzn. mať priestor pre vlastné súkromie s možnosťou sociálnych vzťahov,
- právnu oblasť, ktorá predstavuje mať právny dôvod k užívaniu priestoru.

Z toho vyplývajú štyri formy absencie bývania (zahŕňajúce osoby ohrozené tzv. bezdomovstvom a tzv. bezdomovcov):

- bez strechy: osoby prežívajúce na ulici alebo vo verejne prístupných priestoroch bez možnosti ubytovania, napr. na ulici, pod mostom, v jaskyni,

odstavených vagónoch, stanoch a pod. a osoby, ktoré využívajú nízkoprahové nocľahárne,
- bez bytu: osoby v azylových domoch, v ubytovniach, v domoch na pol cesty, pred prepustením z väzenia, zdravotníckeho zariadenia, detského domova, osoby ohrozené násilím na skrytých adresách, žiadatelia o azyl, seniori a invalidní dôchodcovia dlhodobo ubytovaní v azylovom dome,
- neisté bývanie: osoby prechodne bývajúce u priateľov či príbuzných a osoby v podnájme, ktoré nemajú inú možnosť bývania, osoby bývajúce v byte bez právneho dôvodu, v nezákonne obsadenej budove, v nezákonne obsadenom pozemku (záhradkárske kolónie), osoby, ktoré dostali výpoveď z nájomného bytu, ohrozené vysťahovaním z vlastného bytu, ohrozené domácim násilím/obete,
- nevyhovujúce bývanie: osoby žijúce v mobilnom obydlí, na pracovisku, v záhradných chatkách so súhlasom majiteľa, v provizórnych stavbách či budovách bez kolaudácie, nespôsobilých k obývaniu, osoby v preľudnených bytoch (Špirková 2017: 18).

Táto definícia, spoločne s mnohými inými, nosí v sebe predpoklad, že tak zvaný bez-domov-ec (*home-less person*) je osoba bez domova, ktorým sa však rozumie bývanie ako fyzická štruktúra (Toušek 2013: 18) a nie domov ako miesto subjektívne emocionálne, ktorého lokalizácia a význam sa mení v aktérskom kontexte a ktorého vlastnosti nemožno všeobecne určiť (Toušek 2009: 16). Dôvodom tejto redukcie je normatívny charakter ako pojmu bezdomovec, tak aj všeobecnej predstavy domova a dichotomicky vnímaného vzťahu bezdomovec–domov v spoločenskej ideológii (Vašát 2012: 251). Kým sa vo verejnom diskurze hovorí o domove, ktorý tzv. bez-domov-com chýba, ako o matérii v podobe bývania, u väčšinovej spoločnosti sa k nej pridávajú i sféry emocionálne či sociálne atď. V tomto kontexte je pojem tak zvaného bezdomovca pre P. Vašáta (2012: 252) a O. Hejnala (2014: 37) bez zmyslu a má funkciu symbolického násilia, nakoľko si každý človek konštruuje vlastnú predstavu domova, ktorý môže a nemusí byť kompatibilný s konvenciami danej spoločnosti. Preto považujú za adekvátnejší pojem „ľudia bez konvenčného domova“. Pri reflektovaní možnosti existencie ľudí, ktorí obývajú či vlastnia spoločensky adekvátne bývanie, ale absentuje im pocit domova, popr. sa cítia doma na inom mieste, než je ich bydlisko, takisto ako takzvaných bezdomovcov, ktorí sa môžu cítiť doma napr. u rodiny, kde by im bolo umožnené bývať, a napriek tomu tieto priestory z akýchkoľvek subjektívnych dôvodov neobývajú, sa osobne prikláňam k pojmu „ľudia bez konvenčného

bývania“, kde sa opäť vraciam k fyzickej forme ako k vonkajšiemu prejavu individuálnych aspektov života takzvaných ľudí bez domova (Špirková 2017: 19).

P. Holpuch (2009: 114) sa vo svojich prácach vymedzuje voči definíciám sociálnych vied, ktoré chápu takzvaných bezdomovcov ako ľudí, ktorí majú nejaký problém. Spôsob ich života zobrazuje práve naopak ako riešenie ich subjektívne pociťovaných problémov. Okolnosti, za ktorých malo bývanie a práca zmysel, z ich života zmizli. Autor chápe pojem bezdomovec, hovoriac najmä o dlhodobých bezdomovcoch, ktorí prešli takzvaným bodom návratu – pomyselným bodom, v ktorom človek vymieňa inštitucionalizované prostriedky za stigmatizované techniky obživy (ibid.: 112) – ako zastrešujúci pre ideálny typ takéhoto človeka. Vypovedá najmä o vnútorných podmienkach, teda o identite, nakoľko zmena životných stratégii na tie stigmatizované so sebou nesie výrazné zmeny vlastného sebapoňatia (ibid.: 8). Spoločná neľahká sociálna situácia stimuluje medzi tak zvanými ľuďmi bez domova vznik tichého spojenectva, pretože vedia, že ich spôsob života uznávajú jedine iní ľudia bez domova, a svoje tvrdenie podkladá svojou vlastnou skúsenosťou zo svojho skrytého zúčastneného pozorovania v prezlečení:

> Na jednu stranu som cítil, že už nie som členom väčšinovej spoločnosti, avšak na stranu druhú som začal silno pociťovať blízkosť k ostatným bezdomovcom. Cítil som, že sa na mňa dívajú inak. Stačilo sa na chvíľu niekde zastaviť – na trávniku v parku, či pred stanicou metra – a bezdomovci sa s nami začali sami dávať do reči. Ale inak, než sme boli zvyknutí – tentokrát po nás väčšinou nič nechceli. Dokonca nám občas niečo ponúkali (cigarety, alkohol a raz dokonca marihuanu). Mohli sme bez obáv vstupovať medzi nich, prespávať s nimi. Behom dvoch dní som sa začal cítiť v prítomnosti iných bezdomovcov dobre. Či už sa jednalo o žobrákov, narkomanov, či otrhaných opilcov, v ich prítomnosti som sa necítil nekomfortne. Ich zápach ma síce obťažoval, ale aj ten bol príjemnejší než drobnohľad riadne upravených okoloidúcich. Nepríjemné boli naopak návštevy supermarketov. Tam na mňa doliehal neúprosný pocit, že vyčnievam. Veľmi rýchlo som tak pochopil, prečo sa bezdomovci zhlukujú na určitých miestach. Prostá prítomnosť iných bezdomovcov pre mňa bola obrovskou oporou. Ak bolo okolo mňa niekoľko bezdomovcov, nepociťoval som hanbu (Holpuch 2009: 70–71).

Prežívanie zo dňa na deň je spojené s občasnými výpadkami zdrojov obživy, preto je spolupatričnosť, ktorá medzi tzv. ľuďmi bez domova panuje, veľmi pragmatickou záležitosťou. Uvedomujú si, že ich vzájomná pomoc je veľmi

výhodná a hustá sociálna sieť, ktorá ich spojuje, umožňuje efektívnu alokáciu najrôznejších vecí, ktoré ich majitelia, resp. objavitelia nepotrebujú, medzi tých, ktorí ich využijú. Tieto úzke vzájomné väzby poskytujú tzv. ľuďom bez domova i významný zdroj sebaúcty, zmývajúci stopy stigmatizácie, ktorá na nich dolieha cez dominantnú kultúru. Navzájom sa utvrdzujú v tom, že i oni môžu žiť hodnotný život, aj napriek tomu, že okolitý svet a jeho zrkadlenie v ich vnútrach sa ich snaží presvedčiť o opaku (Holpuch 2009: 75).

Na základe inšpirácie z vyššie spomenutých teórii, definícií, sa v analýze výskumu prikláňam k relačnému prístupu vo vymedzovaní predmetu výskumu. Pre M. Emirbayera (1997: 281) predstavuje otázka, či sociálny svet možno chápať ako skladajúci sa zo statických substancií, alebo z dynamických, rozvíjajúcich sa vzťahov, jednu z najdôležitejších dilém. Podľa neho to nie sú jednotlivé osoby, ale kultúry, národy a skupiny a iné reifikované substancie, ktoré sú zdrojom všetkého jednania a vysvetľujú jeho dynamiku (ibid.: 285). Na základe relačného prístupu sú to teda transakcie a väzby, a nie entity ako spoločnosť či jednotlivec, ktoré by mali predstavovať adekvátnu jednotku sociologickej analýzy (Emirbayer – Goodwin 1996: 365).

Závislosť na službe

Jednou z hlavných zásad daného útulku je, okrem poskytnutia uspokojenia základných potrieb, ako je hygiena, zdravie, šatstvo a strava, i návrat klientov do väčšinovej spoločnosti, neprehlbovanie jeho závislosti na poskytovanej službe a náuka v čo najväčšej miere preberať za seba samého zodpovednosť. Informácie pochádzajú z webových stránok a informačných materiálov útulku (Špirková 2017: 26).

Závislosť na službe útulku pre tak zvaných ľudí bez domova sa pod angl. pojmom *shelterization* objavuje v zahraničnej odbornej literatúre počiatkom deväťdesiatych rokov 20. storočia. Jej konotácie sa rôznia od autora k autorovi vo viacerých vedných disciplínach. Pre V. Arapoglou a K. Gounis je typom inštitucionalizácie špecifickej pre takzvané bezdomovstvo, ktorá odkazuje na dlhotrvajúcu závislosť na režime denných centier a ich príslušných nocľahární pre osoby bez prístrešia, ktoré majú tendenciu usádzať sa „v každodennej rutine“ ľudí bez domova ovplyvňujúc ich životné cesty a ciele markantným spôsobom (Arapoglou – Gounis 2015: 140). J. Grunberg a P. Eagle vo svojej publikácii *Shelterization: How the Homeless Adapt to Shelter Living* vnímali túto závislosť ako osobnú, subjektívnu pozíciu prijatia apatie a rezignácie, ktorá tiež zahŕňa

asimiláciu tém útulku, akceptovanie jeho ideálov, hodnôt a podrytú vôľu, či vývin útulkového slovníka (Grunberg – Eagle 1990: 522–524). K. Gounis (1992: 685–691) nenazerá na rozdiel od predošlých autorov na daný jav ako na psychologický stav, ale ako na stav zajatia. Užívateľov útulku nazýva vo svojej práci *The Manufacture of Dependency: Shelterization Revisited* väzňami totálnej inštitúcie pod vplyvom E. Goffmana (Goffman 1961). Paradoxnou označuje situáciu, kedy sú programy útulku, ktorých primárnym účelom by mala byť asistencia v hľadaní adekvátneho ubytovania v spoločnosti a odkázanie na vhodný liečebný či sociálny servis, natoľko zakorenené v danej inštitúcii, že sa stávajú nástrojom rozvíjania a rozšírenia technológie kontroly bezdomovcov. Prístup do útulku je teoreticky dobrovoľný, i keď autority sa všemožne snažia znemožniť pohyb a pobyt bezdomovcov na verejných priestranstvách, čím ich zatláčajú do útulkov, kde sú takisto formálne pravidlá umožňujúce pohyb medzi nimi a spoločnosťou. V opozícii od A. Marcusa rozhodne nepovažuje útulok za priestor reprezentácie sociálnych praktík spojených s domovom, ale spĺňa preňho len jeho materiálnu funkciu. V. Arapoglou a D. Siatitsa spolu s predošlým autorom poukazujú v článku *Revisiting the Concept of Shelterisation: Insights from Athens, Greece* na ďalšie špecifiká tejto závislosti, ktoré zahŕňajú viac než inštitucionálne nastavenia (Arapoglou – Siatitsa 2015: 140–141). Za prvý spúšťací bod závislosti označujú pohotovostne orientovaný systém limitovaných, neadekvátnych či nevhodných zdrojov, o ktoré musia bezdomovci medzi sebou bojovať. Druhým dôvodom pre vznik závislosti od útulku je pre nich celý „bezdomovecký priemysel“, ktorý vyúsťuje do latentného mechanizmu, ktorý donekonečna pripravuje ľudí na reintegráciu napr. v podobe tréningových programov na neexistujúce pracovné pozície, popr. ich odkladá mimo dohľadu verejnosti na „špecializované“ pracoviská. Tretím bodom je orientácia inštitucionálnych reakcií – verejných či súkromných (napr. mimovládnych organizácií), na riešenie bezdomovskej situácie iba prostredníctvom postupnej trajektórie starostlivosti, ktorá sa zameriava na pripravenosť v oblasti bývania a zanedbáva iné možnosti sprostredkovania pomoci.

Shelterization Revisited: Some Methodological Dangers of Institutional Studies of the Homeless od A. Marcusa (Marcus 2003) tvrdí, že dovtedajšia diskusia o závislosti na službe a správaní v útulku je založená na chybnej metóde výskumu danej témy. Nesúhlasí s abstrahovaním útulku od okolitého prostredia, pôsobenie útulku na správanie jeho užívateľov považuje za prehnané a za nesprávnu hodnotí i interpretáciu psychokultúrneho efektu noriem útulku ako dôvodu pretrvávania bezdomovstva (ibid.: 136). Užívatelia útulku, podľa

neho, vstupujú doň nesúc so sebou predsudky, túžby, charakteristiky, ideálne normy správania sa či individuálne deviácie a odchádzajú s takmer rovnakými myšlienkami a správaním, ako prišli (ibid.: 140). Súhlasí, že prostredie ovplyvňuje konanie a pohľad jednotlivých osôb na záležitosti, ktoré ich obklopujú, ale zároveň dodáva, že útulok nie je uzavretou a vedomou komunitou, ale širokospektrálnou inštitúciou, ktorá nekonštruuje životy jeho užívateľov ako napr. psychiatrické liečebne či väzenia. Tvrdí, že v takomto prostredí je jeho opúšťanie zložité až nemožné a ľudia majú ohromnú snahu nájsť si v ňom svoje miesto, pretože za všetkých okolností – sú doma (ibid.: 139). Ďalej tvrdí, že ak je niečo charakteristické pre život v útulku, je to zotieranie rozdielu medzi verejným a súkromným priestorom vynútené zdieľaním miestnosti, v jeho prípade 600 mužmi. Informátori autora v už spomínanej publikácii (ibid.: 39–40) si toto delenie veľmi dobre uvedomovali, priestor mimo útulok vnímali ako priestor, kde budú súdení, či je ich správanie vhodné, alebo nevhodné, zatiaľ čo vo vnútri útulku, ako v polosúkromnom priestore, sa snažili byť čo najsúkromnejší a nechávali prejaviť svoje vlastné ja. Prechodná anonymita útulku umožňuje vznik ilúzie súkromia a možnosti cítiť sa dosť pohodlne na napr. spánok medzi 600 neznámymi ľuďmi. Čo spôsobovalo, že život vo vnútri útulku pôsobil inak, než ten vonkajší je, že zvláštne či deviantné správanie, ktoré sa prejavovalo, je zvyčajne rezervované pre priestor domáci, rodinný – obyčajne bádateľom neprístupný. Muži v útulku vyjadrili súhlas, že je niečo šialené na tom uspokojovať svoje osobné potreby v priestore, ktorý je tak verejný ako napríklad podlaha útulku. Avšak takisto uznávajú, že požiadavky verejnej sebaprezentácie sú len ťažko udržateľné, ba je ich až nemožné trvalo dodržiavať bez ventilácie súkromných potrieb. Napriek tomu, že boli nútení byť svedkami fetišov, ktoré boli iné od ich vlastných, a konania, ktoré im bolo nepríjemné až nechutné, vyskytovala sa v útulku férová miera odpustenia a flexibility od užívateľov, ktorí chápali, že na prežitie v útulku je nutné cítiť sa pohodlne.

Text, ktorý ma čitateľ v rukách, nahliada na základe vyššie uvedeného na útulok nie ako na miesto, ktoré psychokultúrne ovplyvňuje svojich užívateľov, ale práve ako na miesto, ktorému sú pripisované významy a ktoré je pre stabilných užívateľov esenciálne. Samozrejme neopomína ani vplyv štrukturálnych charakteristík útulku na reprodukciu svojej klientely (Špirková 2017: 48).

Trialektika priestorovosti

Sociálne vzťahy a sociálne konanie sú vždy symbolicky, fyzicky i sociálne zakotvené v priestore. Takzvané bezdomovstvo, rovnako ako i iné fenomény, musí byť skúmané vo vzťahu k priestorovej štruktúre, nakoľko kultúra je vždy priestorová (Toušek 2013: 116). Neodlúčiteľnou súčasťou výskumu sociálnej služby útulku pre tzv. ľudí bez domova je teda antropológia priestoru. Môžeme ňou rozumieť kultúrne čítanie tzv. rituálov priestorovej organizácie (Sibley 1995: 72), ktoré je nutné k pochopeniu a nasledovnému nastaveniu poskytovaných služieb. V nasledujúcich riadkoch niekoľko spôsobov čítaní predstavím. „Tradičné" binárne poňatie priestorovosti zahŕňa dichotómiu reálneho/predstavovaného, materiálneho/mentálneho i objektívneho/subjektívneho, kde sa miesto na rozdiel od priestoru vyznačuje prítomnosťou sociálneho, či aktérskeho významu (Cresswell 2004: 38). S. Low (2000: 56) v priestore odlišuje jeho konštrukciu, ktorá je symbolickým, obrazovým, pamäťovým, zažívaným a konkrétnym sociálnym využitím priestoru; a jeho produkciu, ktorá spojuje ekonomické, ideologické, sociopolitické a technologické faktory a vytvára urbánny priestor ako materiálne prostredie. J. Agnew (1987, cit. in Cresswell 2004: 7–8) zas opisuje trialekticky miesto. Podstatná je jeho poloha (*location*), dejisko (*locale*) a význam miesta (*sense of place*). To, ako berieme miesto v úvahu, odpovedá často polohe určitej entity, jej vzťahu s ostatnými entitami – bodmi v priestore. Miesto je považované za dejisko, pretože sa v ňom odohráva sociálny život a hrajú v ňom svoju rolu každodenné vzájomné vzťahy. Významom miesta rozumieme subjektívnej emočnej väzbe ľudí k danému bodu v priestore (Vavra 2010: 464–468). Všetky tri znaky miesta sú pre výklad relevantné. Je podstatné, kde sa miesto nachádza, čo sa v ňom deje a aký význam mu je udeľovaný, popr. akú má subjektívnu väzbu k nemu jednotlivec ako člen napr. skupiny ľudí bez domova. Je dôležité zdôrazniť, že táto väzba nemusí byť vo výsledku len pozitívna, ale môže slúžiť aj ako nástroj priestorovej exklúzie voči indivíduám, ktoré do daného miesta nepatria. Zažívanie priestoru je vždy sociálne konštruované (Hejnal 2013: 247). Napriek tomu, aká dôležitá je lokalita vo vzťahu k miestu, v danom texte je opomenutá, nakoľko jej priblíženie by mohlo byť ohrozením ako pre anonymitu inštitúcie sociálnej služby, tak i pre jej klientov.

Ďalším dielom k teórii priestoru prispieva H. Lefebvre (1991), ktorý poukazuje na tri jeho sféry: reprezentácie priestoru – predstavujúce svet chápaný, a to svet abstrakcie a vedeckej či odbornej konceptualizácie; priestory reprezentácií – ako priestor žitý, priestor každodenných skúseností a priestorové praktiky,

ktoré zahŕňajú predstavy ľudí o svete, o ich každodennosti, ktoré sa podieľajú na štrukturalizácii žitej reality. Z H. Lefebvra vychádza svojou trialektikou i E. Soja, ktorý podľa O. Hejnala (Hejnal 2013: 247) lepšie a zrozumiteľnejšie popisuje jej dimenzie. Podľa E. Soji rozlišujeme: prvý priestor – *Firstspace*, ktorý sa odvoláva k priamo vnímanému svetu skúsenostne merateľných fenoménov; druhý priestor – *Secondspace*, ktorý je spätý s obrazmi a s reprezentáciami priestorovosti, pričom berie v úvahu najmä kognitívne, konceptuálne a symbolické svety, a tretí priestor – *Thirdspace*, ktorý je prekročením a doplnením „tradičného" dualistického poňatia skutočného a predstavovaného o síce podobný, ale iný – žitý priestor (Soja 1999: 265–266).

Na základe prepojenia modelov trialektity priestorovosti H. Lefebrva (Lefebvre 1991) a E. Soji (1999) sa bude text ďalej venovať:

a) reprezentácii priestoru – optikou médií, vedenia, hovorcov útulku;

b) priestoru reprezentácií – optike klientov, neklientov;

c) útulku ako žitému priestoru.

Po vzore O. Hejnala vytváram v jednotlivých konceptoch kategórie a navzájom ich usúvzťažňujem (Špirková 2017: 23).

Metodológia

Uplynulých 24 mesiacov intenzívneho terénneho výskumu bolo orientovaných na mapovanie a zbližovanie sa s terénom, na vytváranie vzťahov s respondentami/informátormi, budovanie bezpečnej atmosféry s prisľúbenou anonymitou, a bolo kľúčovým obdobím pre zisk validných dát. Úloha pracovníka v sociálnych službách v útulku s neskorším odhalením výskumných zámerov bola strategicky výhodná z dôvodu vybudovania si dôvery a spoľahlivosti u všetkých zúčastnených strán, ktorá stojí na reálnych základoch. O prácu som sa uchádzala ako študent so záujmom v oblasti bezdomovstva a v aplikovanej antropológii. Svoje bádateľské zámery som pred vedením útulku, kolegami i klientmi tajila a odhalila som ich až po 2 mesiacoch, kedy som sa pravidelne stretávala s pozitívnou odozvou na svoju osobu a výkon práce. Po prosbe o spoluprácu a pomoc vo veci výskumu mi bola bez okolkov odpoveďou dobrá vôľa a záujem ako od vedenia, tak i klientov.

> Všetci (bádatelia – pozn. autorky) sa pýtajú to isté. Človek na ulici sa naučí postupne nedôverovať. Pokiaľ si nezískate jeho dôveru alebo pokiaľ si vás neobľúbi, nič sa nedozviete. Už je unavený opakovať dookola tie isté veci zo svojho života.

> Už o nich nechce hovoriť. A ak sa aj prekoná a odpovedá vám a potom vidí, že to ostalo bez výsledku (bez zmien napr. v útulku – pozn. autorky), zamkne sa. Musí si vás najskôr obľúbiť (M, 40+).

Plný pracovný úväzok v pozícii pracovníka v sociálnych službách zahŕňal trávenie času v útulku v rozmedzí 12 hodín denne, služby denné a služby nočné, tzn. súčasťou výskumu bol celý chod služby vrátane jej otváracích hodín pre klientov, v čase hygienických prestávok, a všetky aktivity s tým spojené.

Etnografický výskum je „charakteristickým znakom kultúrnej antropológie" (Spradley 1980: 3). Hlavnou metodologickou zásadou je tak zvaný lievikový prístup, vďaka ktorému sa cielene využívajú všetky dostupné dáta (Lupták 2011: 90–91; Burzová 2010: 12; Hejnal 2013: 452). Počnúc vyhľadávaním internetových článkov spojených s konkrétnym útulkom, záznamov rozhlasových či televíznych interview a spravodajských reportáží, skrz pozorovanie diania nielen v interiéri útulku, ale i v jeho okolí, až k rozhovorom s jednotlivými informátormi.

Efektívne pozorovanie znamená, že bádateľ je schopný vnímať veci v čo najväčšom rozsahu v akejkoľvek situácii. To zahŕňa usporiadanie priestoru a ľudí, ako i ich špecifické aktivity a pohyby, interakciu medzi jednotlivcami i výskumníkom, špecifický slovník a verbálnu i neverbálnu komunikáciu (DeWalt – DeWalt 2011: 81). Nezúčastnené pozorovanie bolo vykonávané za prevádzky útulku v jeho priestoroch, kde som skúmala a snažila si zapamätať detaily, ako napríklad zasadací poriadok takzvaných ľudí bez domova, vytváranie skupín medzi sebou, ich komunikáciu, jednanie v konfliktných situáciách, reakcie pri odovzdávaní darov od verejnosti, správanie sa pri výdaji obeda, návšteve zdravotnej sestry či pri vpúšťaní na nocľaháreň. Zúčastnené pozorovanie popri vykonávaní povolania a plnom stave denného centra je len ťažko možné aj z dôvodu, že prítomnosť kohokoľvek z pracovníkov útulku v miestnosti určenej k posedeniu klientov si vždy vyslúžila sústredenie všetkých pohľadov na danú osobu, nakoľko takáto aktivita nebola bežným javom. Preto som sa k nemu uchýlila vo chvíľach svojho mimopracovného času a po vypršaní pracovnej zmluvy. S informátormi som trávila čas pred budovou útulku pri čakaní na jeho otvorenie, počas fajčiarskych chvíľ, pri voľnočasových aktivitách počas hygienických páuz či pri menšej obsadenosti denného centra (Spradley 1980: 60). Terénny výskum, ktorého základom je zúčastnené pozorovanie, je hlavným pilierom kultúrnej antropológie, pretože umožňuje vytváranie vzťahov s informátormi spôsobom, kedy ich prítomnosť bádateľa neruší a dovoľuje mu zber informácií o ich životoch (Bernard 2011: 256).

V začiatkoch práce a výskumu, pri postupnom osmeľovaní sa v teréne a pomalom získavaní kontaktov som využívala, rovnako ako každý ne-bádateľ v „bežnom“ živote, neformálne interview, ktoré je charakteristické absenciou kontroly či štruktúry. Výskumník sa snaží zapamätať si konverzácie, ktoré absolvoval v priebehu dňa. Neštruktúrované interview prišlo na rad pri získavaní si dôvery a bližších známostí. Cieľovou úlohou je nasmerovať ľudí, aby hovorili otvorene a tak, ako sú zvyknutí. Môže byť využiteľné i pri výskume citlivých tém. Pološtruktúrované interview som využívala najmä pri stretnutí s jednotlivými klientmi mimo priestory útulku. Táto forma rozhovoru nežiada konkrétne odpovede, ale drží sa svojho scenára a zoznamu tém. Pocit, ktorý som chcela pri interview navodiť, bol záujem o názory a postrehy daného človeka, bezpečie zabezpečené anonymitou a súkromím (Bernard 2011: 156–160). Jednotlivé pološtruktúrované rozhovory s klientmi mali trvanie od dvoch do štyroch hodín.

Vzhľadom k marginalizácii skúmaných aktérov bola pri súkromných interview využitá i metóda vignet, ktorej výhodou je, že poskytuje informátorovi preňho menej osobný a menej ohrozujúci spôsob, ako hovoriť o svojich myšlienkach a pocitoch, a spočíva vo vytvorení krátkeho scenára o hypotetickej situácii, ktorý je prezentovaný informátorovi s cieľom dozvedieť sa jeho hodnoty a názory (Finch, 1987: 105–114). Ďalšou technikou vo výskume odkrývajúcou nielen postoje, skúsenosti a názory účastníkov, ale prenikajúca aj za ne a pozorujúca aj vzájomné reakcie zúčastnených, je metóda focus group. Je založená najmä na skupinovej diskusii moderovanej bádateľom a využíva skupinovú interakciu, aby získala k určitej téme údaje a náhľady participantov, ktoré by mimo skupinu boli ťažšie prístupné (Morgan 2001; Bloor – Wood 2006 in Gregová 2014: 141).

Sú to práve stabilní užívatelia útulku, s ktorými sú vzťahy intenzívnejšie, a preto sú „vhodnejšími kandidátmi, než iní, pretože ich znalosti vlastnej kultúry a schopnosti ich reflexie a v neposlednej rade aj osobné sympatie umožňujú výskumníkovi získať hlbší náhľad a bohatšie dáta“ (Toušek 2012: 53). Musím však reflektovať skúsenosti O. Hejnala a L. Touška, podľa ktorých na výber informátorov, najmä tých kľúčových, nemám dosah. „Nielenže si etnograf svojho kľúčového informátora nevyberá, ale môže to byť presne naopak: (budúci) kľúčový informátor si skôr vyberá etnografa. Dvojnásobne to platí v prípade štúdia ľudí, ktorí sú dominantnou/majoritnou spoločnosťou marginalizovaní, stigmatizovaní alebo kriminalizovaní. Tí sú totiž spravidla k ľuďom mimo vlastnú skupinu krajne nedôverčiví“ (Hejnal 2012: 3). S kľúčovým informátorom viaže výskumníka silné až kamarátske puto a jedinec sa ním stáva v priebehu výskumu na základe vzájomného porozumenia (Toušek 2012: 61).

Do výskumu boli zapojené nasledujúce skupiny informátorov: stabilní klienti útulku využívajúci jeho služieb počas celej jeho otváracej doby, popr. po návrate z brigády; klienti útulku, ktorí v ňom trávia len minimum času potrebného na uspokojenie svojich potrieb (sprcha, nabratie vody do kanistrov, šatník); bývalí klienti. Výpovede zamestnancov útulku nie sú do daného textu zakomponované z dôvodu názorových rozdielností nerelevantných v danej analýze. Citácie tzv. ľudí bez domova uvádzam so zátvorkou s uvedeným rodom (M – muž, Ž – žena) a približným vekom, všetky v slovenskom jazyku pre jednotnosť textu, i keď mnohí informátori boli česky hovoriaci nezávisle na českej či slovenskej národnosti.

Výskumná analýza

V ďalších riadkoch sa čitateľ zoznámi s vymedzením triedy takzvaných ľudí bez domova, s prevádzkou útulku, ktorá svojím nastavením prispieva, napriek svojim pro-resocializačným cieľom a dobrej vôli, k udržiavaniu svojej stávajúcej klientely, a zároveň mu bude ponúknutý alternatívny pohľad na službu a funkciu, ktorú spĺňa, optikou takzvaných ľudí bez domova.

Vymedzenie triedy tzv. ľudí bez domova

Daná podkapitola ponúka rámcovanie takzvaných ľudí bez domova na základe relačného princípu, ktorý nasledovne napomáha porozumieť ich správaniu sa v danej životnej situácii a podporuje zmeny sociálnych služieb vedúce k zlepšeniu ich integrácie do majoritnej spoločnosti.

> Viete, že neodchádzam až tak rád? Zvykol som si tu, musím povedať. Nemyslím to miesto, ale na tých ľudí. Tu môžete byť, kto ste. Na nič sa nehrať a oni vás aj tak berú. Takého, aký ste. (M, 35+)

P. Vašát (2013: 435) popisuje vo svojej štúdii morálny ideál tak zvaných bezdomovcov „byť spolu na jednej lodi“, ktorý je oceňovanou symbolickou hodnotou a znamená rozdeliť sa s ostatnými v prípade získania zdrojov, byť fér a spoľahlivý. Je akýmsi chceným pravidlom morálnej ekonómie, podľa ktorého takzvaní ľudia bez domova jednajú.

> Vyberám koše. My o sebe všetci vieme, kto čo potrebuje, či je niekto chorý, a keď sa nájde niečo, čo sa druhému zíde, tak si vždy rozdistribuujeme. (M, 55+)

> Vyhral som dnes 12 tisíc korún, pozri. Ale čosi, nebojím sa, že by mi ich zobrali u vás, veď im ich aj tak rozdám. (M, 60+)

Táto funkčná rovina je podľa jeho názoru zásadným determinantom formovania samotnej triedy najchudobnejších, ktorej koncept zavádza (Vašát 2012: 277–278). Robí tak podľa konceptu P. Bourdieua (Bourdieu 1998: 20), ktorý triedu považuje za niečo, čo sa má v sociálnom priestore diferenciácií vytvoriť. P. Vašát (2013: 431, 2014: 58) používa tento koncept, pretože podľa neho zahrňuje ako takzvaných ľudí bez domova, tak i narkomanov, žobrákov a chudobných ľudí, umožňuje možnosť vytvárania vlastného ideálu domova a oproti dominantnej reprezentácii nekategorizuje takzvaných ľudí bez domova do homogénnej skupiny. Je preňho kategóriou chudoby, pre ktorú je charakteristickou špecifická životná prax a stratégia vychádzajúca zo vzájomne blízkeho postavenia v sociálnom priestore a nie prvorado absencia domova či bývania. Praktikovanie morálnej ekonómie k sebe vo veľkej miere pripútava aktérov rovnakej morálky a praxe, teda rovnakého postavenia v rámci sociálneho priestoru. Je jednak funkčnou adaptáciou na sociálne prostredie a stratégiou prežitia, jednak spôsobom konania, ktorý posilňuje a reprodukuje marginálnu pozíciu.

> To sú ľudia z ulice. My sa všetci poznáme. (M, 30+)

Pri braní do úvahy takzvaných ľudí bez domova, ktorí zdieľajú danú strategickú prax i solidárnu sieť s ostatnými, ale pritom sú dostatočne finančne zabezpečení, aby si mohli dovoliť konvenčné bývanie, a napriek tomu ho nemajú (napr. poberajú vysoký starobný/invalidný dôchodok, plat z brigád či čiernej práce), je nemožné ich teda považovať z podstaty veci za chudobných. Tento faktor navodzuje domnienku, že je to práve solidárna sociálna sieť produkovaná absenciou bývania (bez ohľadu na faktory túto absenciu vyvolávajúce), ktorá zohráva hlavnú úlohu vo vymedzovaní triedy, ktorú skúmame.

> Tak dobre, aj ja prídem nabudúce ožratý, keď to tu nikto nerieši, dobre dobre. (M, 40)
> A kto je opitý? (autorka)
> Nie som bonzák. (M, 40)

Podobný scenár v útulku funguje na dennej báze. Zákaz donášania na ostatných klientov vnímam ako jednu z najpodstatnejších morálnych zásad, ktoré na tomto mieste panujú. Bonzák, aj napriek tomu, že môže naďalej navštevovať útulok, je

z kolektívu automaticky vylúčený a stráca tým výhody vyplývajúce z udržiavania sociálnych vzťahov, napríklad: v prípade nutnosti požičiavanie peňazí, kávy, cukru, tabaku atď. Lojalitou si vďaka princípu „ako ja tebe, tak ty mne" zabezpečujú navzájom prostredie bezpečné a uzavreté voči zamestnancom či vedeniu útulku. Ako je však v citovanom útržku rozhovoru zjavné, poukázať na danú neželanú skutočnosť je v poriadku, kým osoba neukáže priamo prstom alebo nepomenuje konkrétneho jedinca či skupinku. Z tohto usudzujem, že pravidlá musia platiť spravodlivo rovnako pre všetkých, ale najpodstatnejšie je udržať si solidárnu sociálnu sieť (Špirková 2017: 48).

Východiskom pre tzv. ľudí bez domova, ktoré vníma sociálnu sieť ako dôležitý faktor, sa v súčasnosti stáva princíp *Housing first*. Narozdiel od prístupu *Housing ready*, kedy bývanie prichádza na radu až ako posledné potom, čo si ho jedinec zaslúži svojou aktivitou, je Bývanie predovšetkým skôr východiskom než cieľom a bývanie poskytuje ako prvé vo vlastnom domove a v rámci komunity. Až následne sa za pomoci sociálneho poradenstva, zdravotníkov, psychológov apod. zameriava na zlepšenie celkovej životnej situácie jedinca.

> Ono je to pekné nájsť si bývanie, samozrejme, kto by nechcel, ale kto ti ostane? S ulicou prerušíš úplne kontakty. Títo ľudia sú to jediné, čo mám. (M, 50)
>
> Musíte mať sakra šťastie na ľudí a motiváciu, vážny dôvod, keď už nájdete prácu a hlavne bývanie, lebo tie kontakty z ulice, to sa všetko preruší, a ak by sa náhodou niečo stalo, už vám nikto nepomôže, nemáte nikoho. (M, 40+) (Špirková 2017, 2019).
>
> Ako to, že ja zas bývam? No hlavne mám kamarátov aj mimo týchto ľudí tu (v útulku / na ulici – pozn. autorky). Oni majú len seba. Ja ich nepotrebujem. (M, 35+)

Housing first usiluje predovšetkým o sociálnu integráciu tým, že umožní tzv. ľuďom bez domova žiť nezávisle v bežných štvrtiach, s bežnými susedskými interakciami. Sociálna integrácia sa zameriava na praktickú a emočnú podporu, ktorá umožňuje svojmu klientovi byť v mnohých ohľadoch súčasťou spoločnosti. Človek potrebuje pocit dôležitosti, sebaúcty, podpory a ľudský kontakt, ktorého zárukou sú rodina, partner či priatelia. Podobne dôležité je, aby si jedinec pripadal ako rešpektovaný člen spoločnosti, bez stigmatizácie susedmi a spoluobčanmi. Naviac je pre jednotlivca podstatné cítiť sa užitočný, vďaka štruktúrovanej aktivite, ktorá mu dáva zmysel, čo následne zvyšuje jeho pocit spolupatričnosti, sebaúcty a vedomia, že je súčasťou spoločnosti. *Housing first*

program je postavený na predpoklade, že nedostatok pocitu užitočnosti, ako i lásky či uznania a miesta v spoločnosti je pre človeka bez domova rovnako poškodzujúce ako neliečené zdravotné problémy. Existuje veľmi úzka súvislosť medzi sociálnou integráciou a zdravotným stavom. Skúsenosť so stigmatizáciou, izolácia, nedostatočná sebaúcta sú vnímané ako faktory negatívne vplývajúce na duševné i telesné zdravie. Kľúčovým aspektom *Housing first* je preto poskytnutie takého bývania, aby bolo možné zapojenie sa do života komunity, účasť na komunitných udalostiach alebo akciách menšieho rozmeru, ako je napr. nakupovanie v miestnych obchodoch či rozhovor so susedmi. Program takisto zaisťuje emocionálnu podporu v situáciách, keď klient potrebuje pomoc s „kontrolou dverí", teda pokiaľ bola zraniteľná osoba dlhodobo súčasťou bezdomovského systému, hrozí jej, že by jej bývania chceli zneužívať ďalšie osoby (Kanioková – Ripka – Snopek 2016: 54–55).

Daný text na základe vyššie spomenutých definícii a vlastných výskumných skúseností poníma takzvaných ľudí bez domova ako relačnú triedu ľudí bez konvenčného bývania, a teda ju vníma ako založenú na vzťahovom koncepte, ktorý spája týchto ľudí predovšetkým solidárnou sociálnou sieťou a až následne prípadnými špecifickými, dominantnou kultúrou stigmatizovanými, stratégiami prežitia. Táto trieda dáva priestor na vlastnú koncepciu domova jednotlivcov, vymedzuje sa s ohľadom na rozdiely v životných situáciách vedúcich k danému stavu, berie v úvahu identitu človeka – vlastnú reflexiu súčasného spôsobu života a prípadnú vôľu ho meniť. Takéto ponímanie nám dovoľuje sústrediť sa na aspekty života jednotlivých ľudí, usúvzťažňovať ho so širším sociokultúrnym poľom a štrukturálnymi silami.

Prevádzka útulku

Spôsob prevádzky útulku a jeho vplyv na tzv. závislosť na sociálnej službe je v ďalších riadkoch nastienený prostredníctvom vyššie spomenutej trialektiky priestorovosti, z nej sú pre daný účel vyčlenené reprezentácia priestoru a priestor reprezentácií. Žitý priestor čitateľ nájde použitý v ďalšej podkapitole ako preukazateľa alternatívneho vnímania závislosti na sociálnej službe.

Reprezentáciou priestoru sú, v tomto prípade, úlohy, ktoré si útulok stanovil v rámci poskytovanej služby. Jedná sa o údaje sprostredkovávané informačnými letákmi, webovými stránkami, rádiovými či televíznymi rozhovormi a sú pozmenené natoľko, aby neboli vypátrateľné. Mimo poskytovanie uspokojenia základných životných potrieb, ako je hygiena, strava, ošatenie a ošetrenie, je cieľom útulku podpora a motivácia klientov v riešení ich životnej situácie, pričom dbajú

na individuálnosť každého jedinca a jeho slobodnú voľbu riešenia konkrétnych záležitostí po odporučeniach, návrhoch a upozorneniach o dopadoch možností postupovania sociálnymi pracovníkmi. Ďalej si kladie za cieľ svojou niekoľko hodinovou nepretržitou otváracou dobou a možnosťou zostať v interiéri prispieť k zníženiu zdravotných rizík, ktoré súvisia so životom na ulici, a v neposlednom rade navrátiť svojich klientov do väčšinovej spoločnosti, neprehlbovať ich závislosť na danej službe a naučiť ich preberať zodpovednosť za vlastnú osobu. Na základe spomenutého je dôležité zdôrazniť a brať v úvahu, či osoba vôbec niekedy patrila do väčšinovej spoločnosti, a teda či sa má kam vrátiť, a pýtať sa, prečo inštitúcia vopred predpokladá závislosť na službe a neschopnosť zodpovednosti tak zvaných ľudí bez domova samých za seba (Špirková 2017: 53).

Za priestor reprezentácií považujem priebeh samotnej prevádzky útulku a výpovede jeho klientov, bývalých a potenciálnych klientov i iných takzvaných ľudí bez domova. Útulok funguje na dvoch bázach, a to v rámci denného centra, ktoré sa otvára ráno niekoľko hodín po uzatvorení nocľahárne, s obednou hygienickou niekoľkohodinovou prestávkou, a uzatvára sa niekoľko hodín pred otvorením nocľahárne, ktorá samotná ponúka svoje služby takmer 12 hodín, v závislosti od toho, ako dlhý je prijímací rituál jednotlivých klientov.

Denné centrum so svoju kapacitou niekoľko desiatok miest na sedenie bolo najmä v zimnom období plne obsadené. V doobednej prevádzke prichádzali na posedenie či spánok na lavici alebo pod ňou, teplú sprchu a čaj klienti po nočných brigádnických/pracovných smenách a nepracujúci užívatelia. V poobedných hodinách sa malá časť klientov po hygienickej prestávke nevrátila a nahradili ju osoby, ktoré prichádzali zo skorých ranných brigádnických/pracovných smien. Hodinu po znovuotvorení centra a teda aj v čase vydávania stravy zdarma bola už kapacita centra naplnená. Ďalší vstup mohol byť uskutočnený iba pri odchode jedinca, osoba za osobu. Takýto stav trval mnohokrát až do večerných zatváracích hodín.

Nocľaháreň prijíma svojich nocľažníkov z dvoch vchodov. Hlavným sa smú dostať na nocľah prednostne osoby, ktoré tam predošlú noc nespali. Zadným vchodom, ktorým sa vstupuje až po príjme z hlavného vchodu, vstupujú tie osoby, ktoré tam predošlú noc prespali, s tým, že prvé vstupujú ženy. Hlavným vchodom teda môžu vstupovať osoby, ktoré na nocľahárni nikdy predtým neboli či ktoré ju nenavštívili určitý čas, čím chce inštitúcia zaistiť, aby sa k sociálnej službe dostal i ten, pre koho je jeho tzv. bezdomovská situácia novým stavom. Toto nastavenie je však výhodné i pre tak zvaných obdenkárov (emický pojem) – teda osôb, ktoré si každú druhú noc nájdu nocľažisko v inej inštitúcii, aby

mohli byť v útulku opäť prijatí prednostne a s istotou voľnej postele, teda istá noc v teple, menej, či takmer žiadne čakanie v exteriéri budovy, prípadne možnosť vybrať si posteľ.

> Tak je nastavený systém. Každá služba si myslí, že ten ich spôsob pomoci je ten správny. Ale navzájom nespolupracujú. Nemôžete ľuďom zazlievať, že to robia. Len využívajú systém. Nerobia nič nelegálne. (M, 45)

Oficiálnym pravidlom je „kto skôr príde, ten spí." Čím viac osôb sa však prijíma z hlavného vchodu, tým menej osôb sa príjme z vchodu zadného. Kým však pred hlavný vchod stačí prísť v daný čas, na vchod zadný je nutné si počkať i niekoľko hodín. Zatiaľ čo z hlavného vchodu sa príjmu zaručene všetky osoby, zo zadného to tak s prísľubom istoty byť nemusí.

> Takže ako to mám spraviť? Dnes je pondelok a ja mám v stredu ráno pohovor do práce, potrebujem sa predtým poriadne v kľude vyspať. Keď pôjdem spať dnes, keďže som tu doteraz nebola, dostanem sa dnu prednostne a určite, hej? Ale ak budem dnes spať, zajtra musím ísť zozadu a to už nie je isté, či mi ostane posteľ? Neviete mi to sľúbiť. Tak ja dnes ešte ostanem spať von a prídem zajtra. (Ž, 45)

Aj to je dôvod, prečo klienti začínajú čakať na nocľaháreň pred zadnou bránou niekoľko hodín vopred a sú vystavovaní rôznym poryvom počasia, niekedy aj po dobu štyroch a viac hodín, čo im však stále nezabezpečuje miesto na spánok. Jednak z dôvodu prednostného vstupu a na druhej strane kvôli kontrole vstupu zadným vchodom stabilnou klientelou.

> Oni (klienti, pozn. autorky) si tam sami (pred nocľahárňou, pozn. autorky) vyberajú, kto kedy pôjde dnu. (M, 45+)
> Akože už nie je miesto? Veď my tu čakáme od začiatku. Oni sa všetci predbehli. (M, 55+)
> Tak na čo to bolo dobré, zabiť tu pol dňa, keď oni si aj tak robia, čo chcú? (M, 60)
> (Špirková 2017: 55)

Nocľaháreň má za cieľ poskytnúť posteľ aj tzv. pracujúcim. Jedná sa o lôžka pridelené konkrétnym osobám bez domova na základe ich pracovnej zmluvy, buď to zadarmo na jeden mesiac do príjmu prvej výplaty, vďaka projektu, ktorého prvotným zámerom je zabezpečiť strechu nad hlavou, alebo za klasický

poplatok. Tieto lôžka sú však obmedzené svojim nízkym počtom. Ostatní „nevyvolení“ pracujúci môžu byť v tomto prípade istým spôsobom znevýhodňovaní, nakoľko ich pracovná doba im nemusí dovoľovať tráviť celé hodiny čakaním pred nocľahárňou a musia hľadať alternatívne riešenia.

Možnosť upratovať útulok pre klientov má svoje výhody ako možnosť ostať v jeho interiéri i počas jeho uzatvorenia, balíčky s jedlom a kávu. Je badateľné, že napriek stanovám, ktoré odporúčajú meniť upratovačov, aby nevznikol návyk na tieto výhody, pravidelne sa v nich opakuje niekoľko tých istých osôb. Snaha pracovníkov v sociálnych službách zabezpečiť ich zmenu a prístup k výhodám pre kohokoľvek z klientov útulku je však márna, nakoľko pôvodná zostava sa s novou vždy „dokáže dohodnúť“.

> Už je obsadené? A kým? Kam šiel? (Ž, 25)

Z vyššie uvedeného je citeľné, že napriek mnohým svojim pozitívnym účelom, spôsob organizácie konkrétneho útulku núti, i keď pravdepodobne nevedome, či nechcene a najmä v protiklade ku svojim zásadám, svojich klientov venovať mu množstvo času, ktorý by mohli venovať iným aktivitám, pokiaľ chcú jeho ponúkané služby využívať, a umožňuje určitým spôsobom svojim klientom zasahovať do jeho prevádzky a určovať niektoré z pravidiel vstupu a využívania jeho služieb. Niektorí z dlhoročných klientov si uzurpujú nárok na moc a majú snahu ju uplatňovať voči tým, ktorí služby doteraz nevyužívali, či ich využívali kratšiu dobu. To, čo sa môže navonok javiť ako všetkými stranami neželaná závislosť na službe, však môže mať svoje zázemie v inom fenoméne a to vo vytváraní a ochrane alternatívneho domova (Špirková 2017: 56).

Alternatívny domov

Nasledujúce riadky zavŕšia trialektiku priestorovosti žitým priestorom, ktorým budú popisované každodenné pracovné/terénne skúsenosti, zážitky a výpovede jednotlivých klientov. Ich cieľom je popísať vytváranie esenciálneho alternatívneho domova v sociálnej službe útulku, ktorý je väčšinovou spoločnosťou a sociálnymi službami považovaný za závislosť na danej službe.

> Kde inde by boli? (Ž, 35)

Otázka vedúca od idey reprodukcie tzv. bezdomovstva a závislosti na službe útulku k téme konštrukcie alternatívneho domova. Nedá sa poprieť, že v danom

útulku každodenne vídať tie isté tváre. Nie je len miestom, kde sa dajú uspokojiť základné životné potreby, ale i miestom, kde sa vďaka dlhým otváracím hodinám v zimnom období (december až marec) dá v bezpečí a teple družiť v solidárnej sociálnej sieti mimo zrak verejnosti či verejných činiteľov, bez pociťovania stigmatizácie, reštrikcie, či nevyhnutnosti používať stigmatizované techniky obživy.

> Je to možno ako ísť po slepej koľaji. Viete, že je slepá, ale prečo by ste mali ísť drezinou, keď môžete ísť prvou triedou. (M, 45+)
> Za ľuďmi sem chodím. (M, 25+)

Badateľné rozdiely medzi priestorom reprezentácií a žitým priestorom sú naleziteľné v otázke dôvery. Všetci informátori sa zhodujú vo výpovediach, podľa ktorých sa v útulku nemožno na nikoho spoľahnúť a každý je v ňom sám za seba.

> Môžem sa spoľahnúť iba na seba. To nejde pol na pol. Niekomu dôverovať, niekomu nie. Tak som si vybral. Vždy, keď som sa spoľahol na iného, tak som na to doplatil, prestal som dávať pozor a vtedy mi vždy niečo zmizlo, keď som prestal vnímať, že prišiel niekto iný. (M, 45+)
> Tu sa nedá nikomu veriť. (M, 50+)
> Ja sa môžem spoľahnúť len sama na seba. (Ž, 50+) (Špirková 2017: 48)

Keď však upriamime pozornosť na každodenné praktiky, je možné si všimnúť, že určitý druh dôvery v útulku existuje, a to najmä, čo sa týka zverovania osobných vecí do rúk iných klientov. Počas hygienických prestávok a po uzavretí denného centra môžu ostať vždy klienti, ktorí útulok upratovali, v jeho interiéri, kým nedôjde k prijímaniu klientov na nocľaháreň. Práve u týchto klientov, si ostatní, ktorí musia útulok opustiť, zvyknú nechať svoje tašky či ruksaky s osobnými vecami.

> Ale veď ja by som aj šla von, ale pozri, čo tu mám. Všetko mi tu nechali. (Ž, 50)

Takisto klienti, ktorí čakajú na nocľaháreň v exteriéri útulku, strážia veci iných, poprípade im „držia miesto“, aby sa dostali na nocľah aj v prípade väčšieho množstva záujemcov.

> Aha, no jasné, už mi volá, že otvárajú nocľah. Aj keď ma to mrzí, musím bežať. Drží mi fleka. (M, 45+)

Napriek tomu, že to nikto z nich neprizná, poprípade prizná dôveru len voči pracovníkom v sociálnych službách, zverujú si vzájomne do rúk nielen materiálne veci, ale i možnosť dostať sa na nocľaháreň a k strave pre pracujúcich mimo útulok, sprostredkovávanie pracovných príležitostí, akcie pre tak zvaných ľudí bez domova, ale i svoj spánok a bezpečie v jednej miestnosti a budove s ďalšími niekoľkými desiatkami žien a mužov.

Zdôraznený si zaslúži byť i rozdiel medzi prejavovaním rešpektu, jeho pociťovaním a vyžadovaním. Z výpovedí informátorov – klientov útulku vyplýva, že akékoľvek nadraďovanie nad ostatných je zavrhnutiahodné, nie je naň dôvod ani právo, všetci by mali „byť na jednej lodi", vzájomne si rovní a slušní k sebe navzájom. Prejavovanie rešpektu, respektíve prispôsobenie sa tým, ktorí si rešpekt vydobýjajú či sa snažia uplatniť svoju moc, považujú viac za upokojenie situácie, aktivitu s cieľom zabezpečiť v útulku pokoj, než za prejav skutočne pociťovaného rešpektu.

> Starousadlíci dávajú tvrdo najavo, že ste noví. A aj vtedy, keď vidia, že medzi nich nechceš. (Ž, 40+)
> Keď si nová, dávajú si pozor na votrelcov, testujú ľudí. Príde a: ‚Tu sedí Maruška!' Nesmieš sa dať. (Ž, 30+)
> Čo sa tvária, že sú najväčší králi, keď sem chodia toľko rokov?! (M, 55)
> ‚Ja som tu štyri roky, ja som tu päť rokov,' no a čo ja s tým mám. Aj ja som tu bola štyri roky a potom tri roky nie a som tu zas druhý rok. (Ž, 55+)

Vydobýjanie si rešpektu je možno vnímať ako zabezpečovanie ochrany a dodržiavania pravidiel stanovených v prostredí, ktoré stabilným klientom poskytuje pocit spolupatričnosti i fyzické bezpečie, a teda nemôže byť narušené (Špirková 2017: 49–50).

Komunita poskytuje svojím členom silný pocit spolupatričnosti. Je pritom nepodstatné, či tento pocit vychádza z fyzickej blízkosti, či zo spoločných záujmov, z etnickej alebo rasovej príbuznosti, zo spoločných hodnôt a preferencií, a tiež profesionálnej špecializácie, alebo zo zdieľaných zážitkov (Keller 2013: 37).

> Tu sú ľudia, čo ma vyhrabali z tých najhlbších sračiek, keď som sa chcel zabiť. Neopustím ich. Sme v tom spolu. (M, 35+)
> Veď ja sem chodím už toľko rokov, že tu aj sociálne beriem ako rodinu. Si si nevšimla, že ich (personál útulku, pozn. autorky) volám mami? (Ž, 25)

> Čo to kecáš (v rozhovore s iným, nie stabilným, klientom, pozn. autorky), ty tu nemáš čo hovoriť, ja som tu doma! (M, 25+) (Špirková 2017: 56–57)

Zo psychologického hľadiska je pre tzv. ľudí bez domova najpodstatnejšia strata zázemia, istoty a bezpečia domova a zdieľania života s blízkymi ľuďmi (Vágnerová – Csémy – Marek 2013: 9). Útulok v pravom slova zmysle poskytuje úkryt a najmä pocit spolupatričnosti osobám, ktoré by osamote a s dlhmi, prípadne exekúciami, nemali dostatočný finančný kapitál na nájdenie si adekvátneho stabilného bývania; osobám, ktoré majú rozvrátené rodinné, priateľské či partnerské vzťahy a nemajú sa kam, respektíve ku komu vrátiť; osobám, ktorých nové zázemie v sociálnych vzťahoch je natoľko silné, že by ho nedokázali opustiť, aj keď majú alternatívne možnosti existencie (Špirková 2017: 58). Dané výpovede vnímam ako dôkaz možnosti, že na povrchu sa prejavujúca a sociálnymi pracovníkmi neželaná závislosť na sociálnej službe útulku je prejavom vzniku esenciálneho alternatívneho domova a teda najmä sociálnych väzieb medzi takzvanými ľuďmi bez domova.

Záver

Daná štúdia mala za cieľ prezentovať vymedzenie takzvaných ľudí bez domova a poskytnúť alternatívny náhľad na závislosť na sociálnej službe vďaka 24mesačnému terénnemu výskumu v jednom z českých nízkoprahových denných centier a nocľahárni. Takzvaných ľudí bez domova tento text definuje v rámci relačnej triedy ľudí bez konvenčného bývania. Teda na základe vzťahového konceptu, ktorý spája týchto ľudí predovšetkým solidárnou sociálnou sieťou, ktorá im poskytuje adaptačný mechanizmus prežitia v nepriaznivej životnej situácii. Zároveň je však prekážkou v možnej integrácii do väčšinovej spoločnosti.

Útulok slúži na motiváciu a podporu klientov v ich snahe riešiť svoju stávajúcu nepriaznivú sociálnu situáciu poskytnutím základného ambulantného ošetrenia, podmienok pre osobnú hygienu, poskytnutím ošatenia a stravy, prehlbovaním schopnosti uplatňovať svoje práva a sprostredkovaním kontaktu s nadväznými službami v rámci sociálneho poradenstva. Vedenie útulku i sociálne služby vo všeobecnosti predpokladajú automaticky u svojich klientov vznik závislosti na službe, nezodpovednosť za vlastné konanie a nesamostatnosť v riešení svojej životnej situácie. V protiklade k svojmu účelu však núti spôsob prevádzky útulku svojich klientov, v prípade, že chcú jeho služby využívať, venovať mu množstvo času, ktoré by bolo možné využiť iným spôsobom.

Takisto im dovoľuje zasahovať do organizácie a určovať poradie klientov pri vstupe či využívaní jednotlivých služieb. Nárokovanie si moci stabilnými klientmi útulku, snaha uplatňovať ju voči „menej skúseným", vydobýjanie si rešpektu, svojho miesta či času stráveného v útulku sa môže javiť sociálnym službám ako závislosť na ich poskytovanej službe. Táto štúdia však dané navonok negatívne sa prejavujúce správanie vníma ako zabezpečovanie bezpečia, nemennej atmosféry a dodržiavania pravidiel určených v prostredí, ktoré môžu tzv. ľudia bez domova vnímať ako svoj esenciálny alternatívny domov. Pozitívny vplyv sociálnej opory pochádza z vedomia jedinca, že má niekoho, kto mu je pripravený pomôcť, a to vytvára pocit sociálnej istoty (Vágnerová – Csémy – Marek 2013: 51). Tzv. ľudia bez domova ako jednotlivci však o svoju sociálnu oporu z radov iných tzv. ľudí bez domova po prechode „z ulice" do stabilného bývania prichádzajú. Voči takýmto následkom bojuje program na ukončovanie bezdomovstva *Housing First* aktívnym zapájaním novo ubytovaných do komunity svojho okolia.

Relačný koncept tzv. bezdomovstva a tvorba esenciálneho alternatívneho domova podložená množstvom výpovedí informátorov a odborníkov z radov sociálnych antropológov a sociológov podporuje zmeny v poskytovaní sociálnej služby útulku pre tzv. ľudí bez domova, azylových domov či denných centier, a to v rámci interakcie klientov s majoritnou spoločnosťou. Daný problém predstavuje zatiaľ v nízkoprahových službách, narozdiel od programu *Housing First*, nevyriešenú výzvu.

Táto výzva efektívnej simulácie interakcie medzi takzvanými ľuďmi bez domova a zástupcami väčšinovej spoločnosti tak, aby viedla k tvorbe nových autentických vzťahov, bude predmetom ďalších výskumov. Predpokladaným a žiadaným následkom je vznik nových sociálnych väzieb, a teda sociálnej opory pre takzvaných ľudí bez domova po prechode do stabilného bývania a ich postupná destigmatizácia v optike majoritnej spoločnosti.

Veronika Špirková absolvovala v roku 2017 štúdium etnológie na Ústave etnologie Filozofickej fakulty UK v Prahe a v súčasnosti je študentkou jeho doktorandského programu. V popredí jej bádateľského záujmu stoja sociálne a kultúrne elementy súvisiace s fenoménom bezdomovstva. Kontakt: veronika.spirkova@gmail.com

Použitá literatúra

Aranguiz, Marcela. 2006. „Les pouvoirs urbains et la prise en charge des vagabonds à Montréal. Le cas du refuge municipal Meurling (1914–1929).“ *Déviance et Société* 9, 2006, 2: 181–199.

Arapoglou, Vassilis – Gounis, Kostas – Siatitsa, Dimitra. 2015. „Revisiting the Concept of Shelterisation. Insights from Athens, Greece.“ *European Journal of Homelessness* 9, 2015, 2: 137–157.

Bernard, H. Russell. 2011. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*, Lanham: AltaMira.

Bourdieu, Pierre. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.

Burzová, Petra. 2010. *Slovak Nation, Nationalism and Nationing. Beyond Groupism with Groups*. Rkp disertační práce. Plzeň: Západočeská univerzita.

Cresswell, Tim. 2004. *Place. A Short Introduction*. Malden: Blackwell.

DeWalt, M. Kathleen. – DeWalt, R. Billie. 2011. *Participant Observation. A Guide for Fieldworkers*. Lanham: AltaMira.

Dordick, Gwendolyn. 1996. „More than Refuge. The Social World of a Homeless Shelter.“ *Journal of Contemporary Ethnography* 24, 1996, 4: 373–404.

Emirbayer, Mustafa – Goodwin, Jeff. 1996. „Symbols, Positions, Objects. Toward a New Theory of Revolutions and Collective Action.“ *History & Theory* 35, 1996, 3: 358.

Emirbayer, Mustafa. 1997. „Manifesto for a Relational Sociology.“ *American Journal of Sociology* 103, 1997, 2: 281–317.

Feantsa. 2005. *Evropská typologie bezdomovství a vyloučení z bydlení v prostředí ČR*. Dostupné z http://www.feantsa.org/spip.php?article120&lang=en [cit. 2017-06-01].

Finch, Janet. 1987. „The Vignette Technique in Survey Research.“ *Sociology* 21, 1987: 105–114.

Goffman, Erving. 1961. „On the Characteristics of Total Institutions. Staff-inmate Relations.“ Pp. 68–106 in Donald R. Cressey (ed.): *The Prison. Studies in Institutional Organization and Change*. New York: Holt, Rineheart and Winston.

Gounis, Kostas. 1992. „The Manufacture of Dependency. Shelterization Revisited.“ *New England Journal of Public Policy* 8, 1992: 685–693.

Gregová, Lucia. 2014. „Metóda Focus Groups v kvalitatívnom výskume.“ Pp. 140–144 in *Kvantitatívne a kvalitatívne výskumné stratégie*. Prešov: Prešovská univerzita.

Grunberg, Jeffrey – Eagle, Paula F. 1990. „Shelterization. How the Homeless Adapt to Shelter Living,“ *Hospital and Community Psychiatry* 41, 1990, 5: 521–525.

Hejnal, Ondřej. 2012. „Antropologův den mezi ‚klienty represe‘. Zučastněné pozorování bezdomovců ve středně velkém městě.“ *AntropoWebzin* 8, 2012: 141–152.

Hejnal, Ondřej. 2013. „Hilton jako ‚fekální dvůr‘. Socioprostorové aspekty bezdomovectví.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 49, 2013: 241–267.

Hejnal, Ondřej. 2014. „Naše ruiny jsou naším domovem. Bezdomovci, domov a sociální organizace.“ *Sociální studia* 2014, 4: 33–49.

Holpuch, Petr. 2009. *Bezdomovectví jako způsob života*. Rkp. diplomové práce. Praha: Fakulta sociálních věd UK.

Hurtubise, Roch. 2009. „Aide alimentaire et pauvreté. Vers de nouvelles formes de priorisation des clientèles et des interventions.“ Pp. 349–359 in Danielle Laberge (ed.): *L'errance urbaine*, Paris: MultiMondes.

Hurtubise, Roch – Babin, Pierre Olivier – Grimard, Carolyne. 2009. „Shelters for the Homeless. Learning from Research." Pp. 42–66 in J. David Hulchanski – Philippa Campsie – Shirley Chau – Stephen Hwang – Emily Paradis (eds.): *Finding Home. Policy Options for Addressing Homelessness in Canada* (e-book), Chapter 1.2. Toronto: University of Toronto.

Johnsen, Sarah – Cloke, Paul – May, Jon. 2005. „Day Centers for Homeless People. Spaces of Care or Fear?" *Social and Cultural Geography* 6, 2005, 6: 787–810.

Kanioková, Miriam – Ripka, Štěpán – Snopek, Jan. 2016. *Ukončování bytové nouze rodin a jednotlivců. Východiska, zahraniční praxe, doporučení a strategie*. Brno: Platforma pro sociální bydlení.

Keller, Jan. 2013. *Posvícení bezdomovců. Úvod do sociologie domova*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Oxford: Wiley + Blackwell.

Low, Setha M. 2000. *On the Plaza. The Politics of Public Space and Culture*. Austin: University of Texas Press.

Lupták, Ľubomír. 2011. *Bezpečnostný diskurz v SR. Lokalizácie ne(o)liberálneho vládnutia v postsovietskom Barbaricu*. Rkp. disertační práce. Plzeň: Západočeská univerzita.

Marcus. Anthony. 2003. „Shelterization Revisited. Some Methodological Dangers of Institutional Studies of the Homeless, Society for Applied Anthropology." *Human Organization* 62, 2003, 2: 134–142.

Soja, Edward. 1999. „Thirdspace. Expanding the Scope of the Geographical Imagination." Pp. 206–278 in Doreen Massey – John Allen – Phil Sarre (eds.): *Human Geography Today*. Cambridge: Polity.

Špirková, Veronika. 2017. *Útulok pre bezdomovcov*. Rkp. diplomové práce. Praha: Filozofická fakulta UK.

Spradley, James P. 1980. *Participant Observation*. Wadsworth: Cengage Learning.

Toušek, Ladislav. 2009. „Problematika vytváření relačních dat. Příklad analýzy sociálních sítí bezdomovců." *AntropoWebzin* 2009, 2–3: 35–41.

Toušek, Ladislav. 2012. „Vybrané aspekty metodologie aplikované antropologie." Pp. 25–106 in Tomáš Hirt a kol. (ed.): *Vybrané kapitoly z aplikované sociální antropologie*. Plzeň: Západočeská univerzita.

Toušek, Ladislav. 2013. *Prostor, transgrese a bezdomovectví*. Rkp. disertační práce. Plzeň: Západočeská univerzita.

Vágnerová, Marie – Csémy, Ladislav – Marek, Jakub. 2013. *Bezdomovectví jako alternativní existence mladých lidí*. Praha: Karolinum.

Vašát, Petr. 2012. „Mezi rezistencí a adaptací. Každodenní praxe třídy nejchudších." *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 48, 2012: 247–282.

Vašát, Petr. 2013. „Jsme na jedný lodi. Morálka a ekonomika v prostředí třídy nejchudších. *Český lid*." 100, 2013, 4: 427–448.

Vašát, Petr. 2014. „Předevčírem, nebo kdy to bylo? Temporalizace třídy nejchudších." *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 50, 2014, 1: 57–82.

Vávra, Martin. 2013. „Jak vnímáme lidi bez domova? Postoje, názory, aktivity veřejnosti." *Fórum sociální politiky* 7, 2013, 5: 13–20.

„SHROMAŽDIŠTĚ MRAVNĚ ZCHÁTRALÝCH"?

Intimní kontakty mezi návštěvníky veřejných toalet v historické a antropologické perspektivě[1]

Jan Seidl
Filozofická fakulta MU Brno

"A Meeting Place for the Morally Decrepit?" Intimate Contact between Patrons of Public Restrooms in the Historical and Anthropological Perspective

Abstract: ***Since their introduction in the public space of European and American cities, public restrooms have been, irrespective of specific countries and individual historical periods of the 19th and the 20th centuries, a privileged place of anonymous sexual contact between men. Recent scholarship focusing on the everyday history of homosexuality in what is today the Czech Republic has brought abundant evidence of this socio-sexual pattern throughout the 20th century also in cities such as Prague, Brno, or Pilsen. These scholars usually conclude that due to various external factors, including a radical improvement of the situation of LGBTI people in general, this pattern, very vivid until the end of the 1980s, more or less disappeared in the following decades. In this paper, I argue that this is not the case: on the contrary, as proven by various dating applications and on-line LGBT forums, the rather anonymous sexual intimateness with other men at public bathrooms is still of a very strong attraction for many men today. In trying to understand the reasons why this is so, I proceed to analyse the meanings that actors themselves were or are ascribing to this pattern in the interwar period, in the Communist period, and today (using archival, oral history, and internet sources, respectively). My conclusion is that today, this pattern may serve to***

[1] Text článku vychází z autorovy přednášky pronesené na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy 16. února 2015 v rámci prvního ročníku Měsíce queer historie v ČR, který pořádaly spolky Společnost pro queer paměť, FEM a Charlie. Téma přednášky vzešlo z námětu posledně jmenovaného spolku, který sdružuje LGBT studenty Univerzity Karlovy.

a certain degree as an extension of on-line dating, introducing an element of randomness to what may be perceived as a too predictable way of making contacts. Due to this, paradoxically, the internet has saved this very ancient socio-sexual pattern of homosexual subcultures from extinction.

Keywords: ***public bathrooms; sex between men; actors' perspective; reshaping of an archaic pattern***

S prosazováním principů moderní hygieny v uspořádání městského prostoru se v 19. století začaly ve velkých evropských a severoamerických městech rozšiřovat sítě veřejných toalet. A patrně již od počátku byla tato zařízení kromě své primární funkce využívána také k různým typům sexuálního kontaktu mezi muži. Tato skutečnost je ke konci 19. století bohatě doložena například pro Paříž (Révenin 2005), New York (Chauncey 1994) či Petrohrad (Healey 2001) a na samotném počátku 20. století již také pro Prahu (Seidl a kol. 2012). Překvapivým zjištěním může být, že toto využití veřejných toalet ve velkoměstském prostoru nikterak nevymizelo ani dnes, ke konci desátých let 21. století. Jak ukážu níže v této studii, lze naopak říci, že tato sociálně-sexuální praxe v současnosti zažívá značný rozmach.

Zatímco samotné sexuální akty, k nimž dochází mezi mužskými návštěvníky veřejných toalet, se jeví jako atemporální, sociální kontext, ve kterém probíhají, se průběhem času – od konce 19. století do dneška – radikálně proměnil. Jde tedy o mimořádně zajímavý kulturní vzorec, který přímo vybízí k antropologické a historickoantropologické analýze. V tomto článku se budu zabývat především tím, jaké významy s tímto chováním jeho aktéři v jednotlivých obdobích spojovali a spojují, a budu hledat odpověď na otázku, proč je tato praxe i přes naprostou změnu vnějších podmínek tak odolná.

Studii rozčlením chronologicky do tří období podle typů pramenů, z nichž lze dotčenou realitu poznávat. Pro období první poloviny 20. století půjde především o archivní prameny z provenience bezpečnostních orgánů, které se touto sociálně-sexuální praxí zabývaly v rámci svého úkolu potírat homosexuální mravnostní delikty. Pro období druhé poloviny 20. století budu čerpat převážně z orálněhistorických pramenů vzniklých po roce 2000 v rámci několika projektů mapování dějin homosexuální situace v českých zemích. Pro období současné pak budu pracovat s příspěvky z různých tematicky zaměřených internetových diskusních fór či seznamovacích webů, které lze považovat za krátké

ego-dokumenty s minimální mírou autocenzury, a tedy za velmi příhodné prameny antropologického poznání. Především druhý a třetí typ pramenů umožňuje privilegovat emickou perspektivu, což bude obecně mou snahou.

A konečně, v zájmu ozřejmění vypovídací hodnoty tohoto textu z pohledu antropologie je třeba, abych se vyjádřil ke své poziciovanosti vůči studovanému tématu. Třebaže jsem sám gay, do této sociálně-sexuální praxe jsem se nikdy nezapojoval a znám ji pouze z literatury, z doslechu od starších přátel z gay komunity či z orálněhistorických rozhovorů, které jsem vedl. V rámci tohoto výzkumu jsem pro současné období neprováděl zúčastněné pozorování ani rozhovory s aktéry, studoval jsem ho pouze na základě písemných ego-dokumentů. I zde jsem tedy postupoval v podstatě metodou spíše historicko- než kulturněantropologickou, kterou – kdyby existovaly obdobné ego-dokumenty i pro starší období – by bylo možno aplikovat i na minulost. Pro starší období však takovéto prameny neexistují – samotná jejich existence a povaha je úzce provázána s technickými možnostmi dneška. A to je také důvod, proč mám za to, že výzkum na nich založený může o dnešku poskytnout relevantní výpověď.

Stav dosavadního bádání

V české historické či sociologické literatuře je téma intimních kontaktů mezi návštěvníky veřejných toalet zpracováno dobře především pro období komunistického režimu a let bezprostředně následujících, nepoznamenaných ještě rozšířením internetu. Kateřina Nedbálková realizovala na přelomu století etnografický výzkum gay a lesbické subkultury v Brně. Postupovala především metodou polostrukturovaných rozhovorů s aktéry, avšak speciálně k tématu homosexuálního provozu na veřejných toaletách měla možnost čerpat i ze zcela unikátního pramene – deníku zaměstnankyně toalet, která si dlouhodobě zaznamenávala svá pozorování těchto intimních kontaktů (Nedbálková 2003). Franz Schindler přibližně v téže době prováděl orálněhistorický výzkum zaměřený na každodenní život českých homosexuálních mužů za socialismu, v němž má téma veřejných záchodků rovněž důležité místo (Schindler 2013).

Oba autoři ozřejmují hlavní rysy stejnopohlavní sexuální praxe mezi muži na veřejných záchodcích, jakož i důvody, pro které někteří muži vyhledávali sexuální kontakty s jinými muži právě zde. Dejme slovo nejprve Schindlerovi:

> Na celém světě patřily přitom mezi vyhledávaná místa veřejné záchody a lázně. Proč právě ty? Za prvé jsou to místa, kde se na základě pohlavního rozdělení schází

> uzavřená mužská společnost. Za druhé jsou tamní návštěvy nepodezřelé, protože tam chodí přece i heterosexuální muži. Za třetí byla tato místa uvnitř budov bez oken, tj. mimo dohled. Za čtvrté mohou obě místa, ale hlavně lázně disponovat určitou erotickou atmosférou a za páté poskytují možnost se ve větší anonymitě podívat na nahá mužská těla nebo v případě záchodu na obnažené penisy (Schindler 2013: 314).

Dále Schindler shrnuje hlavní výhody veřejných toalet z pohledu homosexuálních mužů, kteří chtěli v heteronormativním socialistickém Československu najít někoho, kdo by jejich tužbu sdílel: „1. hustota sítě, 2. nenápadnost návštěvy, 3. možnost pozorování zdálky, 4. bezplatnost, 5. nepřetržitý provoz, 6. možnost uspokojení na místě, 7. rychlé vykonání a 8. rozšířenost v mnoha městech" (Schindler 2013: 347).

Kateřina Nedbálková pak upozorňuje na následující charakteristiky sexuální praxe na veřejných toaletách. Jde o anonymní sex bez jakýchkoli dalších závazků.[2] Setkání nejsou přesně časově naplánovaná, muži se na místě často zdržují tak dlouho, dokud nepřijde někdo vhodný,[3] anebo přicházejí stejný den několikrát po sobě.[4] To, že muži přicházejí uskutečnit pohlavní styk, však plánované bývá – lze to dovodit ze skutečnosti, že zaměstnankyně při úklidu nacházejí kondomy. Styky jsou většinou neplacené. Často jde o skryté homosexuály, kteří by prozrazením své orientace výrazně tratili. Tím, že nejde svým primárním účelem o instituci gay subkultury, je nutno zde stále řešit vztah k náhodným nehomosexuálním návštěvníkům, kteří zde žádný pohlavní kontakt nehledají (Nedbálková 2003: 75–77). Toto téma pak autorka uzavírá slovy:

> To, že se homosexuální muži začali na těchto místech scházet a že se zde scházejí i po takřka patnácti letech fungování oficiálních gay institucí a organizací, svědčí o tom, že tato instituce sama o sobě naplňuje přání a potřeby, které vznikem oficiálních podniků a míst nezanikly. Veřejné toalety představují jakousi prainstituci gay

[2] Schindler však uvádí, že někteří z jeho narátorů se na veřejných toaletách seznámili se svými pozdějšími dlouholetými partnery (Schindler 2003: 355).

[3] Z deníku zaměstnankyně toalet (Nedbálková ji označuje fiktivním jménem jako „paní Miladu"): „… v 16.20 jsem šla vytřít chodbu – (odpoledne pršelo) a zeptala jsem se ho, co zde tu hodinu a 20 minut dělá, jestli mi to může říct, neodpověděl a zůstal zde dál. Za tu hodinu zde byl jediný pán a ten hned odešel" (Nedbálková 2003: 76).

[4] Slovy paní Milady: „Třeba někdo přijde, a když nenajde komplica, tak za 20 sekund vystřelí ven, ale musí zaplatit korunu" (Nedbálková 2003: 76).

> komunity, neboť je to instituce skrytá a utajovaná. Probíhají zde aktivity, za které se participanti jakoby museli před ostatními stydět. Stigmatizující aspekt těchto aktivit, které jsou negativně vnímány i zevnitř gay komunity, reprezentuje totalitní minulost, kdy homosexualita byla důvodem ke studu a utajování, kdy byly homosexuální aktivity vykázány do podzemního vyloučení, redukujíc tak příznačně homosexualitu na performaci sexuálního aktu (Nedbálková 2003: 77–78).

K starším obdobím pro české prostředí zpracování sociálních dějin veřejných toalet zatím chybí (příspěvkem v tomto směru chce být tento článek). Pokud však jde o Prahu, existuje již recentní přínosná studie jejich stavebního, technického a správního vývoje (Jásek 2013), která také obsahuje velmi reprezentativní přehled zaniklých i stávajících zařízení tohoto typu v hlavním městě.

V zahraniční literatuře pojednání tématu mužských stejnopohlavních kontaktů na veřejných toaletách v různých obdobích od konce 19. do poloviny 20. století nejsou vzácností – nejčastěji se objevují v rámci širšího monografického zpracování každodenních dějin homosexuality některého města nebo země. Francouzský historik Régis Revenin tak například ve své studii o mužské homosexualitě a prostituci v Paříži mezi počátkem prusko-francouzské a koncem první světové války uvádí, že již v šedesátých letech 19. století se pařížská policie zabývala problémem otvorů ve stěnách mezi kabinkami toalet, které zde návštěvníci vytvářeli za účelem felace,[5] a jejich opětovným zaslepováním (toalety u mostu Svornosti). Statistickým výzkumem evidenčních pomůcek mravnostní policie z let 1870–1918 dále zjistil, že v sedmdesátých letech 19. století se 13 % všech zatčení pro homosexualitu událo na pisoáru poblíž Burzy, jehož popularitu mezi homosexuály vysvětluje tím, že šlo o čtvrť obchodníků, která se s přicházejícím večerem vylidňovala, a navíc situovanou v centru města. V roce 1840 se v Paříži nacházelo přibližně 500 veřejných toalet, v roce 1893 přes 3 500 a v roce 1904 téměř 4 000 (Revenin 2005: 36–40).

Kanadský historik Dan Healey, autor průkopnických prací o dějinách homosexuality a homofobie v Rusku, konstatuje, že homosexuální sociabilitu na konci 19. století lze z dostupných pramenů rekonstruovat mnohem lépe v případě Petrohradu než Moskvy. V bývalém hlavním městě Ruska se od osmdesátých let 19. století do dvacátých let 20. století nacházelo nejvýznamnější homosexuální korzo v úseku Něvského prospektu mezi Znamenským náměstím (dnes Povstání) a Aničkovovým mostem. Na obou těchto krajních bodech se

[5] Dnes známo pod anglickým označením *glory hole*.

nacházely veřejné toalety užívané muži k navazování intimních kontaktů (Healey 2001: 30–31). Význam veřejných toalet jako míst homosexuálního provozu značně vzrostl po říjnové revoluci v roce 1917, kdy téměř zmizel komodifikovaný soukromý prostor – hotelové pokoje byly nyní rezervovány pouze pro přespolní hosty a v lázeňských zařízeních znatelně zesílil dozor (ibid.: 35–36).

Pro situaci v New Yorku je pak k dispozici zásadní objevná monografie George Chaunceyho z roku 1994, která rekonstruuje vytváření komplexního velkoměstského světa mužské homosexuality v letech 1890 až 1940. Ve věci veřejných toalet se Chauncey vedle jejich různých druhů a umístění (největší homosexuální provoz byl například ve dvacátých letech 20. století na toaletách ve stanici metra Times Square) zabývá různými typy motivací a významů, které si s touto sociálně-sexuální praxí její aktéři spojovali. Zatímco někteří muži z nejchudších vrstev sem docházeli proto, že si nemohli dovolit za soukromí se sexuálními partnery platit, jiní, kteří sice cítili homosexuálně, ale zároveň měli silně interiorizováno homofobní nastavení společnosti, nacházeli ve veřejných toaletách v zásadě odpudivé prostředí, které však právě svou odpudivostí vítaně bránilo tomu, aby se se svou vášní příliš pozitivně emočně identifikovali, a dovolovalo jim krátké homosexuální vybití izolovat od zbytku jejich existence. Dalšími pak byli např. heterosexuálové, pro které neměla občasná masturbace cestou z práce na toaletách v metru vůbec žádné citové nebo identitární implikace, a ještě jiní byli otevření homosexuálové, kteří na veřejných toaletách oceňovali právě široké typologické spektrum jiných mužů, s nimiž se zde mohli setkat (Chauncey 1994: 195–201).

Období poznatelné prostřednictvím pramenů vzniklých v kontextu perzekuce

První polovina 20. století je v českých zemích dobou poměrně intenzivního diskursu veřejné moci o homosexualitě a homosexuálních lidech, způsobeného tou skutečností, že pohlavní styk mezi osobami téhož pohlaví byl v té době trestný a také reálně stíhaný a trestaný (Seidl a kol. 2012). V archivech se tak dochovala řada spisů z trestních řízení proti homosexuálně se chovajícím jednotlivcům či skupinám, které pravidelně obsahují výslechové protokoly, v nichž se mísí údaje, které o sobě, svém chování a svém cítění sami vyšetřovaní vypověděli, s implicitními či explicitními hodnotícími soudy orgánů jak policejních, tak soudních.

Bylo by nesmírně zajímavé zpracovat tyto textové artefakty historickoantropologicky, tedy pojmout je po „ginzburgovsku“ (Ginzburg 2005) jako svébytné

druhy „terénních poznámek“ někoho, kdo se zajímá o kategorie uvažování někoho jiného, a pokusit se rozlišit, co z konečného písemně zaznamenaného textu výpovědi lze přičíst skutečně vyslýchanému, a co vyšetřovateli, potažmo zapisovateli. Pokud je mi známo, takový pokus zatím podniknut nebyl. Dosavadní využití těchto pramenů se tak omezuje převážně na poznání některých strukturálních vzorců chování v homosexuálních subkulturách větších měst, jako je Praha (Seidl a kol. 2014), Plzeň (Nozar 2013) či Brno (srov. mé historicko-vlastivědné vycházky), a jejich sociální geografie.

V kontextu policejního vyšetřování vznikl také nejstarší zatím dohledaný doklad o tomto typu sociability v Praze. V roce 1902 zdejší policejní ředitelství vyšetřovalo vraždu homosexuálního muže a po pachatelích pátralo mimo jiné právě v prostředí pražské homosexuální subkultury (Seidl a kol. 2014: 14–15, 18–19, 56–57, 227–228). Při hledání stop po vrahovi policie bohatě využívala také tisk a nechala proto zveřejnit některé informace z jejího života. Komisař Protivenský řekl do novin, že „pražští urningové mají své korso na josefském náměstí“ (dnes náměstí Republiky), a noviny informovaly, že poblíže zdejšího pisoáru „bývá shromaždiště různých mravně zchátralých osob, které se oddávají za mrzký peníz vášním perversním“ (ibid.: 14).

Ne všichni se však těmto vášním oddávali za úplatu nebo za ně museli platit. Provázanost toalet s veřejným prostorem a jejich snadná přístupnost způsobovala, že pro řadu lidí šlo v podstatě o vstupní bránu do homosexuální subkultury, kde si mohli případně ujasnit své touhy. Byl to i případ muže narozeného v roce 1900, který v roce 1943 jako obviněný v tak zvané Riegrově aféře (Seidl 2013) už jako jednoznačně homosexuálně orientovaný muž při policejním výslechu vypověděl:

> Když mně bylo 14 let, jel jsem do Prahy, kde jsem se učil řemeslu krejčovskému. V té době, když jsem chodil odváděti práci, zastavil jsem se na různých veřejných záchodcích, kde stáli obyčejně neznámí muži, kteří se mi na můj pohlavní úd dívali, někdy ke mně přistoupili, vzali mi můj pohlavní úd do ruky, který mi třeli a někdy zase mne žádali, abych já jim jejich pohlavní údy třel. Sám pak jsem se pohlavně ukájel ponejvíce doma, a to tím způsobem, že jsem si svůj pohlavní úd třel až do výronu semene.[6]

[6] Státní oblastní archiv Praha, KST Praha, karton 47, Tk XVIII 5319/43, fol. 50.

Po první světové válce již byly veřejné toalety v Praze součástí rozvité homosexuální infrastruktury naroubované na veřejný prostor, kam vedle nich spadala další typická místa jako lázně či (po setmění) parky, v homosexuálním sociolektu „holandy." Dvacátá léta jsou zároveň obdobím, kdy pražská městská samospráva věnovala veřejným toaletám zvýšenou pozornost, bylo jich postaveno mnoho nových a mnoho již existujících rekonstruováno (Jásek 2013: 37nn.), a v řadě případů šlo tedy alespoň po nějakou dobu o místa s puncem novosti.

Také z pramenů z této doby vysvítá, že u některých návštěvníků těchto míst, kteří sem docházeli za sexuální aktivitou, byl prvořadý zištný motiv. V roce 1924 tiskem proběhla zpráva o dílčím zakročení policie proti obávanému prostitutovi (protože zároveň úpornému vyděrači homosexuálů) Antonínu Nižňanskému, známému v pražské homosexuální subkultuře pod přezdívku „Tonda Tričko" (Seidl a kol. 2014: 261–263). Nato se policii ozvalo několik anonymů, kteří ji chtěli podpořit v dalších krocích. Jeden z nich sdělil mimo jiné tyto údaje: „Tonda chodíval také do divadla k stání, kde se tlačil na mužské a pak z nich vydíral. Tonda živí se tím způsobem kolik let, ještě chodil do obecné školy, nosil prý knížky pod paží a stál na záchodě na Václavském náměstí a prodával se, což by vlastně nebylo nic divného, neboť takových je tu sta – ovšem ve věku 16–26 let, kteří se tím živí."[7] O míře, v níž homosexuální muži vnímali vyděračství jako strukturální problém svého života, svědčí to, že dva roky poté Nižňanského jeden jeho bývalý klient, posléze oběť jeho vyděračských útoků, zabil (l.c.).

I nyní se však prostituti a jejich zákazníci na veřejných toaletách pohybovali bok po boku s muži, kteří za sexuální aktivitu nic nežádali ani nedávali. Vedle Václavského náměstí, jehož podzemní toalety byly homosexuály oblíbeny až do svého zrušení v souvislosti s výstavbou metra (Schindler 2013: 295, 347),[8] je již na přelomu dvacátých a třicátých let pramenně doložen homosexuální kvas na toaletách ve Vrchlického sadech před hlavním nádražím. V březnu 1929 se ve 2 hodiny v noci obrátil na pochůzkového policistu neznámý muž s tím, že byl na veřejném záchodku u Bolzanovy ulice (Jásek 2013: 110–112) obtěžován neznámými muži, „kteří mu činili nemístné návrhy." Obvodní inspektor „odebral se do uvedeného záchodku, kdež zastihl několik mužů, které vyzval, aby záchodek opustili."[9] Vedle toho je však již přibližně v téže době doloženo

[7] Národní archiv Praha, PŘP II – VS – 1931–1940, karton 2518, N 826/7, fol. 56–57.

[8] Původní podzemní toalety z roku 1900 byly v roce 1927 v souvislosti s celkovou rekonstrukcí náměstí přebudovány (Jásek 2013: 209).

[9] Národní archiv Praha, PŘP II – VS – 1931–1940, karton 5661, F 271/9, fol. 14.

homosexuální osídlení jiných toalet v tomto parku, které se nacházely před Novým německým divadlem (dnes Státní opera). Jak uvidíme dále, tyto toalety pak hrály podstatnou roli v pražském homosexuálním životě po značnou část 20. století. Šlo o prostý betonový krytý pisoár s plechovou plentou a rudými kachličkami na stěnách, bez dozoru toaletářky, postavený počátkem třicátých let. V roce 1943 další z obviněných v Riegrově aféře vypověděl:

> První pohlavní styk s mužem měl jsem v roce 1933, když mně bylo 25 let. Mohlo to býti někdy na jaře, když jsem na veřejný záchodek, který jest umístěn ve Vrchlického sadě v Praze naproti německému divadlu, kam jsem se šel vymočiti. Pojednou ke mně přistoupil starší neznámý muž, který se předtím na mne díval, vzal mi můj pohlavní úd do ruky, který mně třel tak dlouho, až u mě došlo k výronu semene. Já jsem neznámému muži s jeho pohlavním údem nedělal ničeho. Za tento akt mně neznámý ničeho nedal. Takovýmto způsobem jsem se s neznámými muži pohlavně ukájel občas až do roku 1940.[10]

Citované dva úryvky z výslechových protokolů sepsaných v rámci vyšetřování Riegrovy aféry ilustrují typickou strukturu těchto výslechů, kdy vyšetřovaní byli donuceni podat v podstatě celou svou citovou a sexuální autobiografii od počátků po současnost. Tímto způsobem by bylo možno uvádět z obdobných pramenů vzniklých z činnosti bezpečnostních složek další jednotlivá místa po Praze, která takto fungovala. U jednotlivých aktérů šlo buďto o nezištnou, anebo v nějaké formě výdělečnou či placenou sexuální směnu. Důležitý zde však byl prvek veřejnosti, kanoničnosti a mnohosti těchto míst na relativně malé ploše centra města, která tak vytvářela jakousi síť exponovaných pólů homosexuální sociability. Neméně důležitý však byl také princip náhodnosti – dopředu nikdo nevěděl, na koho konkrétního kde zrovna narazí. Na těchto principech byl celý tento provoz postaven (nejen ovšem na veřejných toaletách, ale i na dalších druzích holand) a ty mu také dodávaly v očích aktérů atraktivitu a smysl.

V očích homosexuálního společenství nebyl tento způsob navazování kontaktů ani v této době, kdy byl po překonání jistého úvodního ostychu patrně nejsnadnější ze všech, které se nabízely, přijímán vždy s pochopením. V roce 1934 tak časopis usilující o emancipaci homosexuality *Nový hlas* kritizoval ty své odběratele, kteří ukončili předplatné, což většinou odůvodňovali obavou, aby jim nevznikla ostuda „před veřejností, u níž jsou však již většinou dostatečně

[10] Státní oblastní archiv Praha, KST Praha, karton 262, TK VI 1770/43, fol. 91.

kompromitováni svým nezřízeným životem a lítáním ‚za láskou' po palácích, pasážích a záchodech" (Vávra 1934: 21).

Poněkud jiný obraz však vyvstává v Plzni, menším městě, kde takovýchto kanonických míst nebyly desítky, ba právě naopak – zdá se, že jich bylo pouze několik málo. Historik Lukáš Nozar, který se zdejší prvorepublikovou homosexuální infrastrukturou zabývá ve své studii z roku 2013, uvádí, že v Plzni se ve třicátých letech homosexuálové scházeli jednak v hostinci U Pešků na Petákově (dnes Masarykově) náměstí a jednak na veřejných toaletách v nedaleké v Bavorské ulici (dnes ulice U Trati): „Klatovská třída spojující obě místa zde mostem překračuje železnici a byla tedy jakousi ‚teplou promenádou'" (Nozar 2013: 116). V Plzni, kde byla homosexuální subkultura menší a vzájemná známost mezi jejími příslušníky tedy patrně větší než v Praze, se tak princip sítě exponovaných pólů nevyvinul. Místo oscilace mezi jednotlivými toaletami a vzrušeným očekáváním, kdo nový či neznámý tam v danou konkrétní dobu bude, se zde setkáváme naopak s tím, že toalety v Bavorské ulici fungovaly také jako jakési komunitní centrum těch, kdo se již znají. Jak k tomu v roce 1932 uvedl jeden z vyslýchaných v rámci vyšetřování plzeňské homosexuální aféry: „Měli jsme schůzky v Bavorské ulici poblíže tohoto záchodku, kde se scházelo vždy více kamarádů a kde se ujednávalo, kam se půjde" (l.c.).

Pokud jde o přístup policie v meziválečném a válečném období, je zcela zřejmé, že o tomto provozu v jednotlivých městech věděla, a protože zjevně nebylo v jejích možnostech zcela mu zabránit (veřejné toalety nebylo možno uzavřít, protože objektivně plnily zároveň i svou primární funkci, pro chod města důležitou), spokojila se s povšechným monitorováním situace a s postihy pouze v případě mimořádných excesů. V roce 1941 tak o třech obviněných prostitutech-zlodějích uvádí: „Všichni tři obvinění jsou zde známí tím, že obchází soustavně veřejné záchody a odlehlá místa, kde vyhledávají své oběti, s nimiž potom buď provádějí nedovolené styky, nebo k nedovoleným stykům je svádí, přičemž pravidelně své oběti okrádají. Jelikož pak ve většině případů přijdou do styku s osobami téhož druhu, jako jsou sami, nečiní tyto vždy trestní oznámení."[11] Z období nacistické okupace jsou však doloženy také aktivní policejní razie na veřejných toaletách a to, že přitom policie využívala již zadržené prostituty-vyděrače k označování a usvědčování přítomných mužů, které poté rovněž zatýkala.[12]

[11] Státní oblastní archiv Praha, KST Praha, Tk XVIII 1368/41, Policejní ředitelství v Praze státnímu zastupitelství v Praze dne 7. 2. 1941, fol. 2.

[12] Srov. ibid., KST Praha, karton 47, Tk XVIII 5319/43.

Období poznatelné prostřednictvím orální historie

Za posledních přibližně dvacet let proběhlo v České republice několik orálněhistorických výzkumných projektů, zaměřených na zachycení vzpomínek LGBT seniorů a seniorek na homosexuální situaci v minulosti. Jde především o projekty Franze Schindlera z let 2003–04 (Schindler 2013), Věry Sokolové z let 2008–11 (Sokolová 2012, 2015), dále o dlouhodobý projekt Společnosti pro queer paměť (dále SPQP), která pořizuje životopisné rozhovory od roku 2014, a také o studentské projekty provedené v souvislosti s kvalifikačními pracemi: Radka Miřáckého (Miřácký 2009), Michala Buchty (Buchta 2013) a Petry Kloidové (Kloidová 2014).

Ve všech těchto projektech patří otázka intimních styků na veřejných toaletách mezi témata, na která se buď výzkumníci narátorů výslovně ptali, nebo o nich narátoři a narátorky sami hovořili. Díky těmto projektům tak máme možnost poznat povahu tohoto sociálního fenoménu v období přibližně od druhé světové války do devadesátých let 20. století, tedy v období, pro které už naopak v současné době nelze vzhledem k archivním lhůtám pracovat s prameny vzniklými z činnosti policie a soudů. Z tohoto poměrně širokého intervalu se pak největší množství zaznamenaných vzpomínek váže k období normalizace. S výjimkou Věry Sokolové, která zaznamenala jedno vyjádření o sexu na veřejných toaletách mezi ženami od lesbické narátorky (Sokolová 2012: 34; 2015: 262), se všichni autoři zabývají touto praxí pouze mezi muži.

Oproti předchozímu období, kdy ve výslechových protokolech vlastní hlas aktérů poněkud ustupuje pod náporem epistemologického násilí, v jehož podmínkách se interakce mezi „narátorem“ a „výzkumníkem“ (tj. vyšetřovaným a vyšetřujícím) odehrávala, u těchto orálněhistorických pramenů již můžeme očekávat, že hlas narátora bude právě tím, co je v rozhovoru privilegováno, a že cílem rozhovorů je umožnit pochopení narátorových prožitků a vidění světa.

Franz Schindler, který věnuje tomuto fenoménu v období komunistického režimu nejsoustavnější pozornost,[13] konstatuje, že „pro většinu respondentů[14] byly záchody první seznamovací možností, kterou poznali, a všichni ji podle vlastních slov objevili jakoby náhodou sami. Jakmile tam ale uzavřeli první přátelství, dozvěděli se přes osobní kontakty o dalších existujících místech“

[13] Součástí jeho studie je také podrobná topografie pražských veřejných toalet užívaných v období komunistického režimu jako holandy a výklad o jménech, které měly v sociolektu homosexuální subkultury (Schindler 2013: 352–359).

[14] Schindlerův výzkumný projekt zahrnuje rozhovory s 21 narátory.

(Schindler 2013: 315). Dále uvádí, že při hodnocení homosexuální záchodové sociability z morálního hlediska vyvstává mezi narátory dělicí čára: „Silně odmítavý postoj se vyskytuje u těch, kterým se během života nepovedlo vytvořit dlouhodobé partnerství nebo kteří si nevybudovali homosexuální zázemí, zatímco u těch, kteří byli v jednom nebo několika dlouhodobých vztazích nebo kteří měli fungující homosexuální zázemí, najdeme i neutrální či i pozitivní hodnocení. Pro ně představovaly veřejné záchody spíš příležitost k zpestření sexuálního života" (ibid.: 345–346), přičemž však názory spíše negativní převládaly.

K obdobným zjištěním docházejí i ostatní autoři. Veřejné toalety tedy stejně jako v meziválečné době i za komunistického režimu v mnoha individuálních případech posloužily jako iniciační moment, jako brána do homosexuálního světa (Miřácký 2009: 84; Buchta 2013: 49; Kloidová 2014: 53, 67). Také v těchto pracích je dokumentováno často negativní hodnocení, se kterým narátoři své vzpomínky na sexuální aktivitu na veřejných toaletách spojují (Miřácký 2009: 51, 58; Kloidová 2014: 67). Jeden ze Schindlerových narátorů vysvětlil svou nechuť k tomuto typu seznamování pocitem nečistoty, který na toaletách cítil, a svou strategii popsal následovně:

> Záchodky? No tak, to mě nikdy jako nelákalo. Seznamování na záchodcích jsem jako neprovozoval. To mi neto. Na nádražích jo. Ale to bylo tak, že jsem prostě, ne že bych chodil na ty záchodky, ale byl jsem jenom venku, že jo. A dyž někdo opakovaně prostě šel dovnitř a zase ven a zase dovnitř, tak mně bylo jasný, že prostě, že dotyčný je gay, tak jsem si ho vodchytil, v uvozovkách, venku, ale nešel jsem za nim dovnitř (Schindler 2013: 349).

Jiní narátoři uvádějí, že sice sexuální partnery vyhledávali přímo na toaletách, avšak po navázání kontaktu s nimi odcházeli k samotnému pohlavnímu styku jinam. Slovy jednoho z narátorů Michala Buchty, „Se potom vyšlo třeba ven, šlo se na kávu, skamarádili jsme se. A pak už jsme lupali někde doma" (Buchta 2013: 85). Jeden z narátorů, kteří poskytli rozhovor SPQP, vzpomíná, že z podzemních toalet na Malém náměstí v Praze (v homosexuálním sociolektu známých pod označením U Rotta), kde „se nevodehrávalo nic, protože tam to bylo dost rušný", se po navázání kontaktu často chodilo na klidné toalety do nedaleké budovy magistrátu na křižovatce Platnéřské a Kaprovy ulice.[15]

[15] SPQP, podsbírka orální historie, přepis M-001-100.

Specifické vlastnosti jednotlivých veřejných toalet pak mohly podmiňovat také další kódy chování. Michal Buchta tak zaznamenal, že na způsob seznamování a intimních kontaktů na toaletách na brněnském hlavním nádraží[16] mělo vliv jejich prostorové uspořádání:

> Jejich architektonické řešení, kdy se pokladna spolu s pisoáry nacházela v horní části, kdežto kabinky o patro níž v dolní části budovy, nabízelo homosexuálním mužům vítanou příležitost pro soukromí. Toto prostorové rozčlenění dalo za vznik zvláštní kultuře chování, během které docházelo v horní části u pisoáru nejprve k navázání očního kontaktu a prvotnímu seznámení, přičemž samotný sexuální akt probíhal až v dolní části v kabinkách mimo dozor obsluhujícího personálu (Buchta 2013: 34).

Na otázku, jak probíhal prvotní kontakt na veřejných toaletách, odpovídá jiný narátor (z projektu SPQP) takto: „No, když to bylo v... třeba u toho Mánesova... v tom pilíři Mánesova mostu, tak když tam někdo jako stál, napřed se kryl kabátem nebo aktovkou, že onanuje, a ten kerej hledal a teda chtěl někoho, tak se letmo dotknul, stehna, no a když se ten dotyčnej nechal, to... tak posunoval rukou k touženému cíli."[17] Radek Miřácký uvádí, že „gayové se mezi sebou poznávali, většinou podle toho, že u pisoárů nemočili. ‚*Viděl jsem tam postávat ty, a to už jsi poznal, kdo chce a kdo*...' Dalo se to také poznat podle toho, že se tam vzájemně oslovovali neznámí muži, což není obvyklé ani dnes, dokonce o tom prý kolovaly vtipy. ‚*Tenkrát si z toho taky dělali blázny, že ty chlapi se ptaj jeden druhýho: ‚Prosím vás, nevíte kolik je hodin?'*'" (Miřácký 2009: 65). Jiný z jeho narátorů však naopak jako kód chování na toaletách pociťoval to, že se zde nemluvilo a nezdravilo se zde.

Mezi další údaje, které narátoři v jednotlivých výzkumných projektech zdůrazňují, může patřit to, že intimní kontakty mezi muži na veřejných toaletách byly v období komunistického režimu v zásadě bezplatné (Buchta 2013: 36; zde jde tedy o významný rozdíl oproti období meziválečnému) nebo že mezi muži

[16] Tyto toalety měly v období normalizace v brněnské homosexuální subkultuře dominantní postavení a v jejím sociolektu byly známy pod označením „Seřadiště" či „Základna" (Buchta 2013; Nedbálková 2003; oba autoři zároveň uvádějí ještě další brněnské veřejné toalety užívané ve studovaném období jako holandy). K období čtyřicátých let se pak váže vzpomínka heterosexuálního pozorovatele brněnského života a zdejších „figurek" a „lidiček", který jako „štaci brněnských bukálů" označuje kiosek kruhového půdorysu na náměstí Svobody, tzv. „Hříbek", a konkrétně veřejné toalety v jeho suterénu (Staněk 2003).

[17] SPQP, podsbírka orální historie, přepis M-001-100.

hledajícími zde intimní kontakt panovala široká sociální stratifikace: „Chodila tam i ta spodina, tak i ti úplně nejfajnovější páni po těch záchodech. Tam člověk mohl potkat i doktory“ (ibid.: 34). Několik narátorů uvádí, že na toaletách bylo lze narazit i na heterosexuály – což ovšem nikdy nezmiňují v té souvislosti, že by tato okolnost vyžadovala větší zdrženlivost, aby nebyl obtěžován někdo, kdo o sexuální kontakt nemá zájem. Heterosexuálové na toaletách jsou naopak vždy zmiňováni pouze v té souvislosti, že také oni se zde nechávali od homosexuálních mužů uspokojit, a někteří narátoři je proto označují za „heteráky v uvozovkách“ (Kloidová 2014: 67; Miřácký 2009: 47, 58, 65).

Pokud jde dále o vyjednávání situace s „externími“ elementy, narátoři zmiňují dvě mocenské instance – toaletářky a policisty. Některé toalety byly bez dozoru toaletářek (Miřácký 2009: 84), některé však s dozorem – a zde velmi záleželo na povaze dotčené osoby, která, chtěla-li (srov. výše přístup paní Milady z Brna), mohla intimní kontakty mezi návštěvníky veřejných toalet znepříjemnit. Franz Schindler však zaznamenal i vzpomínky na to, že některé toaletářky byly ochotny toto užití toalet umožňovat, či dokonce aktivně usnadňovat (Schindler 2012: 350, 383). Někteří narátoři zmiňují také kontroly veřejných toalet Veřejnou bezpečností, která si zapisovala osobní údaje mužů, jež zde nalezla (Miřácký 2009: 65). V kontextu výše uvedeného poznatku o tom, jak mohou narátoři kontextualizovat heterosexualitu jiných mužů přítomných na toaletách, pak nepřekvapí tato vzpomínka na policejní kontrolu:

> Setkal jsem se jednou, u Mánesova, u Jiráskova mostu u nábřežní zdi byl záchodek, takovej dlouhej, říkalo se tomu Dlouhá nudle, a tam jsem jednou byl a seznámil jsem se tam s jedním mužem a vono to mělo vokýnka na ty schody od nábřeží nahoru. A orálně jsem ho uspokojoval, pak sem se postavil a kouknul jsem se z toho okýnka a tam jsem viděl dva esenbáky, jak koukaj tam a vzápětí přišli esenbáci na ten záchodek: „Tak pánové, připravte si občanské průkazy,“ ale to bylo spíš, jestli jsou lidi zaměstnaný, než... no a ten jeden řikal: „No, my sme viděli, jak ste se uspokojovali, co kdybyste uspokojili takhle esenbáka.“ Jsem řikal: „No když bude esenbák svolnej, proč ne.“ No, esenbák svolnej byl, tak jsem ho vykouřil, a von potom zavolal kolegu a řiká: „Hele, poď, je to dobrý, von tě vykouří taky.“[18]

Vedle této funkce platformy k navázání bezprostředního kontaktu s někým neznámým plnily veřejné toalety v homosexuální subkultuře ještě dvě

[18] SPQP, podsbírka orální historie, přepis M-001-100.

funkce – jednak tím, že šlo o místa vysoce kanonická, bývaly zdejší stěny a dveře pokryty inzeráty, v nichž opět muž hledal muže, nikoli však už přímým kontaktem (Miřácký 2009: 69). V situaci, kdy homosexuální inzerce v tisku byla za komunistického režimu často problematická, a měl-li takový inzerát vůbec vyjít, musel svůj pravý účel naznačit pouze mezi řádky (Sokolová 2015: 268–273), znamenaly zdi toalet jedinou platformu s rozumnou mírou pravděpodobnosti zasažení cílové skupiny, kde bylo možno inzerovat otevřeně.[19] Vedle toho však mohly plnit také funkci komunitní (pro meziválečné období zatím doloženou pouze v Plzni, srov. výše), tedy jako místo setkávání přátel, kteří se již znali a jejich vzájemný kontakt nemusel mít sexuální povahu (třeba proto, že společně čekali na kontakt sexuální povahy s někým dalším). Tuto funkci naznačuje svými formulacemi jeden z narátorů, s nimiž hovořil Miřácký: „*‚Vony trefpunkt byly hajzly. V té době. Vyloženě jako záchody, to byly skutečně..‘.* (...) *‚Od těch let šedesátých až ještě leta sedmdesátý, veškerý jako ten společenský styk našich býval jako tady na těch záchodech.‘*“ (Miřácký 2009: 58).

O této komunitní, respektive komunitotvorné funkci svědčí nejlépe okolnosti, za nichž proběhla v sedmdesátých letech v souvislosti s výstavbou metra demolice pisoáru před budovou Smetanova divadla (dnes Státní opera). V argotu homosexuální subkultury se těmto toaletám říkalo z důvodu barvy kachliček, jimiž zde byly obloženy stěny, „Rudý ďábel“ (Schindler 2013: 348, 350, 353, 356, 357). Ze všech orálněhistorických rozhovorů s pamětníky vyplývá, že v období šedesátých a sedmdesátých let šlo o jednoznačně nejfrekventovanější pražskou holandu – veřejnou toaletu. Poté, co byl tento drobný objekt zbourán, se dva jeho bývalí častí návštěvníci vydali na zbořeniště, kde podplatili demoliční četu lahví alkoholu a ta jim dovolila nasbírat si na památku něco rudých kachliček a jejich fragmentů. Širší skupinka homosexuálních mužů, zbavených tak náhle svého oblíbeného útočiště, uspořádala také za několik dní na místě „tryznu“ a zapálila zde svíčky (Seidl a kol. 2014: 77). Z kachliček zachráněných na zbořeništi se postupem času stal v gay komunitě ceněný sběratelský artikl.

Motiv „tryzny“ za Rudého ďábla se objevil také v nástěnném kalendáři na rok 2001 s názvem „Praga nostalgica“, soukromém tisku vydaném dvěma gay seniory „pro pamětníky v limitovaném počtu 10 exemplářů podepsaném autory“, v němž kalendář na jednotlivé měsíce doplňují fotografie bývalých

[19] To, že zde inzeráty zůstávaly i poté, co už jejich autoři odešli, pak zpřítomňovalo jejich poloilegální situaci očím dalších návštěvníků. Jak uvedl v době sametové revoluce v článku o společenském postavení homosexuálů *Informační servis*, tiskový orgán Občanského fóra, „každý jsme jistě četl inzeráty vylepené na telefonních budkách a vyškrábané do omítky veřejných záchodků“ (JJB 1989).

↑ Výřez z pracovní reprodukce obrazu Karla Laštovky s motivem holandy, 1963. Se svolením autora převzato z Interview with Jana Kociánová by Karol Radziszewski, *DIK Fagazine* 9, 2014, s. 57.

↖ WC Rudý ďábel před budovou dnešní Státní opery, stav v roce 1947 (ČTK/Retrofotr).

← Symbolické ztvárnění „panychidy“ za Rudého ďábla v soukromém tisku *Praga nostalgica*, 2000. Archiv SPQP.

pražských holand – veřejných toalet (ve stavu z roku 2000, většinou tedy velmi dezolátním).[20] Rudý ďábel se vedle toho stal inspirací také k plátnu malíře Karla Laštovky (1938–1986), které je dnes v soukromé sbírce Laštovkova pozůstalého partnera. Podle jeho výkladu plátno zobrazuje v rudém labyrintu, který svou konstrukcí připomíná stěny mezi kabinkami toalet, alegorii holandy – a změť mužských postav, které jsou zde zachyceny v různých sexuálních konstelacích, alegorii tamního dění (Radziszewski 2014: 57, 59).

Autoři, kteří podnikli orálněhistorické výzkumy LGBT minulosti, konstatují od jisté doby postupné mizení a vymizení tohoto sociálně-sexuálního fenoménu.

20 Archiv SPQP, fond č. 5.

Začátek jeho konce datují a vysvětlují – v závislosti na tom, jak se k této otázce vyslovili jejich narátoři – různě. Franz Schindler uvádí, že „velká část záchodů zmizela v 70. letech při výstavbě stanic metra a po sametové revoluci kvůli finančním potížím města Prahy. V dnešní době kultura veřejných záchodků v Praze víceméně neexistuje. Asi jediný v tomto smyslu ‚aktivní' záchod se donedávna nacházel na Hlavním nádraží, kde se ale hlavně provozovala prostituce" (Schindler 2013: 347). Zaznamenal také svědectví narátora (pana Karla), který zánik této sociální praxe vnímal jako problém pro svou osobní situaci. Tento narátor byl ženatý a veřejné toalety využíval „zaprvé k sexuálnímu vybití, ale zadruhé také pro inspiraci, aby mohl, jak říká, vykonat ‚svoje sexuální povinnosti' s ženou. Když se veřejné záchody a lázně po sametové revoluci z Prahy čím dále tím více vytrácely, narůstaly Karlovy problémy při souloži s ženou" (ibid.: 302).

Radek Miřácký cituje úvahu jednoho ze svých narátorů, který „přemýšlel o tom, proč se vyprázdnily záchody či další holandy." K tomu podle jeho pozorování došlo na přelomu osmdesátých a devadesátých let, a nelze proto s jistotou říci, zda byly příčinou spíše politické změny, anebo spíše strach z nového nebezpečí, epidemie HIV/AIDS – oba faktory totiž nastaly přibližně ve stejnou dobu. Miřáckého narátor k tomu uvedl: „Ti lidi, co byli takoví promiskuitní... tak už dostali AIDS a umřeli, asi.. Já nevim, prostě některý zmizeli. Najednou zmizeli. Nedovedu si to vysvětlit" (Miřácký 2009: 69). Změněné klima na holandách ke konci osmdesátých let v souvislosti s HIV/AIDS zaznamenal také narátor, jehož rozhovor je ve sbírce SPQP: „No, vono když se to rozkřiklo, tak voni i ty, co chodili na holandy, jako já, tak taky se báli: ‚Seš čistej, seš čistej?'"[21] Zároveň se podle něj v této době začaly objevovat ve žlabech na toaletách použité kondomy.

Také Michal Buchta datuje „rozpad záchodové kultury mezi gayi" (Buchta 2013: 36) do doby krátce po sametové revoluci a nabízí několik možných vysvětlení: jednak se homosexuální komunita začala aktivizovat a politicky angažovat (ibid.: 35), jednak se v této komunitě rozšířila prostituce a jednak byli částečně odhaleni někteří spolupracovníci StB (ibid.: 36). Jeden z jeho narátorů uvádí:

> Od devadesátých let, kdy začali vytvářet takový ty podniky, které z toho bohatly, tak začal tlak jako, že nás začali kontrolovat na těch hajzlech. Do toho devadesátého roku se to víceméně trpělo. Řekněme si taky, že tam určitě byl někdo z tajných, který popisoval, kdo se tam objevil nový. Proto to bylo asi trpěno do devadesátého

[21] SPQP, podsbírka orální historie, přepis M-001-100.

> roku. Poté to začalo odcházet na úbytě a já si to vysvětluju tím, že se vyháněli ze záchodů proto, aby se dostali do podniků jako Kings (Buchta 2013: 85).

Ze všech těchto vyjádření narátorů i historiků, kteří s nimi hovořili, je patrná jistá teleologická perspektiva, v níž jsou intimní kontakty mezi návštěvníky veřejných toalet chápány – ne bez jisté nostalgie, která se objevuje v líčení některých narátorů, a sekundárně i některých badatelů – jako jev, jehož vznik a životnost byla podmíněna strukturálními podmínkami homosexuální existence v minulosti a který proto v současnosti v podstatě již zanikl – a nezanikl-li ještě zcela, pak jeho poslední rezidua, nyní již značně anachronická, vezmou za své vlivem všeobecného vývoje společnosti velmi brzy. Dejme na závěr této kapitoly ještě jednou slovo Franzi Schindlerovi:

> Nelze zastírat, že tyto podmínky byly homosexuálům vnuceny – používali prostor, určený jiným účelům, a proto se ten, kdo šel na záchod kvůli tělesné potřebě, mohl cítit obtěžován. Avšak přitažlivost veřejného místa pro spontánní sex je doložena mimochodem i tím, že na západě záchody jako místo homosexuálního sexu fungují dodnes, i když jsou tam již více než čtyřicet let k dispozici i jiné možnosti pro navazování kontaktů (bary, restaurace, seznamovací inzeráty). V nejnovější době poskytují mobilní telefony s internetovým připojením konkurenční nabídku, kde homosexuálové (ale zřejmě nejen oni) mohou najít ve své blízkosti partnera na spontánní sex. Geosociální sítě jako Grindr tak mohou způsobit zánik této tradiční části kultury homosexuálů (Schindler 2013: 352).

To, zda nástup internetu a všech možností, které poskytuje, zánik této tradiční kultury skutečně způsobil, je předmětem následující, závěrečné kapitoly.

Období poznatelné prostřednictvím spontánních výpovědí aktérů

Když se v druhé polovině devadesátých let v České republice začaly poměrně rychle rozšiřovat možnosti připojení k internetu a znalost jeho používání, mělo to na celou společnost dosti zásadní vliv, a na gay komunitu vliv vpravdě převratný. Za dva mezníky lze v tomto ohledu považovat začátek roku 1996, kdy byla spuštěna první česká webová stránka s LGBT tematikou (Seidl a kol. 2012: 385), a začátek roku 2006, kdy byl spuštěn seznamovací web iboys.cz (Buchta 2013: 48). V desetiletém rozmezí, které tyto dva body dělily, se mladší, střední

i starší generace gayů naučily hledat partnery (životní i sexuální) do značné míry právě prostřednictvím různých seznamovacích serverů, z nichž lze v přediboysové době jmenovat například všeobecné (tj. nikoli pouze LGBT) weby seznamka.cz či nakafe.cz, gay seznamovací web netboys.cz či chatovací weby xchat.cz a xko.cz, aniž by však užívání některé z těchto platforem v gay komunitě převládalo.[22]

Server iboys.cz tuto situaci na poli internetového seznamování mužů, kteří hledají intimitu s muži, zcela překreslil a brzy si vydobyl zcela dominantní postavení.[23] A protože od počátku bylo jedním z hlavních rysů zdejších uživatelských profilů to, že zde lidé mohou jednak zaškrtáním předpřipravených kategorií, avšak zároveň také v libovolných vlastních formulacích napsat, co mají rádi a co hledají, začalo se pozorovateli, který zde byl delší dobu aktivní, jevit, že obliba intimních kontaktů mezi muži na veřejných toaletách nejenže zcela nevymizela, ba naopak, že se mezi uživateli tohoto serveru zvolna rozšiřuje.[24]

V roce 2015, kdy už jsem na serveru iboys.cz přibližně tři roky aktivní nebyl, jsem při přípravě přednášky v rámci Měsíce queer historie provedl na tomto serveru rešerši a jako ilustrativní příklad jsem našel profil uživatele, který si zvolil přezdívku „toiletfun". Dnes je tento profil stále aktivní, třebaže uživatel se na server naposledy přihlásil v prosinci 2017 (Toiletfun 2019). Jde o (podle vlastních údajů) dnes 31letého bisexuálního muže z Prahy[25] a textová část profilu je formulována takto:

[22] Autorovy aktérské vzpomínky.

[23] Po šesti letech existence na něm bylo evidováno přes 70 000 uživatelských profilů (Buchta 2013: 48), po třinácti letech existence pak přes 140 000 (poslední náhled: 27. 4. 2019).

[24] Opět autorova aktérská vzpomínka.

[25] Na tomto místě je třeba zvážit etický aspekt tohoto výzkumu. Může vyvstat otázka, nakolik je přípustné uvádět virtuální identitu jednotlivých aktérů, s jejichž výpověďmi zde pracuji, případně zda lze vůbec přebírat přesné citace z internetu, podle kterých by virtuální identita jejich autorů mohla být snadno odhalena. Riziko by zde spočívalo v tom, že v budoucnu mohou tito aktéři na svých profilech na příslušných serverech, které jejich reálnou identitu v současné době (jaro 2019) neprozrazují, například zveřejnit svou civilní fotografii, čímž by reálná identita odhalena byla. Podle mého názoru, který se opírá o mou aktérskou zkušenost s těmito platformami (viz výše v poznámkách i hlavním textu), je ovšem takovéto riziko mizivé, neboť uživatelé, kteří si nepřejí být identifikovatelní svou reálnou totožností, si to, aby na profilech určených k vyhledávání sexuálních kontaktů nebylo lze jejich skutečnou identitu rozpoznat, pečlivě hlídají (není výjimkou, že týž uživatel má na témže serveru jeden či více takovýchto profilů „erotických" a vedle toho paralelně i jiný profil, kde se prezentuje bez erotických motivů s vlastní tváří). Pro uživatele je jednodušší si vytvořit nový profil než transformovat „erotický" profil na „civilní". Oproti tomuto riziku budoucí možné identifikace aktérů, které považuji za skutečně nepatrné, však stojí silná hodnota transparentnosti vědecké práce, která zahrnuje také požadavek na ověřitelnost pramenů. Z toho důvodu považuji za nutné uvést vždy alespoň rámcovou indikaci toho, kde lze analyzované výpovědi dohledat.

miluju takovyhle akce: http://www.redtube.com/701886[26]

Furt se mě někdo ptá, jak to na těch wc chodí. Tady je to v pár bodech:
– přijdete na wc a stoupnete si k mušli
– děláte, že chčijete a během toho se koukáte kolem sebe
– když někdo stojí také dlouho jako vy, je jasné, proč tam je
– když jsou vzájemný sympatie, ukážete si je navzájem v erekci
– pak už se jen většinou přiblížíte, honíte... a když je to fajn, jdete vše potřebný dodělat do kabinky.
– někdy je třeba na akci počkat (i desítky minut)

jsem vers, ale spíš aktiv. miluju mrdání krásných zadků na wc :) není to ale smysl mýho života. mám svý koníčky, rád cvičím a koukám na filmy (Toiletfun 2019).

Tato spontánní aktérská výpověď a její provázanost s odkazem na „vzorový“ audiovizuální obsah ilustruje několik věcí – v první řadě to, že intimita mezi muži na veřejných toaletách přetrvává jako živoucí sociálně-sexuální praxe dodneška a že samotné sexuální chování, k němuž zde dochází, je v zásadě atemporální. Vedle toho z Toiletfunova textu vysvítá, že pro některé muže jde o zřetelně uvědomělou sexuální zálibu, a to takovou, která se řídí jistými sdílenými kódy chování a vzbuzuje zvědavou pozornost u ostatních, kteří iniciaci do její praxe zatím nezažili. Jako teoretickou – a potenciálně lákavou – možnost ji však uživatelé internetových platforem pro gaye znají.

To je dáno jak tím, že v tomto ohledu existuje poptávka a nabídka na seznamovacích webech pro gaye, tak tím, že audiovizuální reprezentace této praxe funguje jako jedno z řady topoi na gay pornografických webech, a také tím, že jako téma je často přítomna na gay webech diskusních. Zde lze nalézt pozoruhodný materiál na serveru nakluky.cz, kde je v současné době registrováno téměř 65 000 uživatelských profilů.[27] Uživatelé zde mohou založit v sekci „Poradna“ jakékoli nové „téma“, tj. v podstatě napsat jakoukoli otázku či jinou formu výpovědi, na kterou pak ostatní uživatelé mohou reagovat. Sekce „Poradna“ je rozdělena do jedenácti kategorií, z nichž například v kategorii „Masturbace,“ pro naše téma nejpodstatnější,[28] dochází každý měsíc k diskusní aktivitě v několika

[26] Odkaz na přibližně 15minutové video na pornografickém serveru redtube.com, kde je skrytou kamerou zachyceno dění na veřejných toaletách v obchodním centru (bez bližší datace a lokace).

[27] Poslední náhled 28. dubna 2019.

[28] V ostatních deseti kategoriích se diskusní „témata“, která by se nějak vztahovala k intimním kontaktům na veřejných toaletách, vyskytují pouze v kategorii „Orální sex“, kde je sporadicky debatováno na téma *glory holes* (viz výše pozn. č. 5).

desítkách nově založených nebo již starších témat. Podíváme-li se na témata, v nichž bylo v této kategorii diskutováno za první čtyři měsíce roku 2019, shledáme, že jich je 49 a z toho pět se týká společné masturbace na veřejných toaletách.[29] V roce 2018 bylo v této kategorii diskutováno v 84 tématech (v nichž již nebylo pokračováno v roce 2019) a z nich se předmětu této studie týká devět.[30]

Z těchto diskusí je nejvíce příspěvků (84) v tématu „Honění v OC Palladium,“[31] které bylo založeno v roce 2014. Stejně jako v ostatních diskusích na toto téma na tomto serveru se zde střetává perspektiva „insiderů,“ tedy těch uživatelů, kteří se této sociálně-sexuální praxe aktivně účastní, a outsiderů, kteří se sice identifikují jako gayové nebo bisexuálové, ale intimitu s muži na veřejných toaletách nevyhledávají – zde k ní však vyjadřují nějaký postoj. Reakce této druhé skupiny mohou svědčit o znechucení,[32] odsudcích (anonymita, narušení skutečného účelu zařízení),[33] pocitu mravní nadřazenosti[34] i šoku,[35] ale také zvědavosti[36] či o explicitně verbalizované touze se do této praxe iniciovat.[37] Insideři zde pak přispívají výslovnými návrhy na sraz tohoto typu[38] či obhajobou a chválou této sociálně-sexuální praxe, která ukazuje na to, že její adepti na ní oceňují především vzrušení a adrenalin, vyvolané (polo)veřejností sexuálního chování a napětím,

29 Stav ke dni 28. dubna 2019. Veřejných toalet se týkají témata „Honění na wc v plavečáku,“ „Palladium,“ „Wc Aupark Košice,“ „Honění v Palladiu na WC,“ „Honění v OC Palladium.“

30 Jde o témata „Honění na WC Palladium...,“ „Honění v Letňanech,“ „Veřejné záchody,“ „Brno – OC Vaňkovka – honění na wc,“ „Kde se chodí nejvíc masturbovat na wc?,“ „Honeni na wc Atrium Pardubice,“ „Olomouc hlavní nádraží WC,“ „Je normální, že mě vzrušuje masturbace před ostatními na WC?,“ „Veřejné toalety.“

31 https://www.nakluky.cz/poradna/tema/5994-honeni-v-oc-palladium/ (poslední náhled 28. dubna 2019). Diskusní příspěvky citované v následujících poznámkách pod čarou pocházejí z této diskuse; typologicky jim však odpovídají také příspěvky ze všech ostatních diskusí na toto téma na tomto serveru.

32 Např.: „Dejte mi jeden dobrej důvod honit v OC atd vždyť je to nechutný twl lidi vzpamatujte se.“

33 Např.: „Pánové, nechci nikoho odsuzovat, ale honit si někde na záchodcích, to je teda úroveň... Já jsem si byl v Palladiu párkrát opravdu jen odskočit a to jsem netušil, co se to tam taky může dít... Sex je krásný, ale není hezčí někde v posteli, ve sprše nebo v přírodě s někým, ke komu něco cítíte? Nebo je vážně ten anonymní sex tak vzrušující? Divím se... Ale říká se proti gustu žádný dišputát, tak si to užijte jak je libo :-)“

34 Např.: „Lízání p***le neznámýmu člověku na zaflusanejch hajzlech s radostí přenechám tobě, já mám partnera...“

35 Např.: „Já mám teda fakt malou fantazii, ale v životě mě nenapadlo na veřejným wc honit (sebe). Na to je snad nejlepší mít soukromí doma. Jak na to tak koukám, tak se sem už asi nevrátím, protože některý věci je asi fakt lepší nevědět.“

36 Např.: „Zajímavé...nikdy jsem to nezkusil, ale proč ne ...akorád nevím kam se vydat, že by to byla jistota...nechám si poradit.“

37 Např.: „Chtel bych to zkusit pujde nekdo semnou odpovedi do vzkazu diky.“

38 Např.: „My tam jdeme s kamosema dnes v 19:00h, do -2. patra pohonit :)“

které vyplývá z toho, že nikdy není zcela jisté, zda ostatní přítomní toto předporozumění sdílejí – a velmi pozitivními pocity, pakliže se ukáže, že sdílejí.[39] Zajímavostí může být, že jeden z uživatelů (který se deklaruje jako 68letý) zde připomněl Rudého ďábla a jeden další uvedl odkaz na „jednu kapitolu" (Schindler 2013) „v týhle dost zajímavý knize" (Himl – Seidl – Schindler 2013).

Při hledání výpovědí, které by nebyly učiněny v kontextu debaty mezi insidery a outsidery, kde jde o zaujímání stanoviska k této praxi (ano, anebo ne – a proč?), nýbrž které by odrážely již její reálné fungování, jsem v roce 2015 narazil na seznamovací server pervers.cz, který se v tomto ohledu ukázal jako neocenitelný pramen antropologického poznání. Stejně jako ostatní servery citované v této studii funguje na bázi uživatelských profilů. Nejde o server zaměřený primárně na gaye, nýbrž na všechny uživatele, kteří mají v oblibě sexuální praktiky v nějakém ohledu netradiční. Také zde lze vedle přímého soukromého kontaktu mezi jednotlivými uživateli komunikovat v rámci veřejně viditelných diskusí na různě definovaná témata. A také zde – a v míře nesrovnatelně větší než u předchozího serveru – jsou tematizovány intimní kontakty mezi návštěvníky veřejných toalet. Zdá se dokonce, že místnost „Honění a kuřba na WC v Praze" (dále jen HKWCP) je se svými 33 000 příspěvky nejfrekventovanější diskusní místností celého serveru.[40] Nejstarší pochází z 1. ledna 2013, a průměrně zde tedy za celou dobu existence místnosti přibývá přes 14 příspěvků denně (přibližně stejný průměr vychází i za dosud uplynulou část roku 2019).

Pokud bychom spatřovali korelaci mezi četností příspěvků v různě tematicky definovaných diskusích na tomto serveru a intenzitou sociálně-sexuálních praxí, k nimž svými názvy odkazují, vyplývalo by z toho, že ze všech klasických typů homosexuálních holand se provoz dodnes zachoval v nejsilnější míře právě na veřejných toaletách:[41] diskuse odkazující k holandám typu „park" či spíše „křovinatá plocha ve městě",[42] a ještě spíše pak k holandám typu „lázně, bazén,

[39] Např.: „Často se tam zastavím. Fascinuje mě, že chlápci do kterých bych to na první pohled rozhodně netipoval, přijdou k pisoáru, vymočí se a když viděj že se kolem honí, pomalu se jim postaví vocasy a začnou taky. :-) A že to jsou kolikrát klády jak hrom!"

[40] Dne 28. dubna 2019 v 17.00 zde bylo evidováno 33 021 příspěvků. V místnosti „Videokabiny Brno Plotní 27" bylo sice k tomuto časovému bodu 40 398 příspěvků, avšak ty pocházejí toliko od jednoho uživatele (patrně samotného provozovatele dotčeného podniku) – nelze ji tak považovat za autentickou diskusní či kontaktní platformu, ale spíše za platformu reklamní.

[41] Tento závěr by platil jak pro Prahu, tak minimálně také pro Ostravu (diskuse „Ostrava – Karolína" (obchodní centrum v Ostravě): 2280 příspěvků, první z 30. 7. 2013). Stav k 2. 5. 2019.

[42] Např. diskuse „Honění Praha, venku, příroda..": 6475 příspěvků (první 31. 10. 2013), „Gay holanda Praha Letná": 1966 příspěvků (první 17. 4. 2014), „Brno – gay holanda za Tescem": 2609 příspěvků (první 15. 1. 2013), „V přírodě Ostrava": 1896 příspěvků (první 1. 1. 2013). Stavy k 2. 5. 2019.

plovárna“[43] obsahují o jeden až dva řády méně příspěvků než tato dominantní diskuse zaměřená na pražská WC. Zda taková korelace platí, je ovšem velkou otázkou. Stejně tak je možné, že tento typ sociability dnes pouze nejvíce svádí k verbalizaci na diskusním fóru. V obou případech je však důležité ptát se, proč. Již při prvním vhledu do diskuse HKWCP lze navíc říci, že někteří uživatelé ji využívají ani ne tak k verbalizování touhy po intimním styku na toaletách, jako obecně k nalezení sexuálního partnera – tito uživatelé využívají tuto nejfrekventovanější místnost zaměřenou na čistě homosexuální praxi spíše pro její vysokou sledovanost než pro její konkrétní deklarované zaměření.

Totéž lze však říci i o ostatních diskusích citovaných v poznámkách k předchozímu odstavci, a proto se domnívám, že jistá míra korelace zde platí. Otázku by bylo možno formulovat také tak, zda velké množství příspěvků v diskusi HKWCP a jejich autorů, které by umožňovalo usuzovat na reálnou frekventovanost těchto sociálně-sexuálních praxí, není spíše optický klam: zda totiž nepřispívá pod množstvím různých virtuálních identit pouze drobný okruh stále týchž osob a zda není možné, že jejich příspěvky nijak neodkazují k realitě. Ani to se mi však nezdá pravděpodobné – komunikační funkce těchto příspěvků je v převážné většině případů konativní, uživatelé sem něco píší za tím účelem, aby jiné uživatele vybídli či motivovali k nějakému jednání, a to, že se sem přispívá kontinuálně každodenně přes šest let, považuji za indikaci toho, že se uživatelům v praxi daří těchto záměrů prostřednictvím této platformy dosahovat. Považuji za prakticky vyloučené, že by někomu stálo za to udržovat přes šest let nesmírně rozsáhlou fiktivní imitaci početného komunikačního společenství a každodenního reálného dění, které by ve skutečnosti neexistovaly.

Třebaže server pervers.cz nabízí dostatek materiálu k poznání sexuálního života po celé České republice, v následující analýze se zaměřím pouze na Prahu, resp. na diskusi HKWCP. V roce 2015 jsem při přípravě výše uvedené přednášky pro Měsíc queer historie zjistil přibližně dvacet lokalit zmíněných v diskusi za první měsíc a půl roku 2015 opakovaně, kde k intimním kontaktům mezi návštěvníky veřejných toalet dochází. Jednoznačně nejčastěji mezi nimi bylo uváděno OC Palladium, často zmiňované ve dvojici s OD Kotva. Revizní analýza za období měsíce dubna roku 2019 tento inventář téměř beze zbytku potvrzuje a umožnila přidat ještě přibližně deset dalších lokalit. Lze říci, že

[43] Např. diskuse „Praha sauny, páry“: 2477 příspěvků (první 16. 4. 2014), „Bazény Praha“: 1409 příspěvků (první 6. 11. 2013), „Lužánky Brno“ (diskuse zahrnuje příspěvky jak k parku, tak k bazénu a pustině za bazénem): 827 (první 11. 2. 2013), „Sareza Čapkárna + Poruba“ (vodní ráj v Ostravě): 1995 příspěvků (první 16. 11. 2013). Stavy k 2. 5. 2019.

tato sociálně-sexuální praxe žije v podstatě po celém území hlavního města Prahy – a že stejně jako v roce 2015 zcela dominantní postavení zaujímají toalety v suterénu OC Palladium na náměstí Republiky (nyní již bez takového akcentu na OD Kotva), kterému nyní co do frekventovanosti sekundují OC Nový Smíchov a Národní technická knihovna v Dejvicích.

Pokud jde o obsah „diskusních" příspěvků, vyjdu opět ze své analýzy z roku 2015, neboť pakliže v roce 2019 bylo sice lze přidat některé nové lokality, diskursivní vzorce těchto krátkých textů zůstávají v roce 2019 zcela stejné jako v roce 2015. Z některých příspěvků lze poznat dílčí aspekty praktického chodu sociálně-sexuální praxe na veřejných toaletách – většinou v kontextu hodnocení některých konkrétních toalet v opozici k jiným („Kdo by šel dnes pohonit na OC Šestka ? Lze krásně sledovat přes kabinky mušle a zároveň klid na honění ;) po 16:00"; „Je vždycky ve florentinu v kabinkách taková tma?"; Tak jsem se odhodlal a zkusil jsem to na Floře... Chlapi jak to tam děláte? Ty dírky jsou tam naprosto miniaturní a skoro nic přes ni není vidět. Navíc je tam hrozná frekvence a jdou vidět nohy na spodu kabinky. To si nikdo nevšimne, že v kabince jsou dva páry nohou? Za mě je Flora naprosto na houby! Vedle akorát někdo byl, ale nebylo nic vidět...").

Typické je navrhování přesného času setkání, velmi často velmi brzy, někdy dokonce „v přímém přenosu" („Přicházím na úplně dolní WC na Flóře, přidá se někdo?").[44] V případě pouze rámcově udaných prostorů (např. celé obchodní centrum bez specifikace konkrétních toalet) uživatelé někdy uvádějí, že přesné zkontaktování na místě proběhne pomocí geosociální sítě Grindr. Velmi často formulují nějaké požadavky na ty, s kým by rádi na toaletách nějaký pohlavní akt realizovali – jednak vzhledové, a jednak (mnohem častěji) věkové („Dneska někdo do 30ti mladší s velkym? EDEN ???? nebo Palladko ale pojdte se domluvit přes zprávy ... nemám rád když se tam navalí ti staří dědkové ...brrr ...."),[45] Některé příspěvky jsou v tomto smyslu formulovány dosti striktně („Palladium v -2? Jen po domluve. V 9:00, kdo by chtel vykourit? Jen do 25 let"), kdy uživatelé předem přijímají taková opatření, aby na dané místo v daný čas kanalizovali primárně takové ostatní uživatele, kteří by vyhovovali jejich požadavkům.

[44] Ojediněle se objevují také propracovanější „itineráře", které se ve své podstatě neliší od okruhů popsaných Franzem Schindlerem (odhlédneme-li od plánovitosti): „16:15 letiste smirovani pres kabinky, 16:45 OC sestka smirovani, 17:30 OC Palladium/OD Kotva? Prida se nekdo do 24 let?".

[45] Hrůza z „dědků" je v diskusi HKWCP všudypřítomná také v roce 2019. Oproti situaci před čtyřmi lety se mi zde nyní nepodařilo najít příspěvek, kde by naopak někdo kontakt se starším mužem hledal primárně.

Z 18. dubna 2019 pochází tento příspěvek:

> Jen bych rád ke včerejšku připodotkl, že jestli v Palladku budou mušle kolem mne furt chodit okupovat vlezlí dědci, budu od nich vyžadovat proplacení parkovného. Dobře víte, že nemám potřebu se schovávat, ale to neznamená, že mám nějaké potěšení z toho, když mne obklopí pacienti LDN! (-;

Tento příspěvek signalizuje, že se zde setkává jakési společenství, které je na sebe již do jisté míry zvyklé – a že minimálně někteří jeho příslušníci tuto diskusi čtou. Ta potom může fungovat jako jakási organizační nástěnka, na níž lze verbalizovat složitější sdělení, která by *in situ* působila nepatřičně (vzpomeňme, že na záchodech se nemluví).

Ex post je zde však psána i řada jiných příspěvků, které taktéž velmi zajímavě odrážejí již proběhlé reálné děje – a ukazují, že diskuse HKWCP není jen souborem přání, ale že tato přání velmi často také docházejí praktické realizace. Často jde o zpětné doptávání kontaktu na sexuální partnery, kdy při osobním styku byla zachována anonymita, ale později se zrodilo přání ji přece jen prolomit („Zdravim, neni tady ten honic, ktery dnes pekne honil v palladiu v -2 cca kolem 17:15-17:30 (to jsem odchazel). Byl jsi u 3. musle zprava. A mel jsi hnedy kabat myslim. Byl bych rad, kdyz bys napsal.“). Též se však vyskytují varování před uživateli, kteří v praxi nesplňují charakteristiky, kterými se vykazují ve webové prezentaci („Chlapec1313 je fake :) prisel 50 chlap jak bezdak“).

Uveďme nakonec, než přejdeme k závěrečné diskusi, následující sekvenci tří příspěvků jednoho uživatele z 8. března 2019:

> (17.56:) 19:00 eden? aktiv na mrd na hajzlu nahore u jidla? gumy gel mam
> (18.34:) 19:00 eden na mrd na hejzlu horni patro? nejakej aktiv? ja cerny vansky, svetly rifle, zelena bunda,bila ksiltka, cernej batoh
> (21.32:) je tady borec co me prstil v 19:45 u vykupu lahvi v edenu, pak me zatahl vedle na wc a dost dobre v kabine ojel??

Příběh tohoto pátečního večera, jak jej prožil tento uživatel a jak jej můžeme z těchto tří rudimentárních vzkazů poznat, je podle mého názoru pro dnešní povahu intimních kontaktů mezi muži na veřejných toaletách symptomatický a otevírá cestu k odpovědi na otázku, jaké faktory stojí za přežitím této archaické sociálně-sexuální praxe do nynější doby a za její současnou vitalitou.

Závěr

Michal Buchta ve své práci zajímavě spatřuje strukturální podobnost mezi „starou“ homosexuální sociabilitou na veřejných toaletách a seznamováním přes internet:

> Páchnoucí prostředí toalet nahradilo pohodlí domova, první oslovení již neprobíhá očním kontaktem, ale odesláním chatové zprávy, tělesné dispozice již nejsou prezentovány v situacích tváří v tvář, nýbrž skrze výměnu fotografií. Chování typické pro skrytá zákoutí veřejných záchodků nevymizelo, ale našlo si nové prostředí, kde s určitými obměnami funguje dodnes (Buchta 2013: 48).

Buchta v této úvaze vychází z představy lineárního vývoje, kdy toalety jako platforma k seznámení stojí na „nižším“ vývojovém stupni a internetová seznamka na „vyšším.“ Tato úvaha vychází z toho, že internet nabídl gayům a bisexuálům vítanou možnost, jak se z této sociálně-sexuální praxe, na kterou byli předtím z relativního nedostatku jiných možností víceméně zvyklí, vymanit. Z toho, co lze zjistit studiem diskuse HKWCP, vyplývá, že tuto logiku lze ovšem také otočit. Lze mít za to, že dnešní generace gay a bisexuálních mužů ve věku přibližně do čtyřiceti let poznala jako primární možnost seznamování právě internet a teprve postupně začala hledat jiné možnosti, jak s někým přijít do styku.

Z této věkové kohorty se přispěvatelé diskuse HKWCP rekrutují nejvíce. Jde o muže, kteří umí používat internet a znají všechny jeho možnosti, a kdyby si chtěli domluvit sexuální kontakt v soukromí, mimo veřejný prostor, je to zcela v jejich možnostech. Z nějakého důvodu je však přitahuje (také) tato forma sociability – může jít buď o pozitivní motivaci (vzrušení, adrenalin, pozitivní pocit ze sdílení skrytého předporozumění s někým, „do koho by to člověk neřekl“ apod.), či negativní (soukromý prostor není k dispozici, neboť v bytě může např. být manželka nebo stálý partner; stálé „vysedávání“ na iboys či jiných seznamkách se může časem omrzet). Oproti situaci v období komunistického režimu, jak ji popsali autoři, kteří prováděli orálněhistorické výzkumy, tak nyní nejde o první bránu do homosexuální subkultury, ale spíše v pořadí až další možnost, jak se zde socializovat. Oproti období první poloviny 20. století pak lze konstatovat ten rozdíl, že tyto styky bývají bezplatné a nejsou předmětem obchodní směny. Zároveň však můžeme pozorovat jistou paralelu s dvacátými lety 20. století v tom, že tehdy i nyní po Praze vyrostla poměrně hustá síť veřejných toalet nových (tehdy v samostatných stavbičkách, dnes v rámci obchodních center),

které přinejmenším v prvních letech nemusely a nemusí působit zanedbaně, a hygienický faktor tak nemusel a nemusí být těmto kontaktům na překážku.

Klíčový rys, kterého je třeba si v diskusi HKWCP povšimnout především, je podle mého názoru ono zpětné doptávání kontaktu. Aniž by totiž vymizelo „tradiční“ či „archaické“ užití tohoto sociálně-sexuálního vzorce (naprostá náhoda, anonymita, rychlé vykonání a odchod),[46] umožnily moderní komunikační platformy zároveň užití nové, kdy intimní kontakt na veřejných toaletách funguje jako jakási „reálná“ extenze internetového seznamování, s nímž je těsně provázán a na němž je závislý. Tato nová, před jednou či dvěma dekádami ještě nemyslitelná forma má strukturálně vskutku více společného s internetovou seznamkou než se sociabilitou veřejných toalet „archaického“ typu – jde zde především o onen princip připravenosti a řízenosti oproti principu náhodnosti, respektive o jistou oscilaci mezi nimi, a ostatně také o ostych navázat osobní kontakt přímo na místě, přestože mezi aktéry již došlo ke kontaktu pohlavnímu. Jako by se v podstatě jednalo o klasické navazování kontaktu internetovou cestou, které je však v jedné fázi přerušeno „reálným“ intimním stykem, a posléze ovšem opět pokračuje elektronickou formou. A jako kdyby toto „reálné“ intermezzo mělo tu funkci, že jednak přinese kýžené sexuální uspokojení, avšak jednak také přílišnou řízenost a očekávatelnost seznamování po internetu přece jen naředí jistou dávkou vítané „adrenalinové“ náhodnosti.

Tato nová forma, která na veřejné toalety přivedla nové generace mužů hledajících sex s jinými muži, zároveň způsobila, že tam za tímto účelem dochází obecně více lidí celkem, což v jakési dialektické syntéze zabránilo v zániku i „archaickému“ modu této sociálně-sexuální praxe. Závěrem lze tedy říci, že předpověď Franze Schindlera se nenaplnila: internet nezpůsobil zánik této tradiční části kultury homosexuálů, nýbrž ji učinil přitažlivou pro další generace, a tím patrně zachránil do budoucna.

Jan Seidl je historik a překladatel. Působí jako odborný asistent na Ústavu románských jazyků a literatur Filozofické fakulty MU, kde se věnuje výuce překladatelství francouzského jazyka. Těžiště jeho badatelského zájmu však spadá do oblasti historie a historické antropologie, kdy se zabývá dějinami perzekuce, emancipace a každodennosti homosexuality v českých zemích. Kontakt: jan.seidl@mail.muni.cz

[46] To, že ne všichni muži, kteří se na veřejných toaletách intimně kontaktují s jinými, sem docházejí na základě předchozího oznámení nebo nabídky na internetu, ale prostě „naslepo“, je zřejmé.

Prameny

Archivní fondy a sbírky

Národní archiv Praha, fond Policejní ředitelství Praha II – Všeobecná spisovna – 1931–1940.

Společnost pro queer paměť, archiv, fond č. 5.

Společnost pro queer paměť, podsbírka orální historie, přepis M-001-100.

Státní oblastní archiv Praha, fond Krajský soud trestní Praha.

Webová diskusní fóra a seznamovací weby

Honění a kuřba na WC v Praze. http://www.pervers.cz/diskuse/akce-srazy-vymeny/210781-honeni-a-kurba-na-wc-v-praze (poslední náhled 2. května 2019).

Honění v OC Palladium. www.nakluky.cz/poradna/tema/5994-honeni-v-oc-palladium/ (poslední náhled 28. dubna 2019).

Toiletfun. 2019. *Fun*. www.iboys.cz/toiletfun (poslední náhled 28. dubna 2019).

Tištěné prameny

JJB. 1989. „Inzerát na veřejném záchodku?“ *Informační servis* 1, 1989, 28: 6.

Vávra, Vl[adimír]. 1934. „Od konsolidace k novým úkolům.“ *Nový hlas* 3, 1934, 2: 20–21.

Staněk, Luboš. 2003. *Vyprávění o figurkách, lidech a lidičkách z města Brna*. Moravské Knínice: Vigneta Print.

Použitá literatura

Buchta, Michal. 2013. *Změna v mechanismu formování sebe-identity homosexuálů na základě společenskokulturní proměny české společnosti po roce 1989*. Rkp. diplomové práce. Brno: Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně.

Healey, Dan. 2001. *Homosexual Desire in Revolutionary Russia. The Regulation of Sexual and Gender Dissent*. Chicago – London: University of Chicago Press.

Chauncey, George. 1994. *Gay New York. Gender, Urban Cultura, and the Making of the Gay Male World 1890–1940*. New York: Basic Books.

Ginzburg, Carlo. 2005. „Inkvizitor jakožto antropolog.“ *Kuděj* 7, 2005, 1–2: 39–48.

Jásek, Jaroslav. 2013. *Veřejná místa pro intimní chvilky. Proměny pražských veřejných záchodků*. Praha: Archiv hlavního města Prahy + Scriptorium.

Kloidová, Petra. 2014. *Identita a strategie chování homosexuálních mužů v Československu v období komunistického režimu*. Rkp. diplomové práce. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Miřácký, Radek. 2009. *Proces coming outu u homosexuálních mužů v Československu před rokem 1989. Kvalitativní výzkum pomocí metody orální historie*. Rkp. bakalářské práce. Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Nedbálková, Kateřina. 2003. „Proměny veřejného prostoru gay a lesbické subkultury.“ Pp. 73–90 in Csaba Szaló – Igor Nosál (eds.): *Mozaika v re-konstrukci*. Brno: Masarykova univerzita.

Nozar, Lukáš. 2013. „Diskriminace, trestní stíhání a tolerance homosexuality na příkladu plzeňských afér z roku 1932.“ Pp. 109–173 in Pavel Himl – Jan Seidl – Franz Schindler (eds.): *„Miluji tvory svého pohlaví.“ Homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí*. Praha: Argo.

Radziszewski, Karol. 2014. „Interview with Jana Kociánová by Karol Radziszewski.“ *Fagazine* 9, 2014: 54 –60.

Révenin, Régis. 2005. *Homosexualité et prostitution masculines à Paris. 1870–1918*. Paris: L'Harmattan.

Seidl, Jan a kol. 2012. *Od žaláře k oltáři. Emancipace homosexuality v českých zemích od roku 1867 do současnosti*. Brno: Host.

Seidl, Jan. 2013. „Křižácké tažení, či ostrov relativního bezpečí? Perzekuce homosexuality v Protektorátu Čechy a Morava.“ Pp. 207–269 in Pavel Himl – Jan Seidl – Franz Schindler (eds.): *„Miluji tvory svého pohlaví.“ Homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí*. Praha: Argo: 207–269.

Seidl, Jan – Weiniger, Ruth Jochanan – Zikmund-Lender, Ladislav – Nozar, Lukáš. 2014. *Teplá Praha. Průvodce po queer historii hlavního města 1380–2000*. Brno: Černé pole.

Schindler, Franz. 2013. „Život homosexuálních mužů za socialismu.“ Pp. 271–386 in Pavel Himl – Jan Seidl – Franz Schindler (eds.): *„Miluji tvory svého pohlaví.“ Homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí*. Praha: Argo.

Sokolová, Věra. 2012. „Skládání duhové mozaiky. Česká sexuologie a ‚gay‘ a ‚lesbická‘ orální historie v komunistickém Československu.“ *Gender, rovné příležitosti, výzkum* 13, 2012, 2: 28–39.

Sokolová, Věra. 2015. „Duhový život pod rudou hvězdou: státní přístup k homosexualitě a neheterosexuální životy v normalizačním Československu.“ Pp. 243–285 in Hana Havelková – Libora Oates-Indruchová (eds.): *Vyvlastněný hlas: proměny genderové kultury české společnosti v letech 1948–1989*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

BOHÉMOVÉ NA KRYMSKÉ

Městský festival v procesu sociální (re)produkce prostoru

Petra Jansa
Fakulta sociálních věd UK Praha

Bohemians at Krymská Street. An Urban Festival in the Process of the Social (Re-)Production of Space

Abstract: ***This case study describes the transformation of Krymská Street in terms of commercial gentrification as a social (re)production of space. It focuses on the commercial gentrification of a deprived district in the capital of the Czech Republic, and defines the present-day gentrifiers, the local self-employed entrepreneurs, as the Neo-bohemians. The study focuses on the specific role of the do-it-yourself Korso Krymská Festival in this transformation, arguing that the festival, as a type of representational space, reflects and reproduces the ways of using the public space of Krymská Street. In this study, Lefebvre's concept of the social (re)production of space serves to conceptualise the role of Korso Krymská as the most distinctive spatial practice of local entrepreneurs, as well as a space directly lived through its associated images and symbols, reflecting the local neo-bohemian ideals. The spatial practices of the festival and the interaction within the space of the street through the imagination that seeks out the change and appropriation of said space have been taken over by the media. The media has also created abstract concepts that represent the space of Krymská Street and influence the street spatial practice in the context of everyday life. As a result, the festival and its media image have become an intensifier of the dislocation pressure on long-term residents rather than being the initially intended tool for building a community-based neighbourhood. The festival as a representational space also reflects the contradictory relationship of local entrepreneurs to Krymská Street, which is characterised by a blurring border between their business interests and the declared production of a community space that is presented primarily as the public interest of the neighbourhood.***

Keywords: ***gentrification; neo-bohemia; festival; social production of space; media analysis***

Ulice lemované chodníky jsou hlavním veřejným prostorem města a způsob jejich užívání rozhoduje o kvalitě každodenního života sousedství (Jacobs 2013: 46). Následující text je případovou studií ulice Krymská v pražských Vršovicích, jejíž veřejný prostor a každodenní užití se během let 2010 až 2016 významně proměnily. Příčinou této změny bylo postupné zabydlování do té doby prázdných komerčních prostor v přízemí místní bytové zástavby, které zde zůstávaly jako relikt prvorepublikových řemeslných dílen a obchodů. Kavárny, galerie a tzv. *concept store* (specializovaný lifestyle obchod) nabízející služby a produkty propagované jako alternativní zdroje městské kultury, se staly lákadlem novodobých bohémů, které spojuje zájem o diverzitu stejně jako i touha po zážitku a autentické atmosféře (Lloyd 2010).

Autenticita a originalita byly hlavní směnnou hodnotou místních podniků (Zukin 2008). Tato autenticita nespočívá pouze v nabízených produktech a službách, ale je intenzivně spojena s osobnostmi místních podnikatelů a jejich představou o sdíleném a kolektivně produkovaném veřejném prostoru ulice. Jak uvádí sami podnikatelé na společné facebookové stránce: „Krymská není jen ulice, ale i životní styl." Reprezentantem tohoto hesla se stal festival *Korso Krymská*, který majitelé podniků na vlastní náklady a svépomocí poprvé organizovali v roce 2013 jako pouliční sousedský festival. Festival splnil svůj účel a přilákal pozornost médií a potažmo i širší veřejnosti. Podnikatelé tak získali výsadní možnost prostor konceptualizovat a reprezentovat (Deener 2007).

Záměrem této případové studie je popsat proměnu ulice Krymská z pohledu komerční gentrifikace (Zukin 2008, 2009) a sociální produkce prostoru (Lefebvre 1991). Soustředí se na specifickou roli festivalu *Korso Krymská* v této proměně, kdy argumentuje, že festival představuje prostor reprezentace odrážející i reprodukující způsoby užití veřejného prostoru ulice Krymská. V procesu této reprodukce potom sehrává roli mediální obraz festivalu, ovlivňující každodenní život sousedství a jeho percepci místními obyvateli. Do festivalu a potažmo jeho mediálního obrazu se současně promítá rozporuplný vztah místních podnikatelů k ulici Krymská, který je charakterizován stírající se hranicí mezi podnikatelskými zájmy a deklarovanou produkcí sdíleného prostoru, která je prezentována především jako veřejný zájem. Text postupně představuje teoreticko-metodologická východiska výzkumu, proměnu ulice Krymská z pohledu komerční gentrifikace, charakterizuje místní podnikatele jako novodobé bohémy a popisuje jejich komplikovaný vztah k ulici Krymská a místním obyvatelům. Následně propojuje narativní obsahovou analýzu médií s promluvami rezidentů a jejich percepcí proměny ulice Krymská.

Gentrifikace v kontextu sociální (re)produkce prostoru

Gentrifikace pojmenovává specifický druh revitalizace degradovaných obytných čtvrtí, v nichž jsou původní obyvatelé nahrazováni ekonomicky silnějšími skupinami, takzvanými gentrifikanty, kteří do oblasti přinášejí svůj soukromý kapitál (Sýkora 2005). Gentrifikace tak může být dle zvolené perspektivy nahlížena jako pozitivní proces spojený s revitalizací, modernizací a tvorbou prosperujícího urbánního prostoru (Lees a kol. 2008) a/nebo jako negativní proces související s postupným vytlačováním a nahrazováním původních obyvatel nově příchozími skupinami (Marcuse 1985; Chum 2015).

Antony Chum (2005) proces gentrifikace popisuje stručně jako transformaci dělnických čtvrtí skrze jejich užití střední třídou. Tom Slater (2009: 294) nabízí širší definici, když hovoří o transformaci původně dělnických a prázdných oblastí na oblasti komerčně a/nebo rezidenčně užívané střední třídou. Právě způsob užití městského prostoru konkrétní dominantní skupinou – v případě gentrifikace nejčastěji zmiňovanou střední třídou, vede k jeho transformaci a následné apropriaci (de Haan 2005). Obdobný gentrifikační proces popisují Mickey Lauria a Lawrence Knopp (Lauria – Knopp 1985), kteří jej nechávají nahlédnout z perspektivy gentrifikantů. Na příkladu gay komunity ilustrují motivaci gentrifikantů vytvářet takový městský prostor, který odráží jejich životní styl, čímž nad ním získávají kontrolu. I když může mít tato kontrola pouze symbolický význam, představuje dislokační tlak (*displacement pressure*) na původní obyvatele (Slater 2009: 305). Pro Slatera (Slater 2009: 294) je gentrifikace vždy spojena s formou dislokace (*displacement*). Může jít nejen o tržní tlak, který vede k růstu cen nájemného a k následnému vystěhování původních obyvatel, ale také o nepřímý symbolický tlak nově produkovaného veřejného prostoru, který nekoresponduje s životním stylem a identitou původních obyvatel (l.c.).

Komerční gentrifikace, pro kterou je příznačný vznik nových nezávislých podniků (Zukin 2009) určených k trávení volného času střední třídou (Ernst 2011), bývá příkladem zmíněného symbolického tlaku na původní obyvatele. Marieke Verwaaijenová (2013: 3) se ve studii věnované komerční gentrifikaci pražských čtvrtí Vinohrady a Žižkov zabývá zásadní rolí spotřeby. Právě spotřeba konkrétních specializovaných produktů a služeb, která symbolizuje určitý životní styl a vkus, se promítá do nové identity místa, která nemusí korespondovat se životním stylem původních obyvatel. Designové butiky, patisserie, bio obchody, prádelny a vinárny jsou potom dle Verwaaijenové typickými specializovanými podniky gentrifikovaných oblastí a kontrastují s podniky, které se

starají o tradičnější klientelu, jako je například řeznictví, pekařství či kadeřnictví (ibid.: 4). Obdobně Sharon Zukinová na příkladu vybraných čtvrtí New Yorku ilustruje, jak proměna skladby podniků ovlivňuje identitu místa (Zukin 2008, 2009). Zdůrazňuje ovšem, že příčinou nejsou pouze podniky samotné, ale spíše poptávka po specializovaném zboží a službách vytvářející nový prostor spotřeby (srov. Lee a kol. 2008).

Pro nový prostor spotřeby je charakteristická konzumace autenticity (Zukin 2008: 728). Gentrifikanti podle Zukinové spatřují autenticitu ve „špinavé a nebezpečné asfaltové džungli, v jejíž drsné povaze nacházejí krásu a vzrušení" (ibid.: 726). Taková „asfaltová džungle" nicméně nedokáže uspokojit jejich spotřební a estetické potřeby (Zukin 2008: 745). Rostoucí poptávka a s ní související snaha o změnu pak gentrifikanty vedou k produkci nového prostoru reprezentovaného jejich vlastním životním stylem. V tomto pojetí gentrifikanti nejsou pouze konzumenty, ale také producenty nového sociálního prostoru, který nereprezentuje pouze konzumace zboží, ale spíše symboly, interakce a významy, které jsou s touto spotřebou a současně probíhající produkcí spojeny. Domnívám se proto, že pro označení takové skupiny gentrifikantů je lépe zvolit jiné pojmenování, které dokáže pojmout nejen jejich spotřební chování, ale také další roviny související se snahou každodenní praxí (re)produkovat sociální i kulturně-ekonomický prostor (de Certeau 1984). S vhodnějším pojmenováním přichází Richard Lloyd (2010) ve své knize *Neo-Bohemia: Art and Commerce in the Postindustrial City*. Jeho novodobí městští bohémové (*neo-bohemia*) si uvědomují, že se konzumací konkrétních produktů a služeb v rámci konkrétního prostoru hlásí ke kosmopolitnímu městskému společenství, které vyhledává trendy a originalitu, zhodnocuje a reprodukuje marginální i bizarní, které pro ně znamená autentické zážitky (Lloyd 2010: 90). Nejde pouze o konzumenty, ale o jedince s duší umělce, pro něž je zásadní propojení konzumace autenticity se spolupodílením se na její reprodukci. Jak ukáže empirická část, právě tendence konzumovat původní autenticitu a současně ji (re)produkovat v nový prostor je pro pochopení aktivit podnikatelů na ulici Krymská podstatná.

Konceptualizace festivalu v procesu komerční gentrifikace

Festivaly malého měřítka (*small-scale festivals*), běžně pojmenovávané přívlastkem lokální, pouliční, sousedské a/nebo komunitní, mohou fungovat jako prostředek revitalizace a reprodukce sociálních vztahů (Cremona a kol. 2004, Delgado 2016; Li – Moore 2017). Podle Stevense a Shinové (Stevens – Shin

2012: 3) festivaly formují nové prožívání konkrétního prostoru a proměňují prostorové praktiky, čímž poskytují příležitost k přehodnocení stávajícího sociálního řádu (Pack 2001: 162). Tato transformační povaha festivalu může být v kontextu gentrifikace nejen dílčí součástí procesu, ale také jeho samotným iniciátorem či intenzifikátorem. To ukazuje Marguerite van den Bergová na příkladu festivalu La City, který město využilo pro zintenzivnění gentrifikačního procesu, jenž měl proměnit nejen image Rotterdamu, ale také socio-ekonomickou strukturu jeho obyvatel (van den Berg 2012).

Obdobně jako bylo popsáno v případě komerční gentrifikace, také festivaly produkují specifický prostor spotřeby, který odráží životní styl, hodnoty a identitu určitých skupin společnosti (Delgado 2016). Charakter festivalu, jeho programová náplň a s nimi související symboly mohou pro různé skupiny společnosti působit současně inkluzivně i exkluzivně. Paddison (1993) či García (2004) v tomto kontextu hovoří spíše o tvorbě image, která počítá s privilegovanými skupinami, zatímco ignoruje potřeby, každodenní realitu a účast kulturně a sociálně znevýhodněných skupin obyvatel. Denis Judd (1999) obdobně připomíná, že lokální festivaly vytvořené pro úzce specializovanou skupinu, která nekoresponduje se skladbou obyvatel místa, v němž se akce odehrává, přispívají spíše k napětí a xenofobii. Festivaly však mohou fungovat také jako terény pro symbolické vyjednávání mocenských pozic. To na příkladu pouličního festivalu OFF ukazují Werth a Marenthalová (Werth – Marenthal 2016). Festival se stal iniciátorem vyjednávání mocenských pozic také v případě stigmatizované čtvrtě jihovýchodního Edinburghu (Kallin – Slater 2014: 1353). Zatímco místní rezidenti se festivalem snažili zbavit negativního stigmatu a přilákat nové rezidenty formováním kulturně aktivní a politicky angažovanou komunitou, městem řízená gentrifikace stigma naopak využívala k obhajobě vlastní představy o investicích a komerční proměně čtvrti.

Festival v kontextu gentrifikace může fungovat nejen jako dílčí nástroj či strategie gentrifikace, ale i sám o sobě jako specifická forma gentrifikace produkující autentické prostory spotřeby. Sharon Zukinová hovoří o autentickém prostoru vytvářeném gentrifikanty jako o prostoru reprezentace (Zukin 2008: 728).[1] Tento termín, byť jej dále nerozvíjí, si vypůjčuje od Henriho Lefebvrea (Lefebvre 1991), který uvažuje prostor jako sociálně reprodukovaný. Prostory reprezentace představují v Lefebvrově (ibid.: 33) pojetí komplexní symbolismus, kódované i nekódované symboly, odkazující k představě prostoru. Tyto

[1] V angl. originále *representational spaces*, případně *space of representations*.

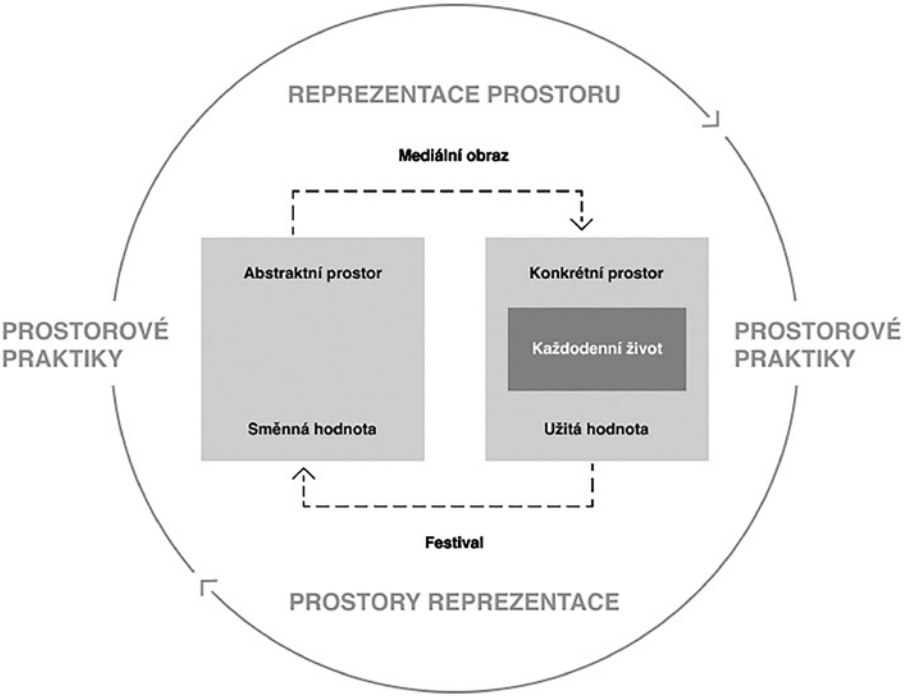


Schéma 1: Sociální (re)produkce prostoru na ulici Krymská.
Zdroj: autorka, upraveno dle Osman a Matoušek 2014: 45.

symboly neslouží pouze k popisu či vysvětlení prostoru, ale dochází skrze ně k prožívání prostoru a způsobu jeho užití (ibid.: 39). V tomto procesu je prostor reprodukován i přivlastňován. Dle Osmana (2004: 44) tak prostory reprezentace „představují způsob porozumění prostoru jako něčemu žitému, zakoušenému“ s vlastnostmi „otevřenosti a rezistence, které umožňují vznik emancipačních hnutí.“

Prostory reprezentace jsou pouze jedním z prvků konceptualizujících sociální (re)produkci prostoru, kterou Lefebvre (1991: 37) chápe jako analytický nástroj pro studium společnosti. Vedle prostoru reprezentace, vztahujícího se především k samotným uživatelům prostoru, Lefebvre (ibid.: 33, 38) rozlišuje dále prostorové praktiky a reprezentace prostoru. Zatímco prostorové praktiky se vztahují ke každodennímu užití a rutinám, reprezentace prostoru se vztahují ke konstruktům a konceptům, které nejsou dané a neměnné, ale vytvářené tím, kdo disponuje mocí a znalostmi, které

využívá k materiální proměně prostoru (Osman – Matoušek 2004: 43). Sociálně (re)produkovaný prostor není pouze ve své materiální podobě, ale je současně tvořen konstrukty i symboly a porozuměním skrze způsoby užití. Lefebvrovo pojetí sociální (re)produkce prostoru v této studii slouží ke konceptualizaci role festivalu *Korso Krymská* jako nejvýraznější prostorové praktiky místních podnikatelů, která symbolizuje jejich představu o proměně a způsobu užití ulice Krymská. Právě mediální obraz festivalu přispěl ke vzniku takové reprezentace prostoru, která se následně promítla do každodenního způsobu užívání ulice, které mohlo vést k pocitu vyloučení místních obyvatel.

Etnografický výzkum ulice Krymská

Empirická část vychází z dat nashromážděných během etnografického výzkumu ulice Krymská a festivalu *Korso Krymská*. Pozorování v ulici Krymská, kdy jsem jako výzkumnice opakovaně a v různých denních dobách procházela ulicí, probíhala během podzimu 2016 a na jaře 2017 s cílem zachytit způsoby užití ulice v každodenním kontextu. Krymská pro mě nebyla neznámým terénem. Zkušenost s ní jsem měla jako občasný zákazník některých místních podniků i jako chodec krátící si cestu z Vinohrad na Vršovické náměstí. Nezúčastněné pozorování festivalu *Korso Krymská* proběhlo 21. května 2016, kdy se konal jeho čtvrtý ročník. Jednalo se tehdy o ročník předposlední, ale to v té době ještě nikdo netušil. Cílem pozorování festivalu bylo nejen sledování připraveného programu, ale také hledání podobností ve způsobu užití a vzhledu jeho návštěvníků.

Výzkum byl omezen pouze na samotnou ulici Krymská, byť už se festivalu v té době se svými podniky účastnili také podnikatelé z okolních ulic. Cílem bylo jasné prostorové vymezení terénu a s tím spojená možnost více se koncentrovat na podniky a podnikatele působící přímo v ulici, které jsem vnímala jako klíčové a o nichž jsem věděla, že festival iniciovali. V roce 2016 na Krymské působilo deset podniků (veganská a raw food restaurace Plevel, bar Sběrné suroviny, kavárna Café V lese, obchod a krejčovství Strojovna, bar Zenit, Cider bar, knihkupectví Baobab,[2] bar BAR, fusion restaurace Jam & Co. a pivnice Bad Flash Bar),[3] jejichž majitelé festival spoluzakládali či se aktivně spolupodíleli na samotné jeho organizaci (tj. účastnili se i organizačních schůzek). Do výzkumu byl zapojen také restaurant Café Sladkovský, který se

[2] Knihkupectví Baobab v roce 2016 vystřídalo knihkupectví a galerie Xaoxao.

[3] Proměnu podniků na ulici Krymská od roku 2010 ilustruje Tabulka 3.

nachází na ulici Sevastopolská, jen několik metrů od Krymské. Majitelé podniku hrají v proměně ulice Krymská klíčovou roli, stáli u zrodu novodobé image ulice a aktivně se podílejí na organizaci festivalu.

Pro uvedení do kontextu i do společnosti místních podnikatelů jsem využila osobního kontaktu – osoby, která se spolupodílela na zakládání festivalu a ve výzkumu sehrála roli informanta. Zapojení informanta do výzkumu umožnilo získat informace nejen o klíčových osobnostech mezi majiteli místních podniků (tedy podniků, které jsou situovány přímo v ulici Krymská), ale také potřebné kontakty. Informant také pozitivně působil v situacích, kdy bylo nutné majitele podniků motivovat k rozhovoru. Současně se domnívám, že přátelské vazby s informantem usnadnily přijetí mé osoby komunitou místních podnikatelů a ovlivnily jejich otevřenost a upřímnost během rozhovorů. V létě a na podzim 2016 tak proběhlo deset polostrukturovaných hloubkových rozhovorů, z nichž každý trval v průměru 1,5–2 hodiny, s majiteli místních podniků, kteří se pravidelně a aktivně podíleli na pořádání festivalu *Korso Krymská*. Během rozhovorů byla z mé strany výzkumníka snaha podporovat komunikační partnery k samostatnému vyprávění. Cílem rozhovorů bylo pochopit motivace k působení na ulici Krymská a k pořádání festivalu. Zajímala jsem se, jaký je jejich vztah k ulici, zda se cítí být součástí sousedství, jak hodnotí vztah s místními obyvateli a zda na ulici či v její blízkosti sami bydlí. V případě festivalu jsem se ptala na okolnosti a důvody jeho vzniku, na jeho význam pro sousedství a je samotné či na plány, které mají s festivalem a potažmo Krymskou do budoucnosti.[4]

Od samého začátku výzkumu byly plánovány rozhovory s místními obyvateli – rezidenty, které měly poskytnout širší kontext života na Krymské a pomoci pochopit jejich vztah k ulici, místním podnikatelům a festivalu *Korso Krymská*. Byla zvolena forma hloubkových polostrukturovaných rozhovorů, na jejichž závěru byly komunikačním partnerům položeny uzavřené otázky týkající se jejich věku, povolání, četnosti návštěv místních podniků, účasti na festivalu, jejich hodnocení proměny kvality života a délka jejich rezidence v ulici. Protože nebyly známy žádné bližší údaje o rezidentech ulice, nebylo možné dopředu určit konkrétní výzkumný vzorek. Rezidenti byli osloveni prostřednictvím letáků,

[4] V závěru rozhovoru jsem položila také dvě otázky, s nimiž jsem ve výzkumu nakonec nepracovala: Co si představujete pod pojmem kulturní aktivista? a Považujete se za kulturního aktivistu? Otázky souvisely s mým zájmem zjistit, do jaké pozice se majitelé místních podniků staví a zda tyto otázky propojí s některými konkrétními aktivitami v ulici. Ukázalo se však, že bez těchto otázek by někteří z nich o sobě jako o kulturních aktivistech neuvažovali a jejich snaha o sebepojetí jako aktivisty tak byla mechanická a snažila se spíše vyhovět položené otázce. Pokud se v rozhovoru téma aktivismu objevilo ještě před položením zmíněných dvou otázek, bylo do analýzy zahrnuto.

	Období podnikání na Krymské	Druh aktivity	Původní profese	S bydlištěm na Krymské (trvalé/ přechodné)	S bydlištěm ve Vršovicích, kromě Krymské (trvalé/ přechodné)
Agáta	od 2010	majitelka café restaurantu	produkční	ne	ano
Vincent	od 2010	majitel kavárny	DJ, konferenciér	ne	ne
Robert	od 2015	provozní baru	barman	ne	ne
Kryštof	od 2013	majitel restaurace	technik	ne	ne
Šimon	2013–2017	spolumajitel reklamní agentury	režisér	ne	ne
Jáchym	2014–2017	majitel baru	IT specialista	ne	ano
Samuel	2014–2017	majitel café baru	fotograf	ano	ne
Kamila	2015–2018	majitelka krejčovské dílny	projektová manažerka	ne	ne
Linda	2013–2014	projektová manažerka	kunsthistorička	ne	ne
Nora	2014–2015	provozní knihkupectví	žokejka/ produkční	ne	ne

Tabulka 1: Charakteristika komunikačních partnerů. Data odpovídají roku 2016, kdy probíhaly rozhovory. V roce 2018 byl aktualizován pouze údaj Období podnikání na Krymské. Zdroj: autorka.

které do schránek doručila roznášková služba České pošty.[5] Letáky obsahovaly základní informace o výzkumu, výzvu k zapojení se do výzkumu v roli komunikačního partnera a kontaktní údaje výzkumníka. Na tuto výzvu reagovalo dvanáct rezidentů, z nichž osm bylo ochotných se sejít k rozhovoru. Další dva rezidenti se do výzkumu zapojili na základě referenčního výběru. Rozhovory s rezidenty, z nichž každý trval v průměru 2 hodiny, probíhaly obvykle v domácím prostředí, pouze ve třech případech v klidné části parku poblíž ulice Krymská.

[5] Dle informací České pošty se v daném roce na Krymské nacházelo kolem 120 aktivních/používaných osobních adres soukromých osob.

	Věk	Délka rezidence na Krymské	Vlastnický vztah k obývanému bytu	Aktuální (původní) profese
Elena	74	od 1944	nájemce	správkyně bytového domu (krejčová)
Vanesa	48	od 1970	majitelka bytového domu	herečka
Julie	80	od 1979	majitelka bytu	důchodkyně (účetní)
Emma	56	od 1979	majitelka domu	invalidní důchodkyně (environmentalistka)
Sylvie	39	od 2000	majitelka bytu	customer service manager
Dominik	38	od 2013	nájemce	IT specialista
Celesta	25	od 2014	majitelka bytu	administrativní pracovnice na univerzitě
Jonáš	22	2014–2017	nájemce	hudebník a skladatel
Gréta	28	2015–2017	nájemce	novinářka
Luis	30	2015–2016	nájemce	projektový manažer v neziskové organizaci

Tabulka 2: Charakteristika komunikačních partnerů. Uvedené údaje odpovídají roku 2016/2017, kdy probíhaly rozhovory. Zdroj: autorka.

Všichni komunikační partneři podepsali informovaný souhlas s výzkumem, přičemž dva z nich nesouhlasili s uvedením skutečných jmen. Rozhodla jsem se tedy u všech komunikačních partnerů použít přezdívky, které byly vybrány náhodně a významově nijak nesouvisí s osobnostními rysy komunikačních partnerů.[6] Komunikační partneři jsou blíže charakterizováni v Tabulce 1 a 2. Cituji-li v následujícím textu komunikační partnery, u citace v případě majitelů místních podniků uvádím přezdívku a typ podniku, v případě rezidentů přezdívku a délku rezidence na ulici Krymská. Délka rezidence na ulici Krymská je označována následujícím způsobem: (S) v případě rezidentů starousedlíků, kteří na Krymské v době výzkumu žili déle než deset let, anebo (N) pro označení nově příchozích

[6] Pro zajištění náhodného výběru jsem napsala 20 jmen, která byla následně přidělena každému komunikačnímu partnerovi losem.

rezidentů, kteří na Krymské žili v době výzkumu méně než deset let. Vzhledem k malému vzorku slouží rozhovory s rezidenty jako doplňkový zdroj dat, který je vztahován k obsahové analýze médií. V souvislosti s analýzou médií sleduji, jaké narativy se opakují nejen v médiích, ale také to, které z nich převzali komunikační partneři a jakým způsobem a v jakém kontextu je během rozhovorů používali.

Jelikož jsou v této studii mediální sdělení (stejně jako osobní promluvy komunikačních partnerů) pokládána za tak zvaný měkký indikátor mající vliv na reprezentaci prostoru ulice Krymská (García 2005), nedílnou součástí výzkumu byla také narativní obsahová analýza médií (Lieblich a kol. 1998) řízená otázkou: „Jak se o ulici Krymská vyjadřuje tisk a jak tyto promluvy souvisí s festivalem Korso Krymská?" V době od 1. ledna 2013 do 31. prosince 2016 bylo publikováno 302 článků o Krymské ulici a/nebo o festivalu *Korso Krymská*. Do analýzy byly zahrnuty články v tištěných médiích (deníky, tematické časopisy a magazíny s různou periodicitou) a články publikované on-line (zpravodajské servery, tematické časopisy a magazíny).[7]

Souvislosti gentrifikace ulice Krymská

> Nesnáším, když někdo používá pojem gentrifikace na Krymskou! Jakoby tady cena bytů strašně stoupla. To je nesmysl, úplnej nesmysl. To, že to roste – budou furt přibejvat nějaký zajímavý podniky, to jo, na to bych si vsadil, že minimálně třeba 2 nebo 3 roky to ještě pojede. (Vincent, majitel jednoho z prvních podniků na Krymské)

Krymská ulice se nachází v pražské čtvrti Vršovice, která je druhou nejlidnatější čtvrtí městské části Praha 10. Krymská ulice byla historicky poměrně živým

[7] Vzorek byl vyhledán pomocí klíčových slov ulice Krymská a Korso Krymská v databázi Newton Media. Vzorek obsahuje 123 článků publikovaných v daném období on-line (blesk.cz, wave.cz, reflex.cz, respekt.cz, neviditelnypes.cz, finmag.cz, praha.iDNES.cz, idnes.cz, euro.cz, dotyk.cz, forbes.cz, iHNED.cz, prazskypatriot.cz, prvnizpravy.cz, prazskynoviny.cz, metropol.cz, 5plus2.cz, zena.centrum.cz, cro-regina.cz, tyden.cz, krajskelisty.cz, zpravy.rozhlas.cz, denikreferendum.cz, parlamentnilisty.cz, novinky.cz, denik.cz, MaM.cz, xman.iDNES.cz, lidovky.cz, mobilmadia.cz, podnikatel.cz, metro.cz, e15.cz, G.cz, digizone.cz, webreporter.cz) a 89 článků, které vyšly v daném období v denním tisku a jeho přílohách, názorových a lifestylových magazínech s různou periodicitou (*Mladá fronta DNES, Právo, Pardubický* deník, Pražský deník, Hospodářské *noviny, Lidové noviny, Haló noviny, METRO, Respekt, Reflex, Smart City, Strategie, Instinkt, euro, Beverage & Gastro, City life, 100+1 zahraničních zajímavostí, Moderní* řízení*, Host, Factor S, Men/Women, IN magazin, Apetit, Marketing & Media, 5plus1, Katka, Dolcevita, Týdeník Květy, Glanc, Elle, Maxim*). Výsledky mediální analýzy byly v odlišné formě publikovány v kapitole *Marginalized Voice of Local Residents* (Jansa 2019).

prostorem s řadou dílen, obchodů, stánků, hostincem, hotelem a pravidelným tržištěm v místě, pro které se vžilo pojmenování Tržíčko. Upomínkou těchto časů jsou přízemí domů s maloobchodními prostory a výlohami. Krymská, obdobně jako velká část starých Vršovic, si zachovává charakteristickou maloměstskou atmosféru, byť ve velkoměstské zástavbě. Území dominují bytové domy postavené před rokem 1919 a obdobně je tomu v případě samotné Krymské ulice. Ulici aktuálně tvoří 38 bytových domů, z nichž 11 je vlastněno deseti různými korporacemi, které se věnují pronájmu nemovitostí, bytů a nebytových prostor. Šest bytových domů (se 139 bytovými a 19 nebytovými jednotkami) je rozděleno mezi vlastníky bytových jednotek, ale pouze 62 % z vlastníků v ulici skutečně žije. Zbylé bytové jednotky jsou pronajímány nebo prázdné. Ostatní domy jsou v soukromém vlastnictví či spoluvlastnictví fyzických osob, z nichž 79 % Krymskou ulici neuvádí jako své trvalé bydliště.[8]

Vlastnictví bytových domů a bytů se na Krymské ulici poprvé dramaticky změnilo po druhé světové válce, během totalitního komunistického režimu. Soukromý bytový fond byl znárodněn a univerzálním vlastnickým subjektem se stal stát (Šmídová 2012). Podoba socialistické bytové správy vedla k postupné devastaci bytového fondu, růstu šedé ekonomiky a znečištění ulice. Ulice se stala periferií a její negativní image se dále prohlubovala. Po roce 1989 a především během devadesátých let 20. století docházelo k postupným restitucím majetku a převodu částí státního bytového fondu na obce, které majetek postupně prodávaly do soukromého vlastnictví. Změny ve vlastnické struktuře bytového fondu ulice, postupná revitalizace iniciovaná samotnými majiteli domů a komercionalizace cen nájemného vedly k proměně sociodemografické struktury obyvatel oblasti Vršovice–západ i samotné ulice Krymská. Jak ukazuje Tabulka 3, proměnil se nejen právní status vlastnictví bytů, ale také věkové skupiny, národností menšiny či stupeň vzdělání obyvatel.[9] Tento proces by mohl být dnešní perspektivou nazýván gentrifikací doprovázenou dislokací části do té doby převažujících obyvatel (Lees 2008), která ovšem nepřinesla velké změny v problematické image ulice. Také proto, že změna se odehrávala především uvnitř bytových domů a jen málo se odrazila ve veřejném prostoru

[8] Údaje vychází z katastru nemovitostí k roku 2018, z následného terénního výzkumu v ulici a z informací z rejstříku firem. Vzhledem k probíhajícím změnám v sousedství by bylo jistě zajímavé znát také rok nabytí vlastnického práva k bytovému domu. To se ovšem nepodařilo autorce jednoznačně zjistit u všech bytovým domů v ulici Krymská.

[9] Údaje vychází ze statistiky Sčítání lidu, domů a bytů za rok 1991 a 2011 pro oblast Vršovice–západ, kterou pro účely této studie připravil Institut plánování a rozvoje hl. města Prahy.

ulice, v němž nadále dominovaly herny, bary a zastavárny. Ještě na přelomu milénia se ulice potýkala s patologickými jevy (toxikomanie, bezdomovectví) a dle policejních statistik byla Krymská ulice oblastí s nejvyšší mírou kriminality v celých Vršovicích (Farkaš – Stehlík 2004). Na komerční gentrifikaci (Zukin 2009), která by výrazně proměnila skladbu místních podniků a tím vytvořila nový sociokulturní prostor spotřeby (Ley 1994; Lees a kol. 2008), Krymská teprve čekala. Pro intelektuály a cizince žijící v Praze se místo stalo zajímavým až s otevřením knihkupectví s cizojazyčnou literaturou a kavárnou Shakespeare & Synové, následovaným v roce 2007 divadelním a hudebním klubem Prostor Skutečnost, který do oblasti lákal umělce.

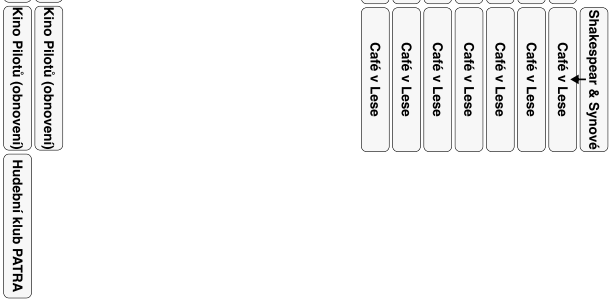
	1991	2001	2011
Počet osob	3229	2604	2701
Nejpočetnější věková skupina	75+	25–39	25–34
Občanství ČR	95 %	96 %	78 %
Nejpočetnější národností menšina	slovenská	slovenská	ukrajinská
Vietnamská komunita (počet osob)	*	1	49
Romská komunita (počet osob)	27	6	*
Vzdělání – základní vč. neukončeného	788	378	266
Vzdělání – vysokoškolské	123	325	535
Trvale obydlené byty v bytových domech – nájemní	**	1054	810
Trvale obydlené byty v bytových domech – osobní vlastnictví	**	71	116
Průměrný počet osob na byt v bytových domech	2	2	2
Průměrný počet m^2 obytné plochy na osobu u bytů v bytových domech	15,5	17	25

Tabulka 3: Charakteristika rezidentů Vršovice–západ. Zdroj: sestaveno autorkou práce na základě podrobných dat poskytnutých Institutem plánování a rozvoje hl. města Prahy, vycházejících ze statistik Sčítání lidu, domů a bytů v letech 1991, 2001 a 2011 (aktuálnější údaje bohužel nejsou dostupné).
* Sčítání lidu, domů a bytů tyto údaje nesledovalo.
** Statistika za rok 1991 uvádí vlastnické právo pouze pro domy, nikoliv pro jednotlivé byty. V tomto roce bylo 136 domů státních, 12 domů v soukromém vlastnictví a 5 domů stále zůstávalo ve státním bytovém družstvu.

Zatímco si Krymská ulice stále zachovávala svůj drsný ráz, její atmosféra se po roce 2010 začala měnit. Tehdy již kultovní knihkupectví Shakespeare & Synové nahradila kavárna Café V lese, prezentovaná svým majitelem jako

„aktivistická kavárna“ pro diskuzi, alternativní hudbu a přednášky. Současně se v jedné z bočních uliček ústících na Krymskou, ve vzdálenosti dvě stě metrů od Café V lese, otevřel restaurant Café Sladkovský, který se stal místem setkávání intelektuálů a umělců. Podniky byly postupně následovány dalšími subjekty, pro něž je charakteristický jistý stupeň amatérismu a nezkušenosti s podnikáním ve službách (viz charakteristika respondentů). Ulice, kde zůstávala řada nepronajatých přízemních prostor, se začala postupně zabydlovat galeriemi, designem, trendy kavárnami, slow-fashion módou, netradičními pokrmy a hudbou. Podniky vesměs zaměřené na volnočasové aktivity (Ernst 2011) reagující na potřeby specifické skupiny potencionálních zákazníků, spíše než na potřeby rezidentů, lákaly spotřebitele, kteří se do té doby v Krymské ulici nepohybovali. Tedy vzdělanou střední a kosmopolitní třídu[10] do 40 let, pracující ve veřejném nebo neziskovém sektoru, na manažerských pozicích nebo v kreativních profesích se specifickým životním stylem, jak definuje skupinu gentrifikátorů Ley (1996). Komerční gentrifikace však není jediným projevem proměny ulice. Jak uvádí Tabulka 4, byť pracuje s daty pro celou oblast Vršovice–západ, jíž je Krymská součástí, celé sousedství se postupně proměňuje také rezidenčně. To ilustruje rostoucí počet vysokoškolsky vzdělaných obyvatel a současně se snižující počet obyvatel se základním vzděláním (včetně neukončeného základního vzdělání). Za posledních dvacet let se skladba obyvatel významně proměnila také z hlediska věku s aktuálně dominující věkovou skupinou 25–34 let. Zajímavé ovšem je, že v sousedství současně s tím roste vlastnictví bytů v bytových domech a snižuje se nájemní bydlení (přestože zůstává stále naprosto dominujícím typem bydlení). Razantně se nemění ani průměrný počet osob na byt, ani se nesnižuje průměrná obytná plocha na osobu, což bývají ukazatele rezidenční gentrifikace spojené s předpokladem, že se do gentrifikovaných oblastí stěhují především mladí jednotlivci či bezdětné páry. V případě Vršovic–západu může tuto statistiku ovlivňovat zájem rodin o lokalitu, která je velice dobře dostupná všemi dopravními prostředky s širokou nabídkou městské veřejné dopravy, sousedí s vyhledávanými městskými parky Havlíčkovy sady i Heroldovy sady a disponuje širokou vybaveností pro rodiny s dětmi (včetně několika dětských hřišť či dětských a rodinných klubů pro volnočasové aktivity).

[10] Klasifikace tříd v ČR dle výzkumu *Česká společnost po třiceti letech*, který pro Český rozhlas připravil tým sociologů: Daniel Prokop, Martin Buchtík, Tomáš Dvořák a sociologové z Centra pro výzkum veřejného mínění Sociologického ústavu AV ČR Paulína Tabery a Matouš Pilnáček.



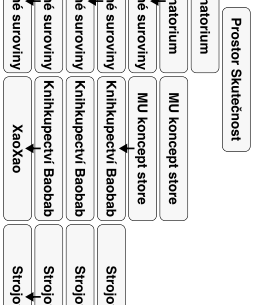


Schéma 2: Geneze vzniku, proměny a zániku podniků na ulici Krymská mezi roky 2010 až 2017. Znázorněny jsou pouze podniky, které se dle terénního výzkumu a rozhovorů s komunikačními partnery aktivně zapojují do pořádání festivalu Korso Krymská (tj. participují na přípravě, dochází na pravidelná setkání, udržují přátelské vazby). Na ulici Krymská působilo na přelomu roku 2017 a 2018 zhruba dalších 30 podnikatelů s rozmanitým zaměřením (např. restaurace, tradiční místní hospoda, jógové studio, kadeřnictví, nehtové studio, tradiční místní bazar apod.). Pozn. Použití šipky naznačuje změnu podniku, případně změnu majitele podniku při zachování podobného konceptu a názvu, případně změnu konceptu podniku při zachování stávajícího majitele. Zdroj: autorka.

Bohémové na Krymské

Místní podnikatelé, jejichž věkový průměr se pohybuje do 35 let,[11] proměnili každodenní praxi v užití ulice. Zatímco během dne je Krymská relativně klidné místo s několika chodci, v podvečer a ve večerních hodinách před podniky postávají jednotlivci či skupiny tří až pěti lidí. Podniky, obvykle otevírající v odpoledních hodinách, jsou záměrně koncipovány jako alternativní kulturní prostory prezentující začínající a nemainstreamové umělce, současné umění a design. Estetika podniků i nabízených produktů se ve svých počátcích zaměřovala na tržní niku, na specializované produkty a služby odpovídající kosmopolitnímu způsobu městského života. Majitelé místních podniků se orientovali na zákazníky, kteří souzněli s jejich vlastním životním stylem. Richard Lloyd (2010) pojmenovává jedince odpovídající nastíněné charakteristice jako novodobé bohémy (*neo-bohemia*). Ti si uvědomují, že se konzumací daných produktů v daném místě hlásí ke konkrétnímu městskému společenství. Záměrně vyhledávají trendy a originalitu, láká je bizarní a jedinečné (Lloyd 2010: 90). Důležitou se pro ně stává konzumace autenticity a spolupodílení se na její reprodukci. Samuel, majitel jednoho z barů, který se na Krymské otevřel po roce 2013, autenticitu bere jako základní nutnost a charakteristiku místních podniků:

> Bejt autentickej! To si myslím, že je takový nějaký poslání ... třeba já jsem udělal podnik, kterej nevypadá jako jakejkoliv jinej podnik v Praze. A tím prostě posuneš tu hranici dál. Myslím, že ve chvíli, kdy máš takovej podnik, tak sem přinášíš něco, co tu nebylo.

Na to navazuje Šimon, majitel reklamní agentury, který popisuje Samuelův bar:

> Prostě vytáhnul ze smeťáku nějaký blbosti, dal to tam a vypadá to krásně. A je to vlastně kultura vytvořená z odpadu, kterou prostě takhle dělaj hipsteři ... a to pro mě není pejorativní označení.[12]

[11] Údaj k přelomu roku 2016 a 2017.

[12] Termín hipster proniklo do české veřejné debaty teprve před několika lety. Nejběžnější definici nabízí například Janna Michaelová: „Hipstera lze považovat za ideální typ moderního člověka, který je na vrcholu současných trendů, vlastní vintage předměty ještě před tím, než se jejich napodobenina objeví v tradičních oděvních řetězcích, obývá nejmódnější oblasti městských center a poslouchá nejnovější kapely před tím, než se stanou populárními, jakmile se stanou populárními, opouští je“ (Michael 2015: 164).

Místní podnikatelé se staví do pozice hledačů a producentů nových trendů. Jsou přesvědčeni, že mají určité předpoklady a zkušenosti k rozpoznání kvality:

> Tady jsou všichni lidi poměrně vzdělaný a jako já neříkám, že máme patent na rozum, ale máme spoustu zkušeností ... vzhledem k tomu, že to dělají lidi, kteří mají všichni nějaký rozsah, tak to je taková jakoby autokontrola. To člověk asi musí cejtit, co je dobrá kapela, co je blbá kapela, co je moc komerční kapela (Kryštof, majitel restaurace).

Autenticita znamená pro majitele místních podniků nejen základní hodnotu a přínos jejich podnikání, ale také orientační bod pro určení kvality a nástroj předcházení případné komercionalizaci. Jak uvádí Šimon, jehož reklamní agentura sídlí na Krymské od roku 2012: „To, co se třeba stalo ve Stodolní, se stalo přesně kvůli tomu, že tam začaly jezdit autobusy turistů, začaly se z toho bušit prachy a vytrácela se ta autenticita.“ Příběh ostravské ulice Stodolní[13] se line napříč rozhovory a reprezentuje obavu majitelů místních podniků z budoucího vývoje ulice Krymská:

> No toho se obáváme všichni. My nechceme, aby z toho byla Stodolní. A samozřejmě podniky, který se sem dostávaj, jako je třeba Bad Flash, tak Bad Flash by sem nešel kvůli tomu, že sem jdeme tvořit dobrou ulici. Bad Flash sem přišel, protože už prostě tady bylo jméno. A protože věděli, že sem už chodí lidi, jo? A jako Bad Flash už je na hraně toho, co tahle ulice zvládne! Je to tak na hraně komerce a autenticity. Úplně na hraně! A jestli to bude něco víc než Bad Flash, tak už to bude špatně. A samozřejmě, že kdyby tady někdo otevřel diskotéku, tak asi na ní třeba vydělá peníze, ale bude z toho Stodolní a to my nechceme (Jáchym, majitel baru).

Z úvah majitelů místních podniků nad budoucím vývojem Krymské je patrné, že sami sebe vnímají jako součást alternativní kulturní produkce:

[13] Stodolní ulice se nachází v centru Ostravy. Proslavila se díky podnikům, které se zaměřovaly na alternativní uměleckou scénu. Alternativní scéna vydržela téměř deset let, než se ulice proměnila na oblast, v níž alternativní hudební kluby vystřídaly diskotéky, noční kluby a částečně řetězce, které byly odpovědí na poptávku nově příchozích konzumentů, především náctiletých a mladých (30–45 let) turistů. Stodolní je nyní známa pro komercionalizaci nabídky a až absenci živé kultury. Více viz Slach – Antošíková 2016.

> Jestli prostě jednoho dne tady někdo, nějakej podnikatel, koupí barák a udělá z toho jako bordel, to se samozřejmě stát může. Ale to my nějak neovlivníme. Já myslím, že to je vždycky osud nějaký alternativy, že ji ten mainstream časem pohltí“ (Samuel, majitel baru).

Alternativa pro místní podnikatele nespočívá pouze v autenticitě, ale také v určité míře amatérismu. Jáchymem výše zmiňovaný Bad Flash bar byl v době výzkumu jediným místním podnikem, který vlastnili profesionálové v oblasti gastronomie.[14] Tím vybočoval, jelikož ostatní podniky na Krymské byly založeny amatéry, jejichž původní profese (kterou někteří z nich stále vykonávali souběžně s podnikáním na Krymské) byla od oborů gastronomie, prodeje a služeb vzdálena (viz Tabulka 1). Bad Flash bar, přestože se jeho provozní snažil do společenství místních podniků zapojit a bar se aktivně účastnil festivalu *Korso Krymská*, byl symbolem nejistoty a ztráty kontroly nad dalším vývojem. Do té doby se majitelé místních podniků domnívali, že dokáží do jisté míry ovlivnit podobu ulice a její další vývoj. Především zprostředkováním volných prostor: „Tak když se něco objeví, tak se to snažíme třeba pronajmout nebo se navzájem upozornit, abychom sehnali něco dobrýho, něco, co sem sedne“ (Jáchym, majitel baru). Řada podniků byla otevřena na Krymské právě v důsledku předchozího přátelství či známosti majitelů, kteří v místě již působili. Díky přátelství s majitelem kavárny Café V lese se na Krymské objevila například restaurace Plevel, studio Družina, galerie a concept store MU koncept či krejčovství zaměřené na slow fashion Strojovna. Ale prázdný komerční prostor, který se na Krymské objevil po zrušení hazardní herny a o který měl zájem jeden z místních podnikatelů, po licitaci o výši nájemného nakonec získal právě Bad Flash bar. Majitelé místních podniků si tak uvědomili, že nad jejich doporučením začíná vítězit platební síla a zájmy majitelů domů, kteří si nyní mohou ze zájemců o pronájem komerčních prostor vybírat.

Tvůrci nového prostoru

> Atmosférou to je samozřejmě o dost jiný. Jako když se podíváte, jak lidi sedí na zahrádkách v létě, tak to tady samozřejmě před deseti lety nebylo a jde s tím jak to pozitivní, tak to jako negativní. (Jáchym, majitel baru)

[14] Firma Bad Flash vlastní pivovar a velkoobchod s výběrovými zahraničními a českými pivy. Firma v Praze vlastní dva pivní bary, jeden v Karlíně a druhý od roku 2015 na Krymské.

S výše uvedenou charakteristikou koresponduje také sebepojetí místních podnikatelů, kteří se od začátku svého působení na Krymské staví do pozice producentů prostoru, jejichž aktivity revitalizují periferní ulici:

> Jakože tady primárně o ty prachy nejde. Ale o to, že tady posunujeme nějaký hranice – společenský, soužití. Kdybychom na tom chtěli vytřískat ty prachy, tak to ty podniky fakt vypadaj jinak (Samuel, majitel baru).

Podobně dodává Kryštof, majitel jedné z prvních restaurací na ulici Krymská:

> Já jsem to nepostavil kvůli zisku. Ale kvůli tomu, že bylo totální vakuum, totální nevzdělanost o výživě. A když už se někdo zajímal, tak s tím neměl kam chodit. Pro mě je to [provozování restaurace, pozn. autorky] prostě aktivismus, forma aktivismu.

Symbolický rozměr podniků na Krymské zdůrazňuje také Agáta, majitelka kavárny a restaurace, která současně nedaleko Krymské bydlí:

> Kdybychom tu jenom bydleli nebo tu měli nějakou kancelář, tak to prostě není totéž. Ty kavárny jsou prostě názorová třídírna, potkávaj se tu různý lidi, diskutujou, navazujou se nějaká přátelství, kontakty. To je myslím takový katalyzátor toho, aby se něco na tý ulici dělo.

Ulice jako veřejný prostor je pro majitele místních podniků důležitým tématem. Aktivity v něm, svoboda jeho užití a jeho přetváření je z jejich pohledu právem každého člověka a nedílnou součástí života ve městě. Způsob užití ulice je také jedním z prostředků, kterým se majitelé místních podniků vymezují vůči rezidentům starousedlíkům:

> Pro ně to je ulice, špinavá Proluka, místo, kde se bojím. Ale to uvědomění, že je to prostor, kterej taky může vypadat jinak a může bejt využívanej i k jinému účelu než jako k parkování, venčení psů a jako schovka pro feťáky, tak to tam jakoby … chybí“ (Agáta, majitelka restaurace).

Rezidenti dle místních podnikatelů používají ulici především jako tranzitní místo, jako cestu mezi prací a domovem. Současně vnímají sami sebe a své aktivity jako pobídku a návod, jakým jiným způsobem lze veřejný prostor ulice užívat:

Obrázek 1: Krymská ulice během dne v březnu roku 2013, v 15:00.
Zdroj: Wikimedia Commons, the free media repository.

> Oni žijou na tý ulici a vlastně na ní neumí ani žít. Jako je to vchod, je to místo, kde můžou zaparkovat a jít tam do domu a ani neznají sousedy. Ale to musí zlomit ty lidi v sobě. My jim k tomu dáváme dobrou příležitost a snažíme se je vyzvat, aby se zúčastnili“ (Kryštof, majitel restaurace).

Místní podniky se tak stávají producentem veřejného prostoru Krymské ulice. Tvoří nejen její image, ale také zásadním způsobem přetvářejí veřejný prostor sousedství, na čemž panuje mezi místními podnikateli shoda:

> Tak ty podniky dělaj tu ulici, podle mě. A ty lidi [majitelé a zákazníci, pozn. autorky] dělaj tu ulici, takže ta ulice bez těch podniků by byla normální ulice. Takže na tom to celý podle mě stojí a padá, no (Kamila, majitelka krejčovské dílny).

Podobně jako Kamila uvažuje o prostoru Krymské většina majitelů místních podniků. Především v kontextu původní negativní image Krymské. Kryštof, majitel restaurace, zdůrazňuje, že podniky na Krymské hrají naprosto zásadní roli v její proměně:

> Byla [ulice, pozn. autorky] horší. To si fakt musí někdo hodně vymejšlet, aby řekl, že nebyla ... Ještě tu bylo takový doznění tý éry devadesátek, takže prostě nějaký narkotika, feťáci, injekční stříkačky tady poházený po zemi a podobně. Tak to už se teď fakt nestane. Tady ty lidi to úplně opustili, úplně na Krymskou zapomněli, a přitom to předtím byl jako fakt jejich domov. ... je tu úplně novej duch. Ta ulice se úplně změnila. Úplně.

Obdobně vzpomíná na podobu Krymské před dvaceti lety Agáta, která je nejen majitelkou místní restaurace, ale také nedaleko Krymské od devadesátých let minulého století se svou rodinou bydlí:

> Tady nebylo nic jako normálního. A když říkám nic, tak nic. Ani obchod, prostě. Jako bylo tady spousta heren. Ani tady nebyly hospody prostě. Byla hospoda Na Tržíčku, pak byl tady na rohu Černomořský a Krymský, to se jmenovalo Storks bar, což byl motorkářskej bar, jo ... No, takže takovýhle šílený podniky ... Ale to se jako hodně změnilo za těch posledních šest let.

Z promluv majitelů místních podniků vyplývá, že veřejnému prostoru již v minulosti dominovaly konkrétní podniky, které přímo nekorespondovaly se zájmy a potřebami rezidentů. Přestože se domnívají, že aktuální stav veřejného prostoru ulice by měl být pro rezidenty přijatelnější a příjemnější, někteří z nich si uvědomují, že ani oni nenabízí produkty a služby, které by odpovídaly potřebám, životnímu stylu a vkusu rezidentů ulice. Nora, provozní knihkupectví, popisuje jednu z běžných situací, která se jí během působení v Krymské stávala: „Někdy přišli do našeho obchodu, ale myslím, že ty věci, které jsme prodávali, nejsou úplně pro lidi, co tady žijou.“ Současně dodává, aby ještě více zdůraznila nesoulad mezi poptávkou místních rezidentů a nabídkou místních podniků, že jako knihkupectví museli působit mnohem přístupněji a srozumitelněji než jiné podniky v ulici:

> „Oni [rezidenti ulice, pozn. PJ] prostě nechápou, proč by si měli dávat drahou limonádu ze zavařovačky“ (Nora, provozní knihkupectví).

Ceny služeb a produktů zároveň neodpovídají představě majitelů místních podniků o kupní síle rezidentů:

> Tak tady prostě, ty starousedlíci, kteří se ještě neodstěhovali kvůli nám nebo kvůli zvýšení nájmu nebo tak, tak tady je to prostě fakt slabší sociální kategorie. Teď už je

> to mix, ale to bych řekla, že jakoby třetina jsou prostě takový ty lidi, kteří tady žili dvacet let a dost často jsou to právě ty slabý příjmy (Agáta, majitelka restaurace).

Zákazníky si tedy musely místní podniky přímo vytvořit, především v začátcích, kdy někteří z majitelů uvažovali o přemístění svého podniku jinam:

> Sem nikdo nechodil a my jsme vlastně ty lidi zlomili, my jsme vlastně vytvořili to jméno. Člověk si buď může pronajmout něco někde, kde pendluje strašných lidí, a teď ty lidi tam začnou chodit. Anebo je tam musí dostat. Takže tady je to práce nás všech a já bych řekl, že asi zásadně Café Sladkovský, Les a my teď, a pak se přidaly další podniky. No a ty lidi jsme si vlastně jako tak trochu vytvořili (Kryštof, majitel restaurace).

My jsme sousedé

> Avizovalo se to jako první sousedský festival. Na začátku tam byl fakt velkej idealismus tím, že to je sousedskej festival. (Linda, projektová manažerka reklamní agentury)

Představy majitelů místních podniků o způsobu užití a proměně veřejného prostoru ulice měl reprezentovat festival *Korso Krymská*, který se poprvé uskutečnil v roce 2013. Majitelé místních podniků festival organizovali na vlastní náklady a svépomocí a snažili se jeho prostřednictvím ukázat, jaká by ulice mohla být. Tento reprezentační rozměr festivalu popisuje Vincent, majitel kavárny a jeden z iniciátorů festivalu:

> Na prvním místě je to víc jako akce, která je na ulici, a je to o tom, že se tam něco děje. Tam, kde normálně jenom parkujou auta. Je zajímavý ukázat, že i ty lidi mají moc. Je to takový symbolický gesto, kdy normálně si člověk řekne ‚Bacha chodče, nesmíš ohrožovat auto', a prostě ukážeš tu power of people, tu sílu těch lidí. Prostě oni si řeknou, uděláme tu akci a najednou auta nemůžou, jo? A to je symbolický, protože pak se ti dá líp diskutovat o tom, že se může občas ubrat nějaký to parkovací místo a dát tam tu zeleň a tak dále.

Tato role festivalu v rámci prostoru Krymské současně ukazuje na snahu získat určitou vyjednávací/mocenskou pozici, která by pomohla v konkrétní materiální proměně ulice podle logiky „méně aut znamená více zeleně a uživatelů veřejného

prostoru". Festival tak měl mít transformační vliv nejen na konkrétní prostor (Lefebvre 1991) ulice, ale především na způsob přemýšlení o něm. *Korso Krymská* nebylo pouhým konceptem, ale ukázkou užití prostoru ulice podle představ majitelů místních podniků.

Festival *Korso Krymská* měl také pomoci navázat kontakt s rezidenty a budovat sousedské vztahy. Jak vzpomíná Linda, která na Krymské působila jako projektová manažerka jednoho z místních podniků:

> Ten první ročník jsem měla pocit, že to bylo o tom, tak ‚Pojďme oživit tu ulici!' Bylo i hodně nápadů jakože se tam budou instalovat květiny a prostě všechno možný, spolupráce se sousedama. Avizovalo se to jako první sousedský festival. Pořád se to opakovalo, je to sousedskej festival.

Vzápětí ovšem dodává: „Ale zároveň jako v tý ulici nežije tolik lidí, který by to ocenili. Protože je to pro ně komplikace." Z promluv majitelů místních podniků vyplynulo, že pojem soused a sousedé používají spíše pro označení sebe samých a pravidelných zákazníků svých podniků. V rozhovorech se o rezidentech vyjadřují opakovaně jako o obyvatelích, starousedlících či jako o místních. Zatímco sebe sama vnímají jako nedílnou součást sousedství a sousedy, přestože v ulici nebydlí: „To je moje neighborhood, moje rodina a tady prostě, tady jsem doma" (Šimon, majitel reklamní agentury). Festival, na který majitelé místních podniků zvali prostřednictvím svých profilů na sociálních sítích a nově založené facebookové stránky ulice Krymská, tedy přilákal spíše ty, kteří již podniky v Krymské navštěvovali anebo byli různými druhy vazeb spojeni s osobami místních podnikatelů. Produkty a služby nabízené během festivalu, stejně jako program, odpovídaly zájmům, životnímu stylu a vkusu místních podnikatelů.[15] Na otázky, do jaké míry je v tomto ohledu program festivalu vztažen

[15] Vzhledem k absenci jakékoliv statistiky, která by poskytovala data o počtu účastníků festivalu a demografických údajích o nich, není možné blíže určit, zda se festivalu účastní, či neúčastní rezidenti. Ani majitelé místních podniků nejsou schopni formulovat, kdo je návštěvníkem festivalu a proč. Stejně tak nejsou majitelé místních podniků schopni reagovat na otázku, zda do jejich podniků chodí rezidenti ulice Krymská. V odpovědích zůstávali zdrženliví a uchylovali se k zobecňování, že nějací chodí a nějací ne. Výjimku tvoří podnik Strojovna, který je otevřený během dne a je v poměrně úzkém kontaktu s rezidenty využívajícími jejich služby, a restaurace Café Sladkovský, jehož majitelé bydlí nedaleko Krymské přes 15 let a jsou v blízkém kontaktu s rezidenty přes své další aktivity, které ve Vršovicích realizují (např. komunitní zahrada, spolupořádání festivalu Zažít město jinak, angažují se v iniciativě proti developerskému projektu pro prázdný prostor nazývaný Proluka, který se nachází mezi ulicemi Krymská, Kodaňská a Ruská). Současně se jedná o jediné dva podniky, u nichž všichni rezidenti účastnící se výzkumu znali majitele (tedy že se s ním jednou či vícekrát osobně setkali).

Obrázek 2: Fotografie zachycuje festival Korso Krymská v roce 2016, v 15:00.
Zdroj: autorka.

na sousedství, se ukázalo, že si majitelé místních podniků uvědomují možný odlišný vkus a zájmy rezidentů. Nevnímají to ovšem jako komplikaci, ale naopak jako kulturně-vzdělávací rozměr festivalu, obohacující život rezidentů.

Přestože se rezidenty do festivalu zapojit nepodařilo, majitelé místních podniků se s nimi snažili dále navázat kontakt. Vzrůstající počet policejních výjezdů z důvodu rušení nočního klidu a současně návštěvnický i mediální úspěch prvního ročníku festivalu *Korso Krymská* inspirovaly dva majitele místních podniků k uspořádání setkání s rezidenty. Rezidenti byli osloveni prostřednictvím letáků s výzvou, aby se přišli podělit o svůj názor na změny ulice Krymská.

> Podle mě to byl totální zlomovej krok, jako totálně to prostě posral. Protože on si je pozve a pak jim v podstatě řekne: „Heleďte, my jsme tady progresivní, a vy jestli tomu jako nerozumíte, tak se můžete jako normálně odstěhovat, jako lidi dneska nebydlej prostě padesát let na stejném místě, jako to bejvalo, tak se můžete odstěhovat a prostě tady to bude progresivní, a my víme, že jsme jako dobrý.“ Tak

> samozřejmě ty lidi se prostě totálně nasrali, a pak vlastně ten následující rok byly ty pokuty, takže vlastně oni si řekli „Dobře, tak vy buďte progresivní a my budeme volat policajty“ a fakt volali každej den policajty,

komentuje setkání Agáta, majitelka restaurace. Vincent, majitel kavárny, který byl jedním z účastníků setkání v pozici za majitele místních podniků, na setkání vzpomíná jen nerad:

> No, bylo to takový nepříjemný. Prostě bylo to nepříjemný a v tý době jsem ještě nebyl tak jakoby prostě na to zvyklej, takže to bylo pro mě dost i bolestivý a náročný. Ale prostě já jsem si za tu dobu uvědomil, že bohužel, pokud chceš něco dělat, tak musíš ustát to, že někoho naštveš, no.

Majitelé místních podniků byli překvapení nejen z počtu rezidentů, kteří na schůzku přišli, ale také z obav a problémů, které rezidenti musí řešit:

> To nemělo s Korsem nic moc společnýho. To mělo společnýho s tím pendlováním lidí po ulici a konstantním voláním policie. Ale pak se jako ukázalo, že někteří lidi mají jako fakt oprávněně starosti s tím. A některý to jako fakt nesnášej. To se jako docela rychle vybarvilo.

Přestože se majitelé místních podniků snažili některé komplikace, které rezidentům způsobují, vyřešit (například odhlučnění, zaměstnání hlídače, který upozorňoval zákazníky, aby nedělali na ulici hluk), domnívají se, že dobré vztahy s rezidenty toto setkání zásadně a negativně ovlivnilo.

Z výzkumu vyplynulo, že na ulici Krymská se nacházejí tři zóny se zvýšeným výskytem hluku během doby nočního klidu. První vznikla již kolem roku 2010 otevřením kavárny Café V lese ve střední části ulice Krymská, kterou následně podpořil podnik BAR. Rezidenti žijící v této oblasti, kteří se účastnili výzkumu, hodnotili působení podniků v ulici negativně a jen těžko hledali nějaká pozitiva. Žádnou diskuzi či vyjednávání s majiteli již nepřipouštěli. Druhá hluková zóna se dle promluv rezidentů objevila kolem roku 2015 a pozorování v roce 2016 ji potvrdilo. Nacházela se ve spodní části ulice Krymská – v ohybu ulice, kde sídlil bar ZENIT. Rezidenti z této části ulice, kteří se rozhodli výzkumu zúčastnit, si sice intenzivně stěžovali na hluk, ale byli otevřeni diskuzi a snažili se osobně s majitelem podniku vyjednávat. Poslední hluková zóna se objevila na začátku roku 2016 v horní části Krymské

a za viníka rezidenti z této části ulice označovali Bad Flash bar, proti jehož činnosti se aktivně ohrazovali. Rezidenti z horní a spodní části ulice Krymská v roce 2017 ve spolupráci s místní neziskovou organizací Start Vršovice vyjednávali s majiteli místních podniků a společně organizovali akci *Pssst! za klidné sousedství*, kterou podpořila také městská část Praha 10. Je tedy zřejmé, že doba vystavení působení místních podniků na Krymské ovlivňuje zájem rezidentů s majiteli místních podniků vyjednávat či spolupracovat. Postupný vývoj také zabránil spolupráci mezi samotnými rezidenty, jelikož percepce změny Krymské se u rezidentů v určitém čase výrazně lišila v závislosti na obývané části ulice.

Korso Krymská a reprezentace prostoru v médiích

Festival *Korso Krymská* se poprvé uskutečnil v roce 2013. Jeho záměrem bylo prezentovat ulici Krymská v podobě, v níž si ji majitelé místních podniků představovali. Nebyl pouze abstraktním konceptem, ale prožíváním prostoru ulice skrze představy majitelů místních podniků, jejichž ambicí bylo změnit nejen každodenní užití, ale také přemýšlení o veřejném prostoru ulice Krymská. Festival tak lze konceptualizovat jako prostory reprezentace představující v Lefebvrově (Lefebvre 1991: 33) pojetí kódované i nekódované symboly, odkazující k představě prostoru (ibid.: 39).

Podoba festivalu odráží charakter a estetiku místních podniků, nabízí jejich produkty a služby. Každý ze zapojených podniků vstupuje do veřejného prostoru ulice a snaží se organizovat kulturně-společenský program. Nejčastěji se jedná o rozmanitou hudební produkci. Zatímco v horní části ulice bývá pódium, na němž se střídají DJ, ve střední části se střídají písničkáři a lokální kapely. Spodní část ulice bývá tvořena dalším pódiem, na němž se zpravidla střídají hudebníci různých žánrů (především alternativní/experimentální rock a DJ). V této spodní části, na nezastavěné travnaté ploše, která se označuje jako Proluka, probíhá další doprovodný program, jako například výtvarné dílny či prezentace několika spřátelených neziskových organizací. Festival se koná každoročně během jednoho dne v měsíci květnu. Návštěvníci i jejich počet se v průběhu dne mění. Zatímco dopoledne převažují rodiny s dětmi a ulice bývá poloprázdná, během poledne se prostor zaplňuje davy a není možný plynulý průchod z jednoho konce ulice na druhý. Festival nejčastěji navštěvují lidé ve věku 25 až 45 let a podle vzhledu je nelze jasně definovat. Až v pozdních večerních hodinách na ulici dominují mladí novodobí bohémové

ve věku kolem 30 let.[16] Návštěvnost prvního ročníku se odhadovala na dva tisíce. Během předposledního ročníku v roce 2016 se odhad pohyboval kolem 8 000 návštěvníků.[17]

Zatímco v letech 2010 až 2012 byla v médiích publikována jen krátká oznámení informující o kulturním programu některých podniků na ulici Krymská (koncerty, workshopy a podobné drobné akce), v roce 2013 se zájem médií o Krymskou stupňoval, a to především v kontextu festivalu *Korso Krymská*. Hranice mezi užitím ulice během festivalu a její každodenní realitou se začala v mediálním obsahu stírat. Výsledkem narativní analýzy mediálních obsahů je identifikace tří základních narativů o Krymské ulici ve vztahu k její proměně, které slouží jako reprezentace prostoru (Lefebvre 1991) ulice Krymské.

Festival pro nové sousedství

„Na sousedských slavnostech je nejdůležitější setkávání lidí. V dnešním anonymním světě je soužití v rámci jedné ulice jedinečnou příležitostí pro mezilidskou komunikaci," zdůrazňovala tehdejší místostarostka Prahy 10 v jednom z prvních článků o festivalu *Korso Krymská* (RED 2013). Během celého sledovaného období bylo *Korso Krymská* několikrát explicitně označeno za sousedský, případně pouliční festival. Tedy za událost charakteristicky spjatou s prostorem, v němž se koná. Všechny články prezentují festival jako událost vytvářenou pro místní komunitu a přinášející do čtvrti kreativní rozměr v podobě hudby, umění, designu a kvalitních pokrmů.[18] On-line mutace druhého nejčtenějšího deníku v České republice popisuje Krymskou ulici jako českou verzi bohémského Montmartru (Římanová 2013). *Korso Krymská* bylo bezprostředně spojováno s tématy městské komunity a s návratem ke spolkovému způsobu života (Kratochvílová 2013). Titulek jednoho z analyzovaných článků naznačuje, že festival pomáhá budovat soudržnou čtvrť, kterou dřív tvořily anonymní ulice (Leinert 2013). Často se také uvádí, že festival přináší určitou přidanou hodnotu a má

16 Údaje vyplývají z pozorování festivalu v roce 2016.

17 Festival nevede statistiky návštěvnosti, také proto, že jde o akci volně přístupnou a bezplatnou. Návštěvnost pořadatelé odhadují dle odezvy fanoušků na Facebookové události akce a dle naplnění ulice v průběhu akce. V nejexponovanějších odpoledních a večerních hodinách je ulice zcela naplněna lidmi a není možné jí projít. Poslední festival se konal v roce 2017. Z technických důvodů, způsobených údržbou a opravou ulice městskou částí Praha 10. K realizaci následujícího ročníku nedošlo. Zatím není jisté, zda se tradice festivalu na jaře 2019 obnoví. A to také proto, že část aktivních pořadatelů své působení na Krymské zcela či částečně ukončila.

18 Doprovodnou akcí festivalu byl od jeho začátku Restaurant Day, který tak tradičně zajišťuje část občerstvení pro návštěvníky.

pozitivní dopad na sociální a kulturní kapitál této lokality (RED 2015). Novináři neopomíjeli ani revitalizační úlohu festivalu (cie 2013).

Přestože majitelé místních podniků od konceptu festivalu jako sousedské slavnosti po prvním ročníku upustili a rezidenty se nesnažili aktivně zapojovat, média stále pokračovala v reprezentaci festivalu jako sousedského. Také rezidenti, jak se několikrát opakovalo během rozhovorů, přejímají tuto naraci a hodnotí festival perspektivou slibované sousedské slavnosti: „Před tím byl [festival] skutečně pro sousedy. Teď už není ani dog-friendly ani baby-friendly. S rodinou už bych tam nešla“ (Sylvie, S).

Programováním, nabídkou i způsobem komunikace festival předem selektoval návštěvníky. Přirozeně tak došlo k vyloučení některých skupin obyvatel ze spotřeby. Namísto původně očekávaného inkluzního efektu festivalu vývoj spíše vedl k exkluzi části rezidentů. U těch, kterých se tato exkluze dotkla, prohloubila pocit odcizení a vyloučení, kterému často nerozumí. Jak s rozčarováním i smutkem v hlase popisuje Elena (S), která se v roce 2013 také účastnila setkání majitelů místních podniků s rezidenty:

> Já tu bydlím 70 let a nevím, proč bych na starý kolena měla opustit svůj domov! Tomu nerozumím! A jaký sousedský vztahy, když ty lidi neznáte? Ty podniky dřív, ty krámky [respondentka myslí podniky, které se v místě objevovaly především kolem šedesátých let 20. století, pozn. autorky], to byli sousedi. Oni tady bydleli nebo v okolí, takže to byli i sousedi!

Také obyvatelé ulice, kteří se identifikují s životním stylem novodobých bohémů, kritizují uzavřenost komunity majitelů místních podniků vůči rezidentům:

> Podniky docela drží pospolu, organizujou si to mezi sebou a ta ulice do toho vůbec není zapojená. Jakoby ti obyvatelé. Ty podniky si žijou jenom samy pro sebe a pro tu ulici vlastně vůbec (Celesta, N).

Z promluv rezidentů o festivalu je patrné, že mají tendenci se skrze ně vyjadřovat k obecné každodenní praxi na Krymské. Samotný festival *Korso Krymská* rezidenti v rozhovorech hodnotili spíše neutrálně, anebo pozitivně, a všichni se ho alespoň jednou zúčastnili, byť pouze v podobě projití ulicí v době jeho konání. Vztah rezidentů vůči *Korso Krymská* vystihuje promluva Julie (S), která bydlí na ulici Krymská přes 37 let:

> Většinou mi nabízejí i nějaký víno k pití nebo něco, no. Tak říkám, že ne, děkuju. A já si s paní dole povídám, prostě to jako není problém. A když je to jednou. Festival Krymská mně nevadí, to je jednou do roka, že jo. Nebo kdyby to bylo dvakrát do roka, no tak co, nevadí přece. Ale kdyby to bylo každej tejden, tak by to vadilo.

Negativní image jako prostředek stigmatizace

„Jmenuje se Krymská a ještě před nějakými pěti lety zdejší omlácené fasády shlížely hlavně na party dealerů a zlodějíčků" (Pospěchová 2014). Takto popisuje lokální historii jeden z článků. Jeho autorka dodává, že image dříve problémové ulice nyní získává novou podobu. Již v roce 2013 se objevovaly první články porovnávající aktuální dění na Krymské s její minulostí. Přičemž zdůrazňovaly především vysokou mírou kriminality a podniky pochybné či nízké kvality (Musálková 2015; Váchal 2015). Nová Krymská je ale pražským fenoménem (Gregor 2014), kulturním centrem mladých intelektuálů (Novák 2013) a mekkou mladých hipsterů (Válková 2014), která láká turisty (Kabátová 2014). Jak jeden novinář uzavírá, na světoznámou Krymskou ulici, kde se scházejí pražští bohémové, se vrátil život (Koubek 2015). Média jako hlavní důvod této proměny identifikovala majitele místních podniků a regenerační efekt jejich aktivit ve veřejném prostoru ulice. Mediální diskurs byl veden oslavou festivalu i proměny ulice, která byla nahlížena perspektivou nutné revitalizace.

Kromě čtyř textů věnovaných gentrifikaci, žádný z článků neměl vyloženě negativní hodnotící charakter. Média opomíjela možné dopady takto rychlých změn na sousedství a poskytovala rezidentům minimální prostor pro komentování situace z jejich úhlu pohledu. Při argumentaci se tak média opírala především o informace poskytnuté majiteli místních podniků, aniž by věnovala pozornost jejich ověřování. Do jisté míry proto, že mediální výstupy vznikaly jako součást promyšlené PR kampaně a na základě sociálních vazeb některých majitelů místních podniků. Média tak například tvrdila, že v ulici došlo k poklesu kriminality. Toto tvrzení se objevuje rovněž v promluvách majitelů místních podniků, často prezentované jako základní objektivní a kvantifikovatelný argument ospravedlňující jejich činnost. Tato informace prezentovaná mnohdy jako fakt, se však spíše zakládá na subjektivním dojmu majitelů místních podniků.[19] Zatímco

[19] Častým je tvrzení podnikatelů, že jejich aktivita v ulici snížila kriminalitu a vedla k vymizení některých patologických jevů. Média tento narativ převzala, přestože policejní statistiky věnované kriminalitě přímo na ulici Krymská a vygenerované Policií ČR pro účely této studie významné změny v míře kriminality po roce 2010 neuvádějí. Počet krádeží vozidel a zatčení za toxikomanii a výtržnictví zůstal stabilní. Počet loupeží klesl, avšak došlo k nárůstu počtu znásilnění (dvě v roce 2013 a jedno v roce 2015).

podnikatelé jsou prezentováni jako zachránci deprimované lokality, bojující proti zločinu kulturním programováním, rezidenti jsou obvykle charakterizováni pasivitou buď jako homogenní skupina, anebo notoričtí stěžovatelé, kteří nejsou schopni revitalizační akce. V obou případech nesou rezidenti stigma obyvatel špinavé periferní ulice, která zůstávala dlouhá léta neměnnou. Jakoby byli právě oni původci místních problémů. Mediální diskurs tak podporuje dominanci jedné skupiny a oslabuje relevanci názorové opozice (Wilson – Grammenos 2000). Prostor je tak reprezentován a současně definován z perspektivy jedné skupiny, čímž je podporováno symbolické přivlastnění ulice konkrétní skupinou (Zukin 2009: 48). K mediální reprezentaci Krymské Emma (S) dodává:

> Jakmile před jedním barem jsou lidé a povídají si, tak to tady vzbudí dojem, že to je přece ta Krymská a to je prostě normální, tady to žije, takže je prostě normální v noci dělat cokoli. Kohokoli napadne, aby si to užil. A to už je potom mimo kontrolu.

Zisk až na druhém místě

„Když jsem v Krymské ulici otevřel Café V lese, ta ulice úplně ožila a stala se důležitým centrem kultury v Praze," popisuje jeden z majitelů místních podniků transformaci ulice (Farná 2013). Se stigmatizací původní Krymské a starousedlíků souvisí také třetí narativ, který reprezentuje tvůrce nového prostoru ulice jako odborníky. Média, která dávala opakovaně větší prostor majitelům místních podniků, inklinovala k popisu rezidentů jejich perspektivou. Často bez bližší znalosti sousedství, média vysvětlovala některé spory mezi majiteli a rezidenty jako mezigenerační či třídní nepochopení. Za ty, kteří v lokalitě budují kulturní život, jsou považováni majitelé podniků. Ostatně sami majitelé místních podniků, kteří dostali prostor k sebeprezentaci v médiích, se o své činnosti vyjadřovali v duchu kulturní (re)produkce prostoru Krymské. Současně bagatelizovali svou roli podnikatelů i své finanční zájmy, když popisovali podnikatelskou činnost v Krymské zejména jako nevýdělečnou, téměř zájmovou činnost či jako finanční zdroj pro pořádání kulturních akci regenerujících veřejný prostor ulice (například Pospěchová 2013: 12).

Také tento narativ se opakoval v promluvách rezidentů. Dominik (N), který navštěvuje některé místní podniky a přiklání se spíše k tvrzení o pozitivní proměně ulice v posledních šesti letech, poukazuje především na obchodní zájmy místních podnikatelů: „Podle mýho názoru je to taková marketingová značka. Krymská je značka, něco, co se prodává." Na otázku, co si myslí o zařazení Krymské do žebříčků pěti míst, která The New York Times doporučuje v Praze

navštívit, upozorňuje na to, že pro podnikatele to má odlišný význam než pro rezidenty:

> Já bych to oddělil. Krymská je marketingová značka, je výhodný, aby se o ní vědělo z pohledu těch lidí, co tam provozujou byznys, ale jako, a možná, že i z pohledu třeba Vršovic, kterým to přináší nějakej lesk, prostě z pohledu jakoby těch třeba politiků. Ale těm lidem samotnejm to zas tak jako nepřinese.

Dominik (N) se současně domnívá, že obyvatelé Vršovic jsou patrioti, stejně jako on, a s Vršovicemi se identifikují bez ohledu na jakékoliv články o Krymské. Jako podnikatele, jejichž primárním zájmem je zisk, vnímá majitele místních podniků také Elena (S), která žije ve středové části ulice již 72 let: „Ty jdou jenom za penězma, aby vydělali. To je všechno. On nám to řek jasně, že kdyby sem nechodila tahle klientela, tak že si nevydělá." Jako největší negativum působení místních podnikatelů na Krymské vidí Elena (S) v téměř každodenním porušování nočního klidu. Jako možné východisko z této situace uvádí omezení provozní doby podniků, anebo přeorientování se na zákazníky, kteří se dokáží chovat ohleduplně k sousedství a porozumí naléhání servírek, aby se zdržovali uvnitř podniků. Na otázku, jak by hodnotila uzavření podniků na Krymské, rozhodně odpovídá:

> Ať se zklidněj a můžou tu bejt, ale ať nás nerušej. My nechceme víc. My je nechcem omezovat. Ať si vydělávaj, to je dobře. Lepší, když si vydělávaj, než aby byli bezdomáči nebo aby kradli. Ale víte co, tak půl na půl. My víc nechceme.

Na rozporuplnost mezi podnikatelskými zájmy majitelů a jejich prezentací poukazuje také Emma (S), která na Krymské vyrostla a aktivně se zajímá o věci veřejné související se sousedstvím. Majitele místních podniků popisuje jako milé pozitivní lidi, kteří nemají špatné úmysly, a oceňuje řadu jejich aktivit.[20] Ze současného stavu ulice ale už příliš nadšená není:

> Jakmile se to začne rozrůstat do příliš velkých rozměrů, tak se z toho vytrácí ten lidský rozměr. Takže vlastně už mizí ti lidé, kteří jsou ochotní celý den trávit třeba

[20] Pro upřesnění této promluvy je nutné dodat kontext, kdy Emma (S) nahlíží všechny majitele místních podniků prizmatem aktivit místní neziskové organizace Start Vršovice. Velmi si váží jejich aktivit pro zamezení stavby developerského projektu na Proluce. Současně navštěvuje místní komunitní zahradu provozovanou spolumajitelkou Café Sladkovský.

moderováním soutěže kol do vrchu, ale naopak přibude těch, kteří sem přijdou jenom něco prodávat. A tak se i mění složení těch návštěvníků, kteří se už třeba na tom nějak nepodílejí něčím, ale v podstatě si to tady jenom projdou, napijou se, že jo, něco si koupí a to je vlastně konec. Takže z mého hlediska čím více se to šíří, tím nižší je toho kvalita. Možná hledat nějaký devátý stupínek na celosvětové stupnici slávy je prostě cesta do hrobu ... Jako já bych řekla, že takové umění podnikatele je včas se přestat rozrůstat, odhadnout tu správnou míru. A to je velice těžké si říct si „A tohle mi stačí".

Závěr

Od roku 2010 se vršovická ulice Krymská začala postupně proměňovat. V ulici postupně vznikaly nové podniky – kavárny, butiky, galerie, concept store a následně restaurace a bary. Vizuálně ji měnily a vytvářely nové prostory spotřeby. Základní směnnou hodnotou nového prostoru spotřeby se stala autenticita a touha po originalitě symbolizující určitý životní styl a vkus. Majitelé místních podniků přitom neměli pouze zájem autenticitu ulice konzumovat, ale především (re)produkovat. Zakládali si na původnosti či neotřelosti svých nápadů a jednotlivé podniky vnímali jako hledání nové cesty a posunování hranic dosavadní žité zkušenosti na ulici Krymská. Právě zájem o konzumaci a produkci autenticity propojuje příběh Krymské ulice s příklady komerční gentrifikace (Zukin 2008, 2009) a s typem či skupinou gentrifikantů, které Richard Lloyd (2010) definuje jako novodobé bohémy. Tento termín lépe vystihuje postoje a sebepojetí majitelů místních podniků.

Přestože se majitelé místních podniků podílí svým působením v ulici na komerční gentrifikaci (a současně na možné intenzifikaci rezidenční gentrifikace, která v lokalitě probíhá již od devadesátých let 20. století), sami sebe vnímají především jako součást alternativní kulturní scény, kterou si definují subjektivně jako opak mainstreamu a komerce, a jako sociálně-kulturní producenty zprostředkovávající veřejnosti kosmopolitní způsob městského života okořeněného designem a uměním. Vnímají se spíše za objevitele a počáteční hybatele (pionýry gentrifikace, byť tento termín sami neužívají a obecně svou činnost na Krymské jen zřídka propojují s gentrifikací) nežli za gentrifikanty Krymské ulice a jejího sousedství. Z výzkumu vyplynulo, že se obávají dalšího vývoje a aktivně se snaží vystupovat proti komercionalizaci veřejného prostoru ulice.

Výzkum tak poukazuje na složitý vztah majitelů místních podniků ke svým vlastním podnikatelským záměrům. Jako amatéři a samouci v oblasti gastronomie, prodeje a služeb se stále více vnímají skrze své předchozí profese. Bagatelizují zisk ze své podnikatelské činnosti a prezentují jej jako pouhý prostředek pro produkci kulturních aktivit. Podle aktuální situace tak lavírují mezi rolí majitele podniku a nezávislým umělcem. Avšak ve chvíli, kdy jsou konfrontováni s požadavkem na omezení otevírací doby či na její změnu, staví se do pozice podnikatelů, kteří jsou na svém výdělku existenčně závislí. Zatímco v jiné situaci deklarují, že finanční zisk se na jejich žebříčku priorit nachází na posledním místě. To přispívá napjatým vztahům mezi místními podnikateli a rezidenty, kteří sice vnímají pozitivní efekty, které podniky do sousedství přinesly, současně jsou ale konfrontováni s pocitem ztráty soukromí a klidného domova. Majitelé podniků se současně domnívají, že rezidenti veřejný prostor ulice nepoužívají a nerozumí kvalitě a estetice zboží a služeb, které místní podniky nabízí. Z promluv rezidentů se ovšem ukázalo, že mají dobrý přehled o tom, jaké podniky na ulici fungují, co nabízí i jaký typ konzumentů do nich chodí. Na rozdíl od majitelů místních podniků mají také znalost sousedů a v rámci jednotlivých domů existují blízké sousedské vazby a přátelství. Současně jsou rezidenti obeznámeni s tím, co o nich a ulici Krymská prezentují média. Bez ohledu na výzkumníkem položenou otázku do svých promluv zapojovali a konfrontovali mediální narace.

Analyzované mediální výstupy šířily o ulici tři narativy. Média definovala festival *Korso Krymská* jako sousedskou slavnost přispívající k budování komunitního života v dané čtvrti, přestože majitelé místních podniků od tohoto označení festivalu upustili po prvním ročníku. Druhý narativ dramatizuje historii ulice, aby více zdůraznil pozitivní rozměr aktuálních změn. Tento narativ stigmatizuje nejen lokalitu, ale také rezidenty, především starousedlíky, které staví do pozice pasivity a nezájmu o vlastní sousedství. Třetí narativ prezentuje místní podnikatele jako odborníky s dobrým vkusem a zahraniční zkušeností, kteří zachraňují zanedbanou lokalitu a proměňují ji v kulturní centrum, přestože pravidelnější kulturní program v roce 2016 nabízela necelá třetina podniků. Narativy propojuje absence perspektivy rezidentů a jejich interpretace změn ulice Krymská, zatímco majitelé místních podniků jsou v pozici názorových tvůrců a často zůstávají jediným zdrojem informací. Festival znamenal významný impulz spouštějící masový zájem médií o proměnu ulice Krymská. Mediální pokrytí festivalu se stupňovalo společně s rostoucím počtem návštěvníků. Právě

skrze festival komunikovali místní podnikatelé médiím svá témata, proto se brzy neustále reprodukované koncepty (reprezentace) a způsoby užití (prostorové praktiky) přenesly do každodenního života ulice.

V této případové studii je komerční gentrifikace nahlížena jako typ sociální (re)produkce prostoru (Lefebvre 1991). V procesu reprodukce sehrává důležitou úlohu založení pouličního festivalu *Korso Krymská*. Byť téma festivalu nebývá příliš často a rozsáhle studováno v přímé souvislosti s gentrifikací, dle dostupných zdrojů může být součástí procesu gentrifikace jako jeho iniciátor či intenzifikátor (van den Berg 2012), či naopak jako protichůdná síla (Kallin – Slater 2014). V případě Krymské funguje spíše jako intenzifikátor procesu gentrifikace.

V analýze je festival konceptualizován jako prostor reprezentace (Lefebvre 1991) představující prožívání ulice Krymská skrze představy a symboly vytvářené majiteli podniků. Majitelé místních podniků mají ideální představu o užití prostoru a skrze organizaci festivalu se ji pokouší zprostředkovat a v interakci s prostorem prožít. Festival zavádí určité prostorové praktiky (l.c.), které nejen ovlivňují směnnou hodnotu Krymské (potažmo místních podniků, jejich produktů a služeb i festivalu samotného), ale svým aktivním působením na mediální obraz Krymské podporují tvorbu abstraktních konceptů reprezentujících prostor ulice. Jejich zapojením do každodenních interakcí s prostorem vede k proměně užití prostoru. V této argumentační logice se tak festival podílí na proměně užití konkrétního prostoru ulice v každodenním životě a jeho dopad se nezačíná a nekončí pouze v omezeném časoprostorovém rámci, v němž se odehrává *Korso Krymská*.

V případě Krymské se působení festivalu promítá do každodenního užití prostoru skrze zprostředkované představy majitelů místních podniků o svobodě užití a otevřenosti veřejného prostoru. Od doby vzrůstající popularity Krymské, jako doprovodného efektu pořádání festivalu, narůstá i intenzita užití ulice skrze prostorové praktiky typické pro *Korso Krymská* a ovlivněné mediální reprezentací prostoru, která posiluje pozici návštěvníků a majitelů místních podniků na úkor rezidentů. Plastové kelímky namísto sklenic, skupiny konzumentů nerespektující noční klid v rezidenční čtvrti a korzujících křížem krážem ulicí. Užívání veřejného prostoru téměř k jakékoliv aktivitě v duchu oživení a přivlastnění či venkovní koncerty do pozdních večerních hodin. To na Krymské kdysi býval jeden den v květnu. Ale v roce 2016 tento festivalový režim probíhal v intenzitě třikrát týdně.

Festival *Korso Krymská*, jehož poslední ročník se odehrál v roce 2017 z důvodu dočasné opravy ulice Krymská, sehrál významnou roli v gentrifikačním procesu, jehož podoba se spíše pohybovala v rovině sociální (re)produkce autentického prostoru než v rovině kumulace zisku, zvyšování tržní hodnoty a budování developerských projektů. Vůči tomu se naopak majitelé místních podniků aktivně vymezují a považují sebe sama za antikomerční a antimainstreamovou iniciativu vzdělávající rezidenty. Případová studie tak ukazuje na jednu z podob komerční gentrifikace, jejíž výsledky nejsou zobecnitelné. Současně přitakává tvrzení Toma Slatera (Slater 2009), že bez ohledu na typ gentrifikace, vždy je tento proces spojen s jistým dislokačním tlakem na určitou skupinu či skupiny obyvatel.

Studie ilustruje jistá omezení kvalitativního výzkumu gentrifikačních procesů, neboť není snadné jednoznačně určit všechny prvky podílející se na gentrifikaci. Zatímco o Krymské lze s jistotou prohlásit, že zde probíhá již několikrát popsaná komerční gentrifikace, byť majitelé místních podniků se jí brání, u rezidenční gentrifikace nelze vyloučit, že je pokračováním procesu, který započal již v 90. letech 20. století změnou vlastnických a majetkových vztahů v ulici. Je třeba mít na paměti také další omezení této studie, jako je práce s poměrně malým vzorkem rezidentů, anebo záměrné nezohlednění role státního aparátu ve vyjednávání mocenských sil na ulici Krymská. Částečným omezením výzkumu je také dynamický vývoj ulice, na níž v době publikování tohoto článku nepůsobí čtyři z klíčových majitelů místních podniků, kteří se v roce 2016 a 2017 výzkumu účastnili jako komunikační partneři. Hlavním přínosem práce je potom propojení výzkumu dvou významných městských fenoménů, kterými gentrifikace a urbánní festivaly jsou, a přispění k diskuzi jejich vzájemné souvislosti. Současně také konceptualizace urbánního festivalu jako prostoru reprezentace, která poskytuje nástroj pro studium dlouhodobých efektů festivalů na každodenní život ve městě a užití veřejného prostoru, čímž se výrazně liší od festivalů konajících se mimo městskou zástavbu.

Petra Jansa je doktorandkou na Fakultě sociálních věd UK. Její výzkum, pohybující se na pomezí komunikační a urbánní etnografie, se věnuje sociokulturnímu významu festivalů v soudobé městské společnosti. Absolvovala studijní pobyty v Paříži a italské Pavii, kde se podílela na etnografických výzkumech. Nedávno získala tříletý grant na výzkum mezinárodního festivalu Colours of Ostrava. Mimo akademickou sféru se podílí na komunikaci kulturních akcí a působí jako community manager. Kontakt: petra.jansa@fsv.cuni.cz

Citovaná periodika z obsahové mediální analýzy

Benišková, Dáša. 2016. „Život pospolitý.“ *Ona DNES*, 22. 8. 2016: 16.
cie. 2013. „Pouliční festival.“ *Právo Praha – Střední Čechy*, 18. 5. 2013: 13.
Farná, Kateřina. 2013. „Kavárník a aktivista Ondřej Kobza: Aby město platilo svého ladiče pian.“ *novinky.cz*. 21. 11. 2013.
Gregor, Marek. 2014. „Žít s piánem ve znaku.“ *Reflex*, 2. 1. 2014: 58.
Kabátová, Šárka. 2014. „Umělá se stává skutečnou. Z Krymské se stala mekka pro mladé.“ *lidovky.cz*, 17. 8. 2014.
Kadlecová, Kateřina. 2014. „Je třeba zabít hipstera.“ *Reflex*, 11. 12. 2014: 26.
Kavanová, Lucie. 2013. „Shakespeare nebo Sladkovský.“ *Respekt*, 1. 7. 2013: 26.
Kavanová, Lucie. 2013a. „Ondřej Kobza: Krymská mi připomíná Montmartre.“ *Respekt.cz*, 1. 7. 2013.
Kratochvílová, Veronika. 2013. „Již zítra se uskuteční první ročník pouličního festivalu Korso Krymska.“ *5plus2.cz,* 17. 5. 2013.
Kolouśková, Veronika. 2014. „Sen o městě s vůní brambor z popela.“ *Glanc*, 22. 10. 2014: 176.
Koubek, Vilém. 2015. „Nečekané pražské nej.“ *100 +1 zahraničních zajímavostí*, 20. 5. 2015: 46.
Leinert, Ondrej. 2014. „První farmářské trhy, dva ligové kluby, tři referenda. Praha 10 je jedinečná. Někdy až moc.“ *Pražský deník*, 26. 9. 2014: 2.
Leinert, Ondřej. 2013. „Krymská a okolí: Když z anonymních ulic vzniká jedno sousedství.“ *prazsky-denik.cz,* 23. 9. 2013.
Mrázek, Ondřej. 2016. „Tekuté písky měst.“ *Týdeník Květy*, 1. 12. 2016: 30.
Musálková, Zuzana. 2015. „Z díry se stala populární ulice Evropy.“ *Magazín Práva*, 9. 5. 2015: 26.
Pospěchová, Petra. 2013. „Kavárna, střed světa.“ *Hospodářské noviny – Víkend*, 4. 10. 2013: 12.
Pospěchová, Petra. 2014. „Planeta Krymská.“ *Magazín Víkend DNES*, 27. 9. 2014: 16.
Pixová, Michaela. 2015. „Proměna ulice.“ *Smart city* no. 03-15: 70–73.
RED – Editorial Office. 2013. „Pouliční festival Korso Krymská již tuto sobotu.“ *prazskenovinky.cz*, 18. 5. 2013.
RED – Editorial Office. 2015. „V Krymské i jinde proběhne další Zažít město jinak. Přidat se ke slavnosti lze jen do konce května.“ *Praha 10*, 19. 5. 2015: 7.
Římanová, Radka. 2013. „Festival představí bohémskou pražskou čtvrť po vzoru Paříže.“ *praha.iDNES.cz*, 8. 5. 2013.
Safhauser, Roman. 2018. „Bohémská Krymská žije jinak.” *Mladá fronta DNES – Příloha Praha*, 21. 10. 2018: 51.
Váchal, Adam. 2015. „Fenomén Krymská: Za den na vrchol Evropy.“ *Mlada front DNES*, 21. 4. 2015: 1.
Válková, Zuzana. 2014. „Ani já nejsem hipster.“ *Lidové noviny – Orientace*, 13. 9. 2014: 19.
Vesecký, Zdeněk. 2015. „Podnikatelé umí z periférie udělat místo, do kterého zve i The New York Times.“ *podnikatel.cz,* 29. 4. 2015.
Weberová, Lenka. 2015. „Sídliště Vlasta. Vláda sem odsunula z Milovic 3 500 obyvatel.“ *iDNES.cz,* 14. 11. 2015.

Použitá literatura

Amin, Ash. 2008. „Collective Culture and Urban Public Space." *City* 12, 2008, 1: 5–24.
Cremona, Vicky A. (ed.). 2004. *Theatrical Events. Borders – Dynamics – Frames*. Amsterdam: International Federation for Theatre Research.
de Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
de Haan, Henk. 2005. „Social and Material Appropriation of Neighborhood Space: Collective Space and Resistance in a Dutch Urban Community." Paper presented at *Doing, Thinking, Feeling Home: The Mental Geography of Residential Environments*, 14. až 15. října, 2005. Delft: Delft University of Technology.
Deener, Andrew. 2007. „Commerce as the Structure and Symbol of Neighborhood Life. Reshaping the Meaning of Community in Venice, California." *City and Community* 6, 2007, 1: 291–314.
Delgado, Melvin. 2016. *Celebrating Urban Community Life: Fairs, Festivals, Parades, and Community Practice*. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.
Entman, Robert. 1993. „Framing. Toward Clarification of a Fractured Paradigm." *Journal of Communication* 43, 1993, 4: 51–58.
Ernst, Olaf. 2011. *Pubs and Restaurants in the Indische Buurt. The Living Room Door Ajar. The effects of gentrification on the daily life of owners and visitors of pubs and restaurants*. Master thesis at the Faculty of Geosciences, Utrecht University.
García, Beatriz. 2004. „Urban Regeneration, Arts Programming and Major Events Glasgow 1990, Sydney 2000 and Barcelona 2004." *International Journal of Cultural Policy* 10, 2004, 1: 103–118.
García, Beatriz. 2005. „Deconstructing the City of Culture. The Long-term Cultural Legacies of Glasgow 1990." *Urban Studies* 42, 2005, 5–6: 842–868.
Chum, Antony. 2015. „The Impact of Gentrification on Residential Evictions." *Urban Geography* 36, 2015, 7: 1083–1098.
Jacobs, Jane. 2013. *Smrt a život amerických velkoměst*. Dolní Kounice: MOX NOX.
Jamieson, Kristie. 2004. „Edinburgh: The Festival Gaze and Its Boundaries." *Space and Culture* 7, 2004: 64–75.
Jansa, Petra. 2019. „Marginalized Voice of Local Residents." Pp. 57–78 in Patricia Moy – Donald Matheson (eds.): *Voices*. New York: P. Lang.
Judd, Dennis R. – Fainstein, Susan S. (eds.). 1999. *The Tourist City*. New Haven: Yale UP.
Kallin, Hamish – Slater, Tom. 2014. „Activating Territorial Stigma. Gentrifying Marginality on Edinburgh's Periphery." *Environment and Planning* 46, 2014: 1351–1368.
Lauria, Mickey – Knopp, Lawrence. 1985. „Toward an Analysis of the Role of Gay Communities in the Urban Renaissance." *Urban Geography* 6, 1985: 152–169.
Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Oxford: B. Blackwell.
Lefebvre, Henri. 2013. *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*. London: Bloomsbury.
Lees, Loretta a kol. 2008. *Gentrification*. New York: Routledge.

Ley, David. 1996. *The New Middle Class and the Remaking of the Central City*. Oxford: Oxford UP.
Li, Jing – Moore, Danièle. 2017. „Voices from the ‚Heart'. Understanding a Community-Engaged Festival in Vancouver's Downtown Eastside." *Journal of Contemporary Ethnography* 47, 2017, 4: 399–425.
Lieblich, Amia – Tuval-Mashiach, Rivka. 1998. *Narrative Research. Reading, Analysis and Interpretation*. London: Sage.
Lloyd, Richard. 2010. *Neo-Bohemia. Art and Commerce in the Post-Industrial City*. New York: Routledge.
Marcuse, Peter. 1986. „Abandonment, Gentrification and Displacement. The Linkages in New York City." Pp. 153–177 in Neil Smith – Peter Williams (eds.): *Gentrification of the City*. London: Unwin Hyman.
Martin, Deborah G. 2008. „Place-Framing as Place-Making: Constituting a Neighbourhood for Organising and Activism." *Annals of the Association of American Geographers* 93, 2008, 3: 730–750.
Michael, Janna. 2015. „It's Really Not Hip to Be a Hipster. Negotiating Trends and Authenticity in the Cultural Field." *Journal of Consumer Culture* 15, 2015, 2: 163–182.
Molitor, Fred – Rossi, Melissa – Branton, Lisa. 2011. „Increasing Social Capital and Personal Efficacy through Small-scale Community Events." *Journal of Community Psychology* 39, 2011, 6: 749–754.
Osman, Robert – Matoušek, Roman (eds.). 2004. *Prostor(y) geografie*. Praha: Karolinum.
Pack, Sam. 2001. „Television's Unintended Audience." *Visual Anthropology* 14, 2001, 2: 155–171.
Parker, Simon F. 2001. „Community, Social Identity and the Structuration of Power in the Contemporary European City. Part Two: Power and Identity in the Urban Community. A Comparative Analysis." *City* 5, 2001, 3: 281–309.
Quinn, Bernadette. 2005. „Art Festival and the City." *Urban Studies* 43, 2005, 5–6: 927–943.
Richards, Greg – Wilson, Julie. 2004. „The Impact of Cultural Events on City Image: Rotterdam, Cultural Capital of Europe 2001." *Urban Studies* 41, 2004, 10: 1931–1951.
Sassatelli, Monica – Liana Giorgi (eds.). 2011. *Festivals and the Cultural Public Sphere*. London – New York: Routledge.
Slach, Ondřej – Antošíková, Lucie 2016. „Fenomén Stodolní." *Smart Cities* 2, 2016, 16: 88– 89.
Slater, Tom. 2009. „Missing Marcuse. On Gentrification and Displacement." *City* 13, 2009, 2–3: 292–311.
Stevens, Quentin – Shin, HaeRan. 2012. „Urban Festivals and Local Social Space." *Planning Practice and Research* 29, 2012, 1: 1–20.
Sýkora, Luděk. 2005. „Gentrification in Post-Communist Cities." Pp. 90–105 in Rowland Atkinson – Gary Bridge (eds.): *Gentrification in a Global Context. The New Urban Colonialism*. London: Routledge.

Šmídová, Olga. 2012. „Vlastnictví a kvazi-vlastnictví bytů za socialismu a jejich postsocialistická mutace.“ Pp. 116–124 in *Cahiers du CEFRES* No. 11, *Původní a noví vlastníci*. Praha: Centre Français de Recherche en Sciences Sociales.

van den Berg, Marguerite. 2012. „Femininity As a City Marketing Strategy.“ *Urban Studies* 49, 2012, 1: 1–16.

Verwaaijen, Marieke. 2013. „Commercial Gentrification in Prague. Blessing or Burden for Local Residents?“ *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 2013: 1–15.

Werth, Alex – Marienthal, Eli. 2016. „‘Gentrification’ as a Grid of Meaning. On Bounding the Deserving Public of Oakland First Fridays.“ *City* 20, 2016, 5: 719–736.

Whitford, Michelle – Ruhanen, Lisa. 2013. „Indigenous Festival and Community Development. A Sociocultural Analysis of an Australian Indigenous Festival.“ *Event Management* 17, 2013, 1: 49–61.

Wilson, David – Grammenos, Dennis. 2000. „Spatiality and Urban Redevelopment Movements.“ *Urban Geography* 21, 2000, 4: 361–370.

Zukin, Sharon. 1987. „Gentrification. Culture and Capital in the Urban Core.“ *Annual Review of Sociology* 13, 1987: 129–147.

Zukin, Sharon. 2008. „Consuming Authenticity. From Outpost of Difference to Means of Exclusion.“ *Cultural Studies* 22, 2008, 5: 724–748.

Zukin, Sharon. 2009. „New Retail Capital and Neighbourhood Change. Boutiques and Gentrification in New York City.“ *City & Communication* 8, 2009, 1: 47–65.

DÁVNÝ ČESKÝ POKUS O SOCIOLOGII ZVÍŘAT

Zdeněk Ullrich: Společnosti ve světě zvířat (1928)*

The By-Gone Czech Attempt at the Human-Animal Studies. Zdeněk Ullrich: Societies in the Animal World (1928)

Abstrakt: ***An edition of the little-known text by Zdeněk Ullrich (1901–1955), one of the founding figures of Czech sociology and a significant representative of the interwar Prague School of Sociology. Within the extensive scope of the introduction to this discipline, of which, luckily, only this one part was published, the author postulated a sort of animal sociology that transcends any studies in ethology and moves towards a generously conceived general anthropology, the so-called human-animal studies. The sociologically interpreted biological findings were probably to serve as a basis for Ullrich's own understanding of sociology, which, however, the author came to define only much later and under different circumstances (lectures at the Univerity of Politics and Social Issues immediately following World War II). Although this text remained a torso, it gives interesting witness to the intellectual richness of Czech social sciences in the interwar period.***

Keywords: ***Sociology of animals; human-animal studies; Ullrich, Zdeněk; Czech sociology – history of; bahavioral sciences***

Krátká brožurka *Společnosti ve světě zvířat* jednoho ze zakladatelů české sociologie Zdeňka Ullricha (1901–1955) z roku 1928 je nepochybně velmi zajímavou písemností, která se teď naštěstí dočkává své reedice. Na malé ploše prezentuje velmi plastický a v mnoha aspektech zachycený panoramatický obraz sociálního života zvířat, navíc psaný velmi pěkným jazykem. Je patrno, že autor má

* Původní vydání Ústřední osvětový sbor hl. města Prahy, Praha 1928, v edici Otázky moderní sociologie. Jde o první a jediný svazek edice, jejíž vydávání pak převzalo nakladatelství Elzevir B. Moser, brzy však zanikla. V edici jsou ponechány původní tvary slov, včetně zkratek, a interpunkce.

jakožto sociolog většinu informací „z druhé ruky“, měl ovšem o zvířata a jejich život nepochybně velmi upřímný zájem a značné vědomosti. Znal také většinu tehdejší k tématu relevantní literatury – je pozoruhodné, že v jejích citacích je poměrně mnoho překlepů, ač Ullrich dotyčné jazyky nepochybně dobře uměl. Ve dvacátých letech 20. století zájem o biologicko-společenské paralely vrcholil (připomeňme si von Uexküllovu *Staatsbiologie* z roku 1920) a zde máme před sebou jeden z lokálních plodů těchto tendencí. Knihu nechci komentovat z hlediska dnešních poznatků, neboť komentář by byl mnohonásobně delší nežli původní text, už pro hutnost tohoto textu a množství zmiňovaných jednotlivostí. Je pozoruhodné, že kniha obsahuje řadu tehdejších žhavých etologických novinek, například zmínky o tak zvaném anonymním hejnu některých ptáků a ryb či o „klovacím řádu“ (*Hackordnung*) u domácích kurů, také ovšem celou řadu věcných chyb, zejména o fenoménu monogamie u zvířat a potom speciálně u údajů týkajících se termitů (mnohá z pochybení by bývalo šlo korigovat pouhým nahlédnutím do tehdy právě vyšlé doplněné české verze Brehmova *Života zvířat*). Co ovšem řeknou produktům našeho ducha naši odborní pravnuci za devadesát let? Pro zainteresovaného zájemce by revize Ullrichových stanovisek poskytla zajímavé téma.

Stanislav Komárek, *Přírodovědecká fakulta UK*

Zdeněk Ullrich: SPOLEČNOSTI VE SVĚTĚ ZVÍŘAT

Život ve společnostech, který často bývá pokládán za výsadu plemene lidského, nalézáme i u zvířat a dokonce i u rostlin. Povrchní pozorovatel, maje stále na mysli pouze společnost lidskou, v níž žije a jež naplňuje největší část jeho duševního života, nedovede si lehce představiti, že by společenský život mohl existovati i u nižších druhů říše živočišné.

Naším úkolem je ukázati, že společenský život je možno nalézti i u zvířat, a že tento má dokonce veliký význam pro zachování zvířecího druhu, a pro vývin duševního života zvířat ve společnostech žijících. Vidíme ostatně, že většina zvířat žije skutečně ve společnostech, ať malých nebo velkých, ať rodinách nebo tlupách.

V jistém smyslu je možno mluviti o společnostech i v říši *rostlin*. Co jiného jsou lesy, vřesoviska a jiná nakupení stejnorodých nebo různorodých rostlin na určitých místech? Jsou vyvolávány stejnými, pro určitý druh rostlin příznivými podmínkami teploty, složení půdy, svlažování deštěm a ochrany před větrem. Rostliny často potřebují život ve větších skupinách, ježto připravuji si navzájem půdu, nebo chrání se před větrem a nepohodou (lesy). Konečně nalézáme u rostlin také t. zv. symbiosu, čili soužití dvou rostlin k vzájemnému užitku (jako řasy a houby žijíce v symbiose tvoří lišejník) a parasitismus (příživnictví), soužití dvou rostlinných jedinců k výlučnému užitku jednoho a případné škodě druhého (jmelí a různé houby, žijící příživnicky na stromech). Společnosti rostlinné jsou ovšem spíše náhodné, zapříčiněné poměry prostředí, které svou příznivostí nebo nepříznivostí dávají rostlinám se seskupiti. Poukázali jsme k nim hlavně proto, abychom naznačili, že společenský život můžeme nalézti i u bytostí nepohyblivých a duševního života v našem smyslu neschopných, jako jsou rostliny.

Avšak i u zvířat nalézáme společnosti, které vlastně nespadají do okruhu této úvahy. Jsou to společnosti: *kormogenní*, čili *kolonie*. Na první pohled mají vzhled jediného individua, ježto tito živočichové buď na celý život nebo na jeho část srůstají a tvoří tak vyšší individuum, často, jako na př. u trubejšů (Siphonophora) jsou jedinci různého druhu, někteří obstarávají pohyb, jiní výživu a jiní rozplozování celého trsu jedinců, jsou však navzájem srostlí. Jiný příklad nalézáme u nezmarů (Hydry), korálů, rohovitých hub a pod. Avšak tyto společnosti existují jen na nejnižších stupních říše živočišné. Podobají se spíše společnostem rostlinným, nejsouce založeny na duševním životě.

Nás budou zajímati hlavně společnosti zvířat, která žijí životem individuálním, nesrůstajíce se svými druhy. Můžeme si je zhruba rozděliti na společnosti:

1. *Accidenciální*, asociace, čili nakupení, která nemají účelu sama v sobě, nejsou zapříčiňována žádnými instinkty, které by vedly ke společenskému životu.
2. *Essencielní*, society, čili seskupení, jež mají účel sama v sobě, v životě společenském a jsou způsobována instinkty. Tyto jsou vlastně teprve skutečnými společnostmi.

Všimněme si nejprve společností *akcidenciálních*. Tak na př. v létě na pasece nalézáme rušný život mnoha zvířecích druhů zároveň. Poletují tu motýli, včely, čmeláci, po zemi lezou mravenci, různí brouci, na skále sluní se hadi a vzduchem poletují četní ptáci. Nebo v jižních mořích nalézáme t. zv. ptačí vrchy, kde na přímořských skalách hnízdí tisíce mořských ptáků různých druhů, způsobujících strašlivý hluk a snášejících tolik trusu, že jeho ložiska jsou pak spotřebovávána jako hnojivo – guano. Zajisté, že ani v prvém ani v druhém případě zvířata neseskupila se za nějakým účelem, ani nebyla k tomu vedena společenskými instinkty. Příhodné místo, dostatek potravy, slunce, bezpečí nakupilo na těchto místech spoustu živočichů stejného, ale nejčastěji různého druhu, kteří z největší části se o sebe vůbec nestarají, dokonce často i spolu zápasí o příhodnější místečko (na př. příhodné místo k hnízdění na ptačích horách). Není tudíž mezi nimi žádných společenských vztahů. To, že se živočichové seskupili, nemá pro ně žádného významu, přišli, aby ukojili hlad, vyhřáli se na slunci, ukryli se před nepřítelem, zimou a pod., nikoliv však proto, aby utvořili společnost. Se stanoviska jejich duševního života nenutkal je k utvoření společnosti instinkt sociální, nýbrž instinkty jiného druhu. Toto nakupení zvířat vzniká z různých příčin. Může to býti, jak již bylo zmíněno, na základě *příhodného* místa, na př. v pobřežních skalách mořských, kde nakupeny jsou vedle sebe nejrůznější druhy mořských sasanek, mušlí, krabů, hvězdic, mořských ježků atd. Všechna tato zvířata vyhledávají zde stejné podmínky životní (mělká voda, úkryt ve skalách, teplota vody atd.). Podobná nakupení nalézáme i tam, kde různé druhy hmyzů nebo ptáků vyhledávají táž místa ke *spánku* a tvoří tak velmi četné společnosti. I na místech příhodných pro *přezimování* nakupují se často netopýři různých druhů, hadi a hmyz k přezimovacímu spánku. *Dostatek potravy* nebo *nápoje* způsobuje, že hmyz kupí se na loukách, kde jest hojně květů, přežvýkavci různých druhů scházejí se u řek a slaných lízadel, ptáci mrchožravci (supové a jiní)

spolu s hyenami seskupují se kolem mrtvoly nalezeného zvířete. *Světlo* působí přitažlivě na hmyz a nakupuje často můry, jepice a komáry kolem jasně svítících světel a lamp. Zmínili jsme se již o ptačích horách, kde tisíce ptáků hledá zároveň příhodné místo k hnízdění a snášení vajec. Ale i *přírodní katastrofy*, požár džungle nebo prérie, zátopy, mohou způsobiti, že všechna zvířata ohrožených míst prchají, těsně nakupena, v divoké panice do bezpečí. Prchají tu dravci vedle býložravců, ptáků (na př. pštrosů) a pod., nemyslíce na to, že jindy jsou třeba úhlavními nepřáteli. Ale nakupení mohou vzniknouti i tehdy, jestliže prudký vichr sehnal chrousty a různý jiný hmyz na jedno místo, takže tvoří úplné závěje. Z těchto všech příkladů vidíme, že společenský život není nikdy účelem těchto nakupení. Ale přes to mají tato nakupení živočichů značný význam pro utváření společností vyšších. Neboť nikde nemůže vzniknouti společnost, kde není dostatek jedinců, kteří by ji mohli tvořiti. Jest tedy populace (v nejširším slova smyslu), množství individuí, prvním předpokladem společnosti. Pokud nejde u skutečných společností o seskupení, vzniklá následkem pohlavního instinktu, byla nakupení, společnosti akcidentální, asi semenem, z kterého později vznikly společnosti skutečné.

Essencielní společnosti, čili society, které hlavně nás budou zajímati, vznikají působením pudů způsobujících seskupování. Mají již mnohem větší význam pro tvory v nich sdružené. Pudy čili instinkty, které způsobují vznik společností, jsou pud pohlavní, hlavně však pud manželský, rodičský a pud stádový.

Nežli přikročíme k jejich rozboru, musíme si ujasniti, co jest to *instinkt* a jaký význam má v duševním životě zvířat. Instinkt je zděděná a vrozená schopnost reagovati (to jest jednati následkem určitého popudu) na určité podněty vnějšího světa, aniž by se jednající živočich tomuto způsobu jednání učil a aniž by si byl účelu svého jednání jasně vědom. Představuje nám tedy pud jakési stálé a vrozené založení živočicha, které ho nutká jednati určitým způsobem. Ovšem, že pudy nižších zvířat nejsou co do podstaty tytéž jako pudy zvířat vyšších a dokonce člověka. Rozdíl mezi člověkem a zvířetem spočívá v tom, že u zvířete většinu jednání určuje pud, u člověka rozum a zkušenost. Každý duševní pochod skládá se totiž ze stránky instinktivní, která je jednotlivci vrozena, a ze zkušeností, které během svého vlastního života nahromadil. Zkušenosti pak instinkty často zakrývají a pozměňují. U člověka děje se tak v mnohem větší míře než u zvířat, není to však rozdíl v podstatě duševního života, nýbrž pouze rozdíl stupňovitý. Ale i instinkty, co do své podstaty jsou u různých druhů zvířat různé a během vývoje (t. j. postupujeme-li od zvířat nižších k vyšším a konečně k člověku) pozorujeme, že se zmnožují a stávají se neurčitými,

plastickými, představujíce nakonec u člověka řadu instinktivních sklonů, které zkušenost může mnohotvárně pozměniti a usměrniti. Měkkýši a ještě hmyz má dosti omezený počet instinktů, které jsou zařízeny na přesně vyhraněné podněty, takže na určitý podnět následuje vždy naprosto určitá, vyhraněná reakce. Jejich duševní život jest jednoduchý, nervový systém primitivní. Zvíře žije příliš krátce, než aby nahromaděná zkušenost mohla nějakým způsobem tyto instinkty pozměniti. Postupujeme-li však dále k obratlovcům a konečně i k ssavcům, pozorujeme s rozvojem nervového systému i vývoj instinktů. Vyšší obratlovci, hlavně ptáci a ssavci, mají jednak větší počet instinktů, jednak tyto nejsou tak přesně vyhraněny hned při narození. Jedinci rodí se spíše s instinktivními sklony, které teprve životní zkušenost utváří a vypracovává. Tak na př. jehně má instinktivní sklon sledovati každý velký pohybující se předmět. Teprve později navykne si mladé zvíře sledovati dospělé ovce a nakonec usměrní se jeho instinkt tak, že sleduje pouze svou matku, poněvadž to přináší mu největší užitek (mléko). Právě tak je to i se sociálními instinkty.

Pudy, které mají význam pro život sociální, taktéž se během vývoje živočišstva rozrůzňují a zmnožují. Všimněme si nejprve pudu pohlavního a manželského. Pud *pohlavní* způsobuje, že dvě různá pohlaví jsou k sobě přitahována, že dochází mezi nimi ke stykům sexuálním. To však ještě nezaručuje, aby sameček a samička i po skončení pohlavního aktu žili spolu. Naopak jsou známé četné příklady zvířat osamoceně žijících, která ihned po skončení pohlavního aktu se rozcházejí a každý žije opět odděleně (ježek, křeček). Jest tudíž k udržení manželského svazku zapotřebí ještě dalšího instinktu, *instinktu manželského*, který způsobuje, že jedinci setrvávají i nadále ve spolužití (často i mimo dobu páření).

Manželství, které takto vzniká, jest nejmenší, ale zároveň základní zvířecí společností, která má význam nejen pro jedince v ní sdružené, nýbrž i pro výchovu dětí a vznik společností vyšších. Manželské svazky živočichů můžeme rozdělovati dle poměru počtu pohlaví v něm zastoupených, t. j. dle toho, kolik samečků nebo samiček uzavírá navzájem svazek soužití. Dále můžeme lišiti různé druhy manželství dle trvalosti (některá manželství trvají pouze po dobu páření, jiná po celý rok, jiná konečně po celý život). Mimo to možno rozdělovati manželství zvířat dle toho, jak souvisí se společenským životem ve větších skupinách. Některá manželství zůstávají navždy osamocena (solitérní), jindy společenské skupiny, zaujímající větší počet individuí, tříští se v době páření na jednotlivá manželství a v posledním případě trvají společenské skupiny vyšší i v době páření a manželství jsou uzavírána uvnitř nich.

Dle počtu pohlaví můžeme rozdělovati manželství na několik druhů. Jest to za prvé *promiskuita*, kde kterýkoli libovolný sameček páří se s kteroukoli libovolnou samičkou svého druhu. Promiskuitu nalézáme však většinou jenom v nižších stupních říše živočišné. Vedle toho jest vždy nutno lišiti a to hlavně u zvířat vyšších, zda jedná se tu o pravidelnou promiskuitu, či pouze o jakousi „nevěru“, t. j. výjimku z obvyklého v tomto druhu manželství. Hmyz, ryby, obojživelníci a plazi žijí většinou v promiskuitě. U stádovitých zvířat jest promiskuita velmi řídká. Nalézáme ji u vyšších živočichů, na př. u kukačky, u některých netopýrů a pravděpodobně i u tetřevů. I o zajících a kancích udává se, že žijí v promiskuitě, jest to však dosti pochybné.

Jiným druhem manželství jest *polyandrie*, to jest soužití jedné samičky s více samečky. Tento druh soužití je však velmi řídký. Nalézáme ho pouze u některých korýšů a pavouků.

Ve formě *polygynické*, kde páří se jeden sameček s více samičkami, tvořícími jaksi jeho „harém“, je možno uvésti již více příkladů. Tak žijí téměř všichni ptáci kurovití, jak vidíme i u domácího kohouta. Také většina přežvýkavců žije v této manželské formě, podobně zebry a divocí koně, klokani a opice tvoří po většině harémové skupiny. U slonů připadá na jednoho samečka 30 až 50 dospělých samiček, u koní 12–18, u makaků (druh opic) 10–50. Sameček obyčejně svádí kruté boje o nadvládu nad svým „harémem“ a nedopouští, aby se jiný jeho samičkám přiblížil.

Monogamii, to jest svazek jednoho samečka s jednou samičkou, nalézáme u ptáků, hlavně ptáků zpěvavých, u holubů, dravců, čápů a labutí, často vyznačují se tyto svazky velikou věrností a trvají celý život. Ale i u ssavců není monogamie vzácností. Byla zjištěna hlavně u dravců, jako u lvů, jaguárů, vlků, lišek a medvědů. Tak žijí ale i delfíni, mnozí hlodavci, jako králíci, činčila, bobr, z opic pak hlavně gorila a šimpanz.

Dle *délky manželského soužití* manželství rozdělujeme na *sezonní*, která trvají pouze po dobu páření, bud tím způsobem, že zvířata po jednom roce hynou, nebo že v příští době páření uzavírají nový svazek manželský. To pozorujeme již u některých žab, u brejlovců a ještěrek. Také dravci (lvi, jaguáři) žijí spolu pouze v době páření. Na druhé straně nalézáme však stálá manželství, která trvají buď přes několik period páření nebo dokonce po celý život. Zde právě musíme předpokládati zvláštní instinkt, který zvířata drží pohromadě i mimo dobu páření. *Stálé* manželství jest charakteristické pro mnohé druhy ptáků. U některých druhů netrvá po celý život (holubi), u jiných naopak až do smrti jednoho z manželů (čápi, jestřábi, draví ptáci, slavíci). Také mnohá polygamní

manželství, jako na př. u zeber, divokých oslů a některých opic trvají i mimo dobu páření, obyčejně potud, dokud silnější sameček majitele „harému“ neporazí a vlády nad „harémem“ se nezmocní.

Nejdůležitější pro naše účely jest však, zda sociální instinkt nekříží se s instinktem sexuálním. Jsou totiž mnohé druhy zvířat, které žijí sice v manželství, netvoří však větších sociálních skupin (dravci, zpěvaví ptáci). Jiní však žijí sice ve skupinách, avšak v době páření nastává v těchto skupinách buď převrstvení, nebo se úplně tříští. Převrstvení nastává na př. u vlaštovek, které žijí sice v koloniích, ale páry se tvoří pouze v době hnízdění, často také rozdělují se obě pohlaví do oddělených skupin a žijí ve stádech nebo smečkách v době pohlavní lhostejnosti odděleně. O papoušcích se tvrdí, že žijí (obě pohlaví společně) ve velikých hejnech v době pohlavní lhostejnosti. V době páření však rozpadají se na jednotlivé páry, aby se po vyvedení mladých opět spojili ve společnosti, jiný příklad toho máme u ptáků stěhovavých. Mnozí z nich žijí v našich krajích v přísné monogamii a odděleně. Jakmile však nastává doba podzimního odletu, shlukují se ve veliká hejna, aby společně podnikali obtížný přelet do jižních krajin. Vidíme tudíž, že manželství zvířat jest možno rozdělovati různým způsobem, podle toho, s kterého *hlediska* na ně pohlížíme.

Rodinu u zvířat způsobuje *instinkt rodičský*. Ve své nejjasnější formě jest všeobecně znám jako láska mateřská, která nutí samičku, aby svoje mláďata živila a bránila. Často však se stává, že se starají o děti oba rodiče. Tak jest tomu u lvů, jelenů, lišek, antilop a opic. Oba rodiče a jejich děti nebo jeden sameček se svým harémem a s mláďaty tvoří potom pevnou skupinu, často dosti početnou. Jsou však i výjimečné příklady, že o mláďata stará se pouze otec (koljušky, termiti). U zvířat, která neuzavírají trvalých svazků manželských, stará se o potomstvo pouze matka (pipa, krokodýl, ptáci kurovití). U šelem dokonce musí matka děti často brániti proti vlastnímu otci. Ohromné společnosti, v nichž pouze samičky starají se o potomstvo, jsou státy mravenců a včel. Na nižších stupních vývojových žijí často mláďata ve společnosti, avšak bez matky i otce. U mnohých ryb, hadů a obojživelníků snáší samička vajíčka na jediné místo, aniž by se o ně dále starala a vylíhlá mláďata tvoří pak „společnost dětí“.

Při této příležitosti musíme se zmíniti o společnostech *včel, mravenců* a *termitů*. Tyto společnosti jsou vlastně pouze ohromnými rodinami. Všechny samičky nejsou tu však plodné a obyčejně jest velmi malý počet matek. U včel pouze jediná, u mravenců jedna hlavní a několik málo vedlejších. Veškeré práce, jako stavbu hnízda, výživu mladých, obranu atd. vykonávají jedinci, kteří jsou

nepohlavní, t. j. u nichž pohlavní orgány jsou zakrnělé. U včel a mravenců jsou to samičky, u termitů samečkové. Jak velice závisí existence takovéhoto hmyzího státu na životě jejich královny nebo matky, je zřejmo z toho, že celé roje včel a hnízda mravenců zanikají, jestliže jejich matka zemře.

Vznik těchto hmyzích států a jakési přechodné stadium můžeme pozorovati u čmeláků. Zde přežívá z roje zimu pouze jediná samička. Na jaře klade vajíčka a z nich líhnou se první mláďata, která počnou své matce ihned pomáhati při stavbě hnízda a ve shánění potravy. Tato jarní mláďata mají však pohlavní ústrojí zakrnělá. Příčinou toho jest nedostatek potravy na jaře, který způsobuje, že nedostatečně vyživené tělo živočicha nejprve ztrácí ony orgány, které k jeho individuelnímu životu nejsou nezbytně potřebné. Teprve v měsících letních rodí se samečkové i samičky plodné. Samečkové hynou při začátku zimy, oplodněné samičky se rozprchávají a každá hledá vhodné místo k přezimování, aby na jaře založila opět nový roj.

Pozorujeme-li rodinný život živočichů s hlediska jejich společenského života, spatřujeme celou vývojovou řadu. Nejnižším jejím článkem jsou solitérní manželství, trvající pouze po dobu páření, nejvyšším jejím stupněm pak jsou větší společnosti zvířecí, které neštěpí se ani v době páření a v nichž manželské párky žijí pohromadě. K nim patří i společnost lidská a můžeme v nich proto spatřovati vrchol pochodu vývojového.

Na základě instinktu sociálního vznikají smečky, stáda a tlupy větší, které nejsou závislé na instinktu pohlavním, manželském ani rodičském. Tyto skupiny zvířecí vyznačují se různým stupněm sociální organisace. Nejvýše stojí skupiny, které jsou *uzavřené*, t. j. mají určitý počet členů a nepřipouštějí nově příchozího, třeba stejného druhu, a často jej i usmrtí. Tak jest tomu u hmyzu, žijícího ve společnostech. Zvířata nemohou tu vůbec žiti osaměle a umírají právě tak, jako když nemají, koho by ošetřovala, ani z čeho by stavěla svoje hnízdo. Jejich společnosti jsou většinou přísně uzavřené, členové jednotlivých hnízd a rojů rozlišují se zvláštním zápachem, který jest pro každé hnízdo specifický. U těchto hmyzích států pozorujeme také jakési sociální rozvrstvení. Jest tu královna-matka, která má na starosti pouze kladení vajíček, a pracovníci, z nichž někteří se zvláště zabývají péčí o potomstvo, jiní stavbou hnízda, jiní opatřováním potravy.

Ale i u společností ssavců pozorujeme vůdce, pro kteréžto místo přichází v úvahu obyčejně starý samec nebo samice. U zvířecích druhů, žijících v polygynii, bývá to nejsilnější a nejzkušenější samec. U paviánů na př. nejstarší sameček kráčí vždy na špici, jiní silní samci na konci stáda, aby je chránili před nebezpečím.

V uzavřených společnostech žijí však i nosorožci, papoušci, šimpanzové, gorily a jiní. Často dochází v těchto skupinách i k utvoření celé stupnice sociálního postavení, v němž nadřazený jest si dobře vědom své síly a důstojnosti proti níže postavenému. Tak na př. u slepic nalézáme úplné řetězy zvané „klovací“, kde určitá slepice nechá se bez obrany klovati a od potravy odehnati od jiné, nad touto vládne opět jiná, a tak může se táhnouti tento řetěz přes větší počet individuí. Často však se stává, že tento řetěz představuje vlastně kruh a že některá z nejníže stojících zvířat klovou některé zvíře výše postavené. Podobné poměry nalézáme i u jiných druhů zvířecích.

Nižším stupněm vývoje jest *otevřený volný svazek*, který přijímá do svého středu bez obrany nová individua stejného druhu. Někdy bývá však organisovaný a v tom případě nalézáme tu vůdce a často i hlídky, které staví se okolo pasoucího se nebo odpočívajícího stáda. Takovéto stráže staví mnohé druhy antilop, sobů, koz a ovcí. U těchto, jako i u organisovaných uzavřených skupin, nalézáme též vyzvědače, kteří jsou vysíláni při lovu. Nejnižším stupněm vývoje sociálního jest pak neorganisovaný, otevřený svazek, který však nalézáme pouze u nižších živočichů, hmyzů, ryb a plazů. Ve většině vyšších sociálních skupin se však vždy setkáváme s vytvořením *vůdcovské moci*, nebo i jinou dělbou práce a sociálními rozdíly. Snaha po sociálním rozvrstvení leží již v povaze zvířat a spočívá asi na zvláštním instinktu, který shledáváme také u člověka, na *instinktu nadřazení a podřazení*. Nalézáme ho již u zcela malých kuřat. Tento instinkt je nutný pro blaho a trvání sociálního svazku, jemuž dodává pevnosti.

Jak jsme se již zmínili, essencielní společnosti mají veliký význam pro zvířata v nich sdružená. Úkoly, které plní společenský život u zvířat, můžeme nazvati souhrnným názvem *vzájemná pomoc*. Společenský život prospívá jedincům, zvláště nejsou-li dostatečně přírodou vyzbrojeni v boji o život.

Na prvním místě sluší se tu zmíniti o *vyhledávání potravy*. Zvířatům ve společnostech žijícím stává se mnohem lehčím, bezpečnějším a není potřebí vynakládati naň tolik energie, jako by to musil učiniti jedinec, kdyby byl sám. Mnohá zvířata podporují se při lovu. Tak o lvech se vypravuje, že zvláště dříve, dokud člověk nezmenšil o tolik jejich počet, žili též ve smečkách, obklopovali stádo antilop a řevem je děsíce, vháněli je přímo do spárů svých druhů. Je známo, že vlci, kteří v létě žijí bud ojediněle, nebo v malých tlupách, spojují se v zimě do skupin po stu až dvou stech jedincích a sebravše takto odvahu, štvou společně svou kořist, na kterou by se ojediněle ani neodvážili. Teprve ve velkých smečkách roste jejich síla a odvaha, stupňovaná hladem. Pelikáni zcela po způsobu rybářů obstupují v polokruhu mořské pobřeží a zatahujíce takto svoji léč,

vhánějí ryby ku pobřeží, takže jejich lov má mnohem větší účinek, než kdyby jej podnikal jednotlivec. Papoušci a opice postupují podobným způsobem. Chtějí-li přepadnouti plantáže a vypleniti je, vysílají napřed zvědy, kteří zjistí, zda nehrozí nebezpečí. Pak teprve přichází celá tlupa, která vrhá se na potravu, chráněna jsouc opět hlídkami, které bdí nad jejich bezpečností. Opice vytvářejí řetězy, jedna druhé podává potravu a takto ji dopravují do bezpečí. Jsou-li vyrušeny, uvědomí je stráže a celá tlupa prchá do bezpečí.

Avšak nejen ve společném lapání a plenění mohou se zvířata podporovati, též v *uvědomování se o nalezené kořisti*. Jestliže jeden hrobařík najde zdechlinu příhodnou pro snesení vajíček, přivolává několik pomocníků, aby s nimi společně mrtvolu zahrabal. Potom však pouze jediná samička snese do zdechliny vajíčka. Tak vzájemně se podporujíce, dosahují úkolu, který by jedinému byl nedostupný. Jestliže sup spatří na poušti zdechlinu, spustí se k ní a to jest znamením nejen pro jeho druhy, ale i pro jiná mrchožravá zvířata, že kořist jest na blízku. Stejně uvědomuje jeden vrabec celé hejno, že na blízku v sousední vesnici právě mlátí. Včely a mravenci uvědomují se také vzájemně o nalezištích medu a jiné potravy. Mravenci v dlouhých průvodech přenášejí tuto společně do hnízda.

Společenský život slouží však i k *ochraně* zvířat v něm sdružených. Více očí postřehne spíše blížící se nebezpečí, než jediný jejich pár. K tomu přispívá instinkt nápodoby, který způsobuje, že, jestliže jeden člen skupiny pozoruje nebezpečí a zvedá se k útěku, druzí jej následují. Jak jsme se již zmínili, odpočívá-li stádo a přežvykuje, starý buvol, nebo kamzík – vůdce stáda – bdí, nebo bdí několik stráží zároveň, které vytrvávají na svém místě až do té doby, dokud nejsou vystřídány. Na afrických savanách žijí veliká stáda žiraf, pštrosů a antilop nejrůznějšího druhu ve společnosti ptáků, kteří živí se buď jejich trusem, nebo parasity v jejich srsti žijícími. Tito ptáci zastávají přirozený úkol strážců a uvědomují stáda o blížícím se nebezpečí. Podobná vzájemnost byla zjištěna i mezi jiným druhem ptáků a hrochy.

Ale zvířata se také společně *brání*. Jestliže je napadeno stádo divokých koní nebo oslů vlky nebo jinými šelmami, seskupují se klisny s mláďaty uvnitř, hřebci obstupují je v kruhu a vyhazujíce odhánějí nepřítele. Totéž činí u přežvýkavců býci, u opic stáři samci, kteří s neobyčejnou statečností, sesílenou vědomím počtu, vrhají se i na dravce, který jednoho člena opičího stáda uchvátil. Známá je společná obrana včel a vos, které společně napadají škůdce jejich hnízda.

U zvířat, která se *stěhují*, pozorujeme pravidelně, že tak činí pouze ve společnostech. Ptáci sletují se ve velká hejna a potom létnou v šiku, napřed vždy některý silný starší pták, který zná cestu a který rozrážením vzduchu ostatním

let ulehčuje. Na svém místě je často vystřídáván. V hejnech stěhují se i mnohé druhy veverek a jiných hlodavců.

Mnohá zvířata podporují se *při stavbě svých hnízd* anebo vůbec *sídlí společně*. Včely, vosy, mravenci a termiti staví veliká hnízda, v nichž je často statisíce až miliony jedinců. Hnízda termitů, dosahující výšky člověka, mohla povstati jen společnou prací několika generací. Ale i bobři budují společně svoje vodní stavby, při čemž samičky staví, samečkové přinášejí a podávají jim stavební materiál. Jakmile ozve se však plesknutí širokého ocasu bobřího na vodu, věštící nebezpečí, mizí celá společnost pod vodou. Společně v děrách sídlí i mnozí hlodavci, jako svišťové, králíci, skýtajíce si navzájem hlavně pomoc ve varování před nepřítelem.

Mnohá zvířata tvoří však společnosti výlučně k účelu *hry*. Tak zajíci prý se k jinému účelu nesespolečenšťují. Hrají si tak vášnivě, že zapomínají i na nebezpečí. Za účelem hry seskupují se i mnohé společnosti hmyzu, opic a ptáků. Společenská skupina zvířecí stará se však též velmi pečlivě o *ochranu slabých, neduživých a mláďat*. U osamoceně žijících živočichů jest to často jen matka, která brání svoje mláďata před nepřítelem, u zvířat stádových činí tak celá společenská skupina a hlavně samci. Zmínili jsme se již o tom, jak divoké koně a buvoli brání svá mláďata před nebezpečím. První starostí mravenců i termitů, je-li jejich hnízdo ohroženo, jest, že odnášejí vajíčka a larvy do bezpečí. Ve včelích a mravenčích společnostech by ani výživa mláďat, pocházejících z jedné matky, nebyla možná bez usilovné práce dělnic. Opice chrání svoje mláďata velmi zuřivě. Známý jest případ, kdy tlupa paviánů prchala před honícími psy a jedno mládě zůstalo při tom pozadu, jsouc již zpola ztraceno. Tu jeden z nejsilnějších samců tlupy přemohl strach, vrátil se a ohromiv tímto svým vystoupením pronásledující ho psy, odnesl mládě do bezpečí. Jestliže některý dravec pokusí se odnésti malou opičku ze středu jejího stáda, musí počítati s tím, že odejde zle pohmožděn a s nepořízenou. Avšak mnohá zvířata starají se též o neduživé členy své společnosti, jest to však případ poměrně řídký, poněvadž tito, právě jako sestárlí samci, bývají obyčejně z tlupy vypuzeni a hynou. Přes to je znám příklad, že pelikáni snášeli potravu svému slepému druhovi z dálky až 30 km a uchránili ho tak od smrti hladem. Opice starají se pravidelně o své zraněné soudruhy. Odnášejí je do bezpečí a vlekou často s sebou mrtvolu svého zatím zemřelého druha.

Po všech těchto příkladech musíme uvážiti, že většina vyšších druhů zvířecích, počínaje obratlovci, žije ve společnostech větších či menších. Společenský život jest tedy ve zvířecí říši *pravidlem* a stává se častějším, čím výše říší zvířecí

postupujeme. Nesmíme zapomenouti, že člověk vyhubil již mnoho druhů zvířecích do té míry, že zbývají z nich pouze ojediněle žijící jedinci. Avšak kolonisátoři američtí pamatují ještě široké silnice vydupané ohromnými stády bisonů k pastviskům a slaným lízadlům, do nedávna žili v Indii sloni ještě ve velikých stádech a zvěř v Africe byla mnohem četnější. Uvažujeme-li o tomto faktu, musíme říci, že život osamocený jest hlavně u ssavců skutečně výjimkou.

Společenský život má na jedince v něm sdružené veliký vliv. Zabezpečuje nejprve *zachování druhu*. Stádo lépe se brání než osamocený jedinec, jest bezpečnější, má větší možnost nalézti potravu. Uspoří při tom energii, která může býti zužitkována jinak, vychová mnohem více mladých, kteří jsou chráněni mnohem lépe celou skupinou a nejsou ponechána na pospas náhodě, jako většina mláďat zvířat osamoceně žijících. Přirozený výběr (přes to, že jsme daleci toho, abychom ho přijímali za jediný vysvětlovací princip vývoje druhů a jejich zdokonalení) musel tu nutně působiti. Přežily zajisté ony druhy zvířat, kterým společenský život skýtal ochranu a které vyvedly větší počet mláďat. Mláďata druhů, které nechávaly je osamoceně, zahynula a nezanechala potomstva. V těžkém boji o život zahynuly často i ony druhy zvířecí, které nebyly dosti opatrné a které umřely hladem, nemajíce oporu v obezřetnosti a dostatku potravy, které skýtá život společenský. Můžeme tedy společný život zvířat pokládati za jeden z jejich nejlepších prostředků v boji o život.

Společenský život měl též veliký význam pro *rozvoj duševního života zvířat*. Nejen že energie, kterou osamoceně žijící zvířata musí věnovati na zachování svého života, zůstává volná a může býti věnována na společné hry a zpěvy (opice, zpěvaví ptáci), ale vyvinuje se i společenská zkušenost. Jak jsme se již zmínili, duševní život u zvířat je velmi silně založen na sklonech instinktivních, tyto však mohou býti usměrňovány, modifikovány zkušeností jednotlivcovou. U zvířat osamoceně žijících béře jedinec svoje zkušenosti do hrobu, u zvířat společenských stávají se jeho zkušenosti majetkem celé skupiny a přecházejí z jedné generace na druhou. Zvířata nemají instinktivního sklonu prchati před člověkem. Kde však člověk se již jednou ukázal a uškodil jim, prchají před ním. Právě tak dědí se vzpomínky na bohatá naleziště potravy, na směr a nebezpečí podzimního letu. Tak vzniká ve společnostech zvířecích jakási „*tradice*“, která vedle instinktů sociálních usměrňuje jejich duševní život. S tím souvisí i výchova mláďat, která jest důkladnější, poněvadž příkladů k napodobení jest mnohem více (mláďata učí se nápodobou). U některých druhů společensky žijících děje se však i úmyslná výchova tím, že starší zvířata mláďata společně cvičí a dávají jim různé pokyny (na př. na útěku).

Společenský život vytváří u zvířat již jakési primitivní pojmy o vlastnictví (hlavně v pojmu vlastnictví skupiny: doupat a lovišť), pojmy sociální organisace (vůdcovství, nadřazení a podřazení) a primitivní pojem citu spravedlnosti.

Řeč jest jistě výtvorem čistě společenským a v mnohých zvířecích společnostech pozorujeme již náběhy k jejímu tvoření. Jest to tykadlová řeč mravenců, různé zvuky výstražné a posuňky u ptáků a ssavců, jejich společný zpěv a žvatlání a konečně i již dosti vyvinutá řeč opic. Řeč opět působí na obohacení duševního života a na ztužení a prohloubení sociálních svazků. Vidíme tedy, že *společenský život znamená pro jedince obohacení a vytříbení duševního života*. Ony druhy živočišné, které žijí ve společnostech, jsou skutečně inteligentnější a také snáze se dají člověkem ochočiti, než zvířata samotářská.

Společenský život jest tedy důležitý nejen pro zachování druhu a rozvoj duševního života, ale znamená ve vývoji vždy krok ku předu. Byl to také sociální život, který byl jednou z nejdůležitějších složek ve vývoji tvora, který stojí nejvýše v říši živočišné – člověka.

Literatura

Díla základní

A. Espinas: Les sociétés animales. Něm. překl. Die thierischen Gesellschaften. Braunschweig 1879.

O. Hertwig: Die Symbiose. Jena 1883.

P. Girod: Les sociétés chez les animaux. Paris 1891.

E. Perrier: Les colonies animales. Paris 1898.

H. Giddings: Principles of sociologie. New York 1896. Čes. překl. Základy sociologie, Praha 1900, str. 93–152.

P. Pellacani: Idole e forme delle associazioni animali. Bologna 1909.

P. Deegener: Die Formen der Vergesellschaftung im Tierreiche. Leipzig 1918.

P. Kropotkin: Mutual aid, a factor of evolution. London 1919. Něm. překlad Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Leipzig 1923.

A. Canestrini: La società degli animali. Torino 1923.

F. Alverdes: Tiersoziologie. Leipzig 1925.

Jednotlivé problémy

T. H. Ribot: La psychologie des sentiments. Paris 1896. (VIII. vyd. 1922.), str. 266–280.

F. Dahl: Vergleichende Psychologie. Jena 1922, str. 65–104. E. L. Bouvier: La vie psychique des insectes. Paris 1919, str. 260–290.

E. L. Bouvier: Habitudes et métamorphoses des insectes. Paris 1921, str. 121–134, 201–231.

C. L. Morgan: Instinkt und Gewohnheit. Překl. do něm. Leipzig 1909.

C. Emery: La vita delle formiche. Torino 1915.
K. Escherich: Die Ameise. Brauenschweig 1917.
Brehmův Život zvířat. Praha.
H. v. Buttel-Reepen: Das Leben und Wesen der Bienen. Brauenschweig 1915.
A. Forel: Le monde social des fourmis. 5e tome. Genève 1921–23.
W. M. Wheler: Social life among the insects. New York 1924.

Literatura

Alverdes: Tiersoziologie, str. 139–142.
E. Park – E. Burgess: Introduction to the Science of Sociology. Str. 217–218.

ČTVRT STOLETÍ JSME JÍ ŘÍKALI MILUŠKO, A ONA MLČKY TRPĚLA

K jubileu Miloslavy Turkové

PhDr. Miloslava Turková, CSc., to oslovení nikdy neměla ráda, ale snášela jej s trpělivostí sobě vlastní. Když asi před rokem ukončila své dlouholeté působení na Fakultě humanitních studií UK, dozvěděl jsem se to *post festum*, a to „po slavnosti", která se nekonala. Tenkrát mne to docela zamrzelo, zejména když jsem se doslechl, že místo poděkování si vyslechla potěšenou poznámku, že její uvolněný úvazek může dostat někdo jiný. Tak se dlouholetá spolupráce končit nemá, proto píši – tak trochu místo zmeškaného rozloučení – alespoň tuto opožděnou gratulaci k jubileu.

S variantou jejího křestního jména přišla kdysi dávno její dlouholetá spolupracovnice, přítelkyně, a také nadřízená, Mirjam Moravcová. Z Míly Turkové se stala Miluška. S určitostí to nevím, ale předpokládám, že paní doktorka Moravcová se nikdy nedozvěděla, že se to jméno Míle nelíbí. Její přátelské oslovení se ale ujalo a Míle už časem nikdo neřekl jinak než „Miluško".

Pracovali jsme spolu na dvacet let, když mne kolegyně Turková jednou tiše požádala, zda bych jí nemohl říkat Mílo a ne Miluško, a já se o to usilovně snažil, i když zvyk je železná košile a vícekrát jsem to popletl. O letošních prázdninách se Míla Turková, doufám v plném zdraví a svěžesti, dožila sedmdesátky, již jako důchodkyně v rodných Čelákovicích. O její práci vědecké a publikační se necítím být kompetentní podrobněji pojednat, navíc to kvalitně a vyčerpávajícím způsobem udělala Mirjam Moravcová v Národopisné revue, včetně bibliografického přehledu publikací Míly Turkové. Číslo zřejmě dosud nevyšlo, dr. Moravcová mi laskavě dala svůj text k dispozici. Údaje v tomto textu s díky přebírám, ale snažil jsem se omezit je na nutné minimum.

Já znám dr. Turkovou hlavně jako učitelku a jednu ze spoluzakladatelek bakalářského studia humanitní vzdělanosti na IZV UK. Dostala se k tomu ne zcela dobrovolně a jistě ji ani ve snu nenapadlo, že u nás zůstane déle než čtvrt století, když se tenkrát v roce 1992 dosti zkroušeně objevily v Legerově ulici společně s dr. Moravcovou a dnešní docentkou Blankou Soukupovou.

Patřily k obětem reorganizace ČSAV, hledaly místo a nevěděly, že já je konec konců přijmout musím, vázán smlouvou, že vznikající studium dostalo od Akademie budovu v Legerově ulici. Kompenzačně jsme se zavázali přijmout všechny propuštěné pracovníky ústavů Akademie věd a dát jim možnost vyučovat na UK. Platit jsme to tenkrát nemuseli, vláda uvolnila sto miliónů korun na mzdy pracovníků Akademie, kteří přejdou do svazku vysokých škol. Pro rozjezd to bylo skvělé, ale jako perspektiva trochu zoufalé. Odkud vzít peníze, až velkorysé gesto vlády dozní? Já jsem tenkrát v té věci měl jasno: nezískáme-li dostatek studentů, celý experiment po několika letech skončí. Tehdejší rektor UK Radim Palouš nabídl studentům, kteří složili přijímací zkoušky na některou z fakult UK a nebyli přijati pro *numerus clausus*, možnost vykonat dodatečnou přijímací zkoušku na IZV UK. A tak jsme na začátku měli na jedné straně 16 bývalých pracovníků Akademie, kteří k nám rozhodně nechtěli, ale neměli moc na vybranou, a na druhé straně tři sta studentů, kteří k nám rovněž nechtěli, ale také neměli moc na výběr. Obě skupiny braly ten kontrakt jako provizorium a východisko z nouze. Kdo mohl, vzal nohy na ramena ještě před začátkem, a ti, co zbyli, věděli, že na náš úspěch by nikdo nevsadil ani zlámanou grešli.

Nechci zde vyprávět tu starou a možná už jen pro mne důležitou historii, skutečně důležité je dnes jen to, že úspěch, který nikdo nečekal, se dostavil v míře netušené a vznikla parta, na kterou se nezapomíná. Z těch někdejších akademiků už moc nezbývá, paradoxně největší vytrvalost prokázali ti, kterým na počátku změna životního a pracovního stylu a rytmu dělala největší potíž. Stále nepostradatelný docent Müller, dr. Moravcová, která na začátku prohlašovala, že přichází jen na rok, co jí zbývá do důchodu, a dnes patří nepochybně mezi nejvěkovitější členy akademické obce v celých dějinách univerzity, a po odchodu dr. Turkové už jenom doc. Blanka Soukupová, která tenkrát patřila do kategorie mladých vědeckých pracovníků a dnes už patří mezi ty zkušené.

Jeden poněkud sršatý antropolog, můj dobrý přítel s osobitým humorem, mi tenkrát gratuloval poněkud ironicky: „S těmi Třemi gráciemi jsi moc štěstí neudělal!“ V jedné věci měl rozhodně pravdu, byl jsem v podobně obtížné situaci jako mýtický Paris. Potřeboval jsem snad jednu, ale viděl jsem, že ať vyberu, jak vyberu, nebude to k dobrému, a tak jsem trochu alibisticky vybral všechny tři a později jsem nelitoval.

Nechci tvrdit, že tři grácie z Legerky byly dominantními tvářemi IZV UK, nešlo o pretendentky soutěže o královnu krásy, ale o loajální kolegyně do nepohody, které se neštítí černé práce a nenechají svou školu ve štychu. Každá z nich jinak, nejstarší Moravcová svým mladistvým elánem a neutuchajícím přátelstvím, nejmladší Soukupová, poněkud neřízená střela neúnavně se vrhající do konfliktů a nenechající se nikdy odradit, a Turková, spíše houževnatá než odvážná, spolehlivá, neambiciózní, ochotná chopit se úkolu, který nikdo nechce.

Na stránkách časopisu Lidé města se nepochybně hodí připomenout, že byla několik let jeho výkonnou redaktorkou, vzpomenu více než stovku kvalifikačních prací, které dovedla ke zdárnému konci, desítky článků a odborných studií, které publikovala, a další desítky studií, na nichž se podílela s dr. Moravcovou a dalšími badateli. V Ústavu etnografie a folkloristiky ČSAV se věnovala zejména problematice rodiny, zejména v etnografii a demografii městské, a problematice postavení ženy v rodině a společnosti. Později přidala také výzkumnou práci mezi etnickými menšinami a migranty, kteří se v České republice usídlovali po roce 1990. Mám-li se vyjádřit hodnotícím způsobem, jsem přesvědčen, že zejména tyto práce, které patří k důležitým kolektivním výsledkům IZV a FHS UK, zůstanou trvalou součástí vědecké tradice v této oblasti.

Gratulovat k jubileu, které již proběhlo před pár měsíci, je poněkud zpozdilé, navíc mi kdosi v uplynulém týdnu říkal, že s Mílou Turkovou seděl v komisi u bakalářských zkoušek. To mne potěšilo a jsem rád, že příběh, který skončil, má a snad i bude mít pokračování.

Zdeněk Pinc
Fakulta humanitních studií UK Praha
Zdenek.Pinc@fhs.cuni.cz

Zuzana Vítková: *Gnostický Adam. Stvoření člověka a rajský příběh podle setovské mytologie*

Herrmann & synové, Praha 2017, 197 s.

Publikace Zuzany Vítkové představuje gnostickou interpretaci prvních pěti kapitol starozákonní knihy Genesis, jak je podána zejména ve spisech řazených k tak zvané setovské gnózi. Gnóze byla spíše než svébytný náboženský směr určitá duchovní tendence či způsob nazírání světa, který se objevil v prvních dvou stoletích po Kristu. Jeho stoupenci se přitom v mnoha případech za gnostiky ani sami nepovažovali, tento termín zavedli až pozdější křesťanští hereziologové jako vnější označení pro duchovní proudy a skupiny, které pokládali za své věroučné protivníky a konkurenty. V jejich očích byl gnostikům společný důraz na spásné poznání, jež se týkalo pravého charakteru světa a místa člověka v něm: v gnostické perspektivě stojí proti sobě na jedné straně nepoznatelný transcendentní bůh a s ním spřízněný stvořený člověk, který nese jeho podobu a má skrze svou duchovní část podíl na božském, na druhé straně je pak mocný stvořitel, většinou zvaný demiurg, jenž přímou vazbu na pravý božský svět naopak postrádá, a jedná vůči člověku nepřátelsky. Bylo by nicméně nesprávné chápat toto napětí přespříliš dualisticky: pravý bůh má vždy jednoznačnou převahu, a též demiurgem stvořený svět je sice hmotné, temné a zrádné místo či vězení duší, ovšem na druhou stranu je v důsledku božího záměru strukturován jakožto nápodoba vyššího světa tak, aby člověk měl možnost se jeho prostřednictvím rozpomenout na svůj pravý původ a duchovně se probudit. Nutnou podmínkou takového probuzení je ovšem spásná znalost či poznání, které si člověk sám osvojit nemůže: jeho předání či alespoň prostředkování se děje božským zásahem.

Gnostickým autorům, s jejichž spisy se moderní bádání mohlo seznámit ve starobylých koptských překladech díky šťastnému nálezu v egyptském Nag Hammádí z roku 1945, byla hlavním pramenem jejich úvah řecká *Septuaginta* (nazývaná některými učenci prvním kompletním předkřesťanským komentářem ke Starému zákonu), a z ní pak zejména kniha *Genesis*, především samotný její začátek se dvěma příběhy o stvoření člověka. Pro gnostickou intepretaci je přitom charakteristický určitý paradox: na jedné straně je to hyperkritičnost, nedůvěra až podezíravost, že starozákonní text byl úmyslně zatemněn, překroucen a zfalšován tak, aby zakryl existenci pravého boha a na jeho místo dosadil demiurga, na druhé straně je to ale až obsedantní potřeba se s textem opakovaně vyrovnávat a hledat v něm drobné stopy či náznaky, které by umožnily odhalit jeho pravý význam. Na rozdíl od jiných raně křesťanských heterodoxních autorů, jako byl například Markión, se gnostici sice nikdy neuchýlili k tomu, že by Starý zákon jako celek odmítli, nicméně jejich exegeze obrací text jakoby naruby: pro gnostiky tak například Hospodinův výrok „já jsem Bůh žárlivý (Ex 20, 5)“ znamená, že musí nutně existovat ještě nějaký jiný bůh, na kterého starozákonní Hospodin může žárlit.

Učenci v této souvislosti hovoří o tak zvaném gnostickém obratu, tedy vědomém a systematickém odvratu nejen od běžné starozákonní exegeze, ale i od židovské náboženské tradice vůbec. Není ovšem

jasné, kde a v jakých historických souvislostech k takovému obratu prvně došlo. Část badatelů je přesvědčena o tom, že gnóze je svědectvím hluboké vnitřní krize judaismu, kdy se určitá část jeho stoupenců (možná v souvislosti s porážkou židovských povstání) domnívala, že je jejich bůh opustil či podvedl; počátek gnostické exegeze je potom spojován s heterodoxními židovskými skupinami v Palestině, Samařsku či Zajordání, popřípadě s helenizovanými židy v antických velkoměstech. Jiní učenci ovšem upozorňují, že nemáme k dispozici žádný text, který by dokládal existenci předkřesťanské či křesťanstvím nijak neovlivněné, čistě židovské gnóze. Tito badatelé, k nimž se připojuje i sama autorka, považují za pravděpodobnější, že prvními gnostiky byli filosoficky vzdělaní nežidovští křesťané, a gnóze vznikla z okrajových proudů rodícího se nového náboženství. Toto stanovisko lze v dochovaných textech doložit zřetelnou tendencí vzájemně propojovat a harmonizovat židovskou a řeckou, zejména pak středoplatónskou tradici, jejíž pojmový aparát umožňoval gnostikům ztotožnit starozákonního stvořitele s platónským demiurgem a dobrého neznámého boha s transcendentním prvním božstvem; rozlišení ideální a hmotné roviny jsoucna dále umožňovalo podržet jednotu a souvislost tohoto transcendentního boha a tělesného člověka. Výsledkem takové syntézy bylo nanejvýš originální mythologéma o původu zla a chaosu ve světě, či přesněji specifická teodicea, která na jedné straně umožňovala zachovat dobrého, omniscientního a omnipotentního boha, na druhé straně ale též uspokojivě vysvětlovala *conditio humana* tváří v tvář existenci strukturálního kosmického zla a nijak nezaslouženého utrpení.

V podrobnostech řešení těchto otázek se jednotlivé gnostické skupiny či školy značně lišily: autorčin zájem se soustřeďuje zejména na proud, který německý učenec H.-M. Schenke v šedesátých letech minulého století nazval setovská gnóze. Bylo by nesprávné představovat si ji jako společenství stoupenců, kteří by se účastnili společného rituálu a zastávali obdobnou teologii. Jedná se spíše o shodné rysy, tendence či důrazy v některých gnostických textech, které učenci z dochovaného korpusu vyčleňují a nazývají setovskými spisy: autorka pracuje zejména s *Tajnou knihou Janovou*, traktátem *Podstata archontů* a se setovsku gnózí spřízněným spisem *O původu světa*. Společná jim je zejména úcta k postavě Adamova syna Sétha, kterého shodně pokládají za nebeského spasitele a duchovního otce gnostiků; dále koncepce duchovní oblasti, kterou zabydluje božská trojice Otec–Matka–Syn, z nichž emanují další božské aióny; její protějšek představuje nižší oblast, kde sídlí zlý demiurg jménem Jaldabaót a jemu podřízení andělé zvaní archonti (od *arché*, tj. vlády nad nižším světem). Společný kosmický mythos pak ústí do obdobné soteriologie.

Typickým rysem gnostických teologií, který se ovšem neomezoval pouze na setovskou gnózi, byla nauka o božstvu jménem Člověk. Podle zpráv křesťanských otců takto některé gnostické skupiny nazývaly nejvyššího transcendentního boha, nicméně v dochovaných setovských textech o tom žádná zmínka není. Východiskem podobné představy je úvaha, že pokud byl člověk podle Genesis stvořen jako teomorfní, musí tedy bůh být nutně antropomorfní. Spekulace dále živil septuagintní překlad Gn 1, 26, kde se uvádí, že člověk byl stvořen *podle našeho obrazu a podle*

podoby, přičemž množné číslo zde podněcovalo k úvahám, zda boží podoba byla člověku vtištěna přímo, či prostřednictvím určitých mezičlánků, emanací nejvyššího boha. Gnostická exegeze se též soustředila na septuagintní překlad Gn 1, 3 (*Budiž světlo!*), kde řecké slovo ΦΩΣ znamená s průtažným přízvukem světlo, ovšem s přízvukem ostrým též muž: ve starověkých rukopisech se přitom přízvuk neuváděl. Gnostikové na tomto základě ztotožňovali prvotní světlo s obrazem Prvního člověka, který zářil ve vodách (viz níže).

Podle *Tajné knihy Janovy* byl androgynní první Člověk první hypostazí a současně obrazem nejvyššího boha (Otce veškerenstva, Monády), jeho jméno bylo Matka–Otec Barbeló, jiné setovské spisy ovšem první emanaci ztotožňují přímo s nebeským či světelným Adamem. Důvodem emanace první hypostaze byla touha Otce veškerenstva stvořit obraz, v němž by mohl sám sebe kontemplovat a podělit se tak o své světlo. Podle této první hypostaze byl později stvořen i Adam pozemský, což je další argument pro představené emanační schéma: pokud byl Adam stvořen podle božího obrazu, musí bůh nutně nějaký obraz mít.

Třetí hypostaze setovského systému (poslední bytost první triády) se jako jiskra světla rodí z Barbeló, která počala, když na níž Otec veškerenstva pohlédl. Třetí hypostaze je zvána Samozrozený či nebeský Kristus, z něhož dále vzešla čtveřice gnostických andělů zvaných osvětitelé, k nimž se pojí komplementární ženské božské postavy, s nimiž vytvářeli čtyři dvojice zvané syzygie; jako poslední bytost ve čtvrtém aiónu pak povstala Moudrost (Sofia). Úlohou nebeského Krista je prostředkovat mezi vyšší a nižší oblastí, působit v hmotném světě, a v neposlední řadě je též otcem pokolení Séthova, tedy duší svatých, pravděpodobně nebeských předobrazů jednotlivých duší gnostiků.

Spiritus agens dalšího děje je Moudrost, která se rozhodla, že ze sebe sama cosi zrodí; jelikož se ovšem jednalo o svévolné rozhodnutí a k procesu zrození nebyl přizván partner z její syzygie, narušil se tím božský řád a kontinuita jednotlivých emanací: plod Moudrosti byl proto jí samé nepodoben, když měl vzhled hada s tváří lva. Zrodil se tak Jaldabaóth, kterého setovská gnóze nazývala též Saklas (aramejsky hlupák) či Samael (slepý bůh). Jaldabaóth si následně přivlastnil část světla své matky (tato substance v něm ovšem zůstala duchovně neprobuzena vyjma svého stvořitelského potenciálu), odešel do dolního světa, který se stal jeho královstvím, a v parodické nápodobě božího stvořitelského díla si vytvořil nové aióny: celkem dvanáct mocností – archontů či andělů se zvířecími tvářemi, z nichž sedm ustavil jako vládce sedmi planetárních sfér a zbylé jako vládce hlubin podsvětí. Sám se prohlásil nejvyšším králem a bohem. Moudrost zbavená svého světla se nyní nemohla vrátit do vyšší božské oblasti a uvízla v určitém mezisvětí, a to do té doby, dokud své světlo, které jí její syn zcizil, nezíská zpět: jeho opětovné získání je důvodem ke stvoření pozemského člověka a též cílem dějin spásy.

Bezprostředním podnětem stvoření člověka bylo Jaldabaóthovo rouhání, když se označil za jediného pravého boha: božský svět se rozhodl zjevením skutečné boží podstaty jednak uvést toto chvástání na pravou míru a jednak demiurga potrestat: na rozdíl od stvoření demiurga je tak stvoření člověka, ač je uskutečněno archonty, přesto výsledkem vyššího božského úradku.

Stvoření člověka započalo zjevením či zrcadlením božské podoby v hmotném světě, jež bylo doprovázeno zvěstujícím slovem. Božská podoba se zrcadlila ve vodách chaosu, popřípadě jako v *Tajné knize Janově* v jakýchsi nebeských vodách, a to se zřejmou aluzí na Gn 1, 2, kde se duch boží vznáší nad vodami. Archonti byli tímto duchovním obrazem fascinováni a zahořeli k němu prudkou touhou, sami byli ovšem duševní a proto neschopni charakteru podoby porozumět: zaměňovali ji za tělesný obraz, jehož se snažili zmocnit. V některých setovských spisech má toto zjevení ovšem i pozitivní aspekt, když jeden z archontů Sabaóth prozře, kaje se a zavrhne svého otce: vystupuje dále jako spravedlivý bůh a představuje to dobré, co gnostici nacházeli v postavě starozákonního Hospodina.

Setovské spisy explicitně neuvádějí, čí podoba se archontům zjevila; autorka se přiklání k tomu, že nejpravděpodobněji se jednalo o podobu Barbeló, která je ovšem sama obrazem neviditelného a neuchopitelného transcendentního boha a v některých setovských spisech je zvána též prvním Člověkem. Jedná se tedy nikoliv o podobu nejvyššího boha, ale pouze o obraz jeho obrazu: božská bytost sama do hmotného světa nesestupuje.

Archonti se rozhodli tuto podobu polapit a uvěznit ve svém výtvoru a tak ji ovládnout a zmocnit se jí. Nicméně ve své nevědomosti a zaslepenosti si neuvědomili, že tím pouze plní vyšší božský úradek, jehož záměrem je zostudit a demaskovat je jako falešné bohy. Podle některých setovských textů vytvarovali člověka z prachu země, aby odpovídal jak této zjevené podobě, tak i obrazu jejich vlastních těl, a následně ho nastavili podobě božské bytosti tak, aby ji nalákali. Nevědomky tak použili podobnou lest, kterou božská oblast nalíčila na ně samé.

Obraz, podoba a tvar jsou klíčové pojmy setovské gnóze: zatímco tvar by odpovídal nejspíše konkrétnímu tělesnému vzhledu, podoba je podle autorky mnohem více duchovní vtisk: demiurg, jelikož byl stvořen nenáležitě, podobu své matky nepodědil; Adam, který byl stvořen tak, že tuto podobu má, je spřízněn s vyšším světem a demiurga proto převyšuje, jakkoliv nese též obraz archontů (viz exegeze Gn 1, 26 výše). Nicméně sama podoba ještě neznamená, že je v jejím nositeli obsažen duchovní prvek (a též duše), je to pouze nutná, ovšem nikoliv postačující podmínka ke spáse.

Hmotný Adam byl androgynní jako archonti i sama Barbeló, přičemž je ovšem třeba rozlišovat androgynitu, která odkazuje k vnitřní jednotě a nerozpolcenosti, a hermafroditismus, jenž znamená simultánní vybavenost obojími pohlavními orgány. V *Tajné knize Janově* je podrobně vyloženo, že Adamovo látkové tělo vytvářela společně celá sedmice archontů, přičemž každý z nich dostal na starost jednu jeho část. Vzhledem k tomu, že archonti jsou současně i vládci planetárních sfér, je tak ustavena jakási astrologická fyziognomika, která jednotlivým částem lidského těla přiřazuje konkrétní planetu, pod jejímž vlivem se nachází. Taková korespondence se nazývá melothesie a A. J. Welburn ji v daném případě rekonstruuje následovně: Měsíc – kosti, Merkur – šlachy, Venuše – maso, Slunce – morek, Mars – krev, Jupiter – kůže, Saturn – vlasy. Pořadí melothesie odpovídá postupu vytváření Adamova těla, které postupovalo zvnitřku směrem ven. Současně ovšem přímo v těle vznikají činností archontů daimóni, kteří vládnou jednotlivých emocím či vášním, z nichž

nejdůležitější je čtveřice požitek, touha, zármutek a strach.

V *Tajné knize Janově* archonti nemohou vytvořené tělo oživit, dokud k nim nesestoupí Samozrozený, nebeský Kristus a jeho čtyři andělé, již demiurgovi poradí, aby do Adama vdechl světelnou substanci, kterou zcizil své matce Moudrosti. Demiurg je poslechne a Adama tak skutečně oživí, nedohlédá již ovšem, že je to součást vyššího božského plánu, jehož cílem je demiurgova diskreditace a návrat duchovního prvku do vyšší oblasti, kam patří. V otázce oživení hmotného Adama se setovské traktáty rozcházejí: podle *Podstaty archontů* se archontům sice podaří pozemského člověka oživit, nicméně již ho nedokáží napřímit: Adama, který se plazí jako červ, ze země pozvedne až nebeský duch, který k němu přistoupil z vyšší oblasti. Podobné rozpory panují též v otázce duše, jejího původu a charakteru: traktát *O původu světa* uvádí, že duše je nebeského původu, popř. pochází od dobrého archonta Sabaótha, podle *Podstaty archontů* pochází naopak od demiurga a v *Tajné knize Janově* je provedena určitá syntéza, když na jedné straně připouští její stvoření archonty, na straně druhé ovšem hovoří o duších svatých nacházejících se ve třetím aiónu nebeské oblasti, kterými je třeba zřejmě rozumět archetypy duší gnostiků. Nicméně duše samotná k plnohodnotnému lidskému životu nestačí: vždy musí přistoupit duchovní prvek, ať již přímo, či prostřednictvím demiurga, který člověku předává to, co sám zcizil: proces oživování člověka má proto v setovské gnózi několik různých fází.

Duchovní světlo, které září skrze oživeného hmotného Adama, vznítí v archontech žárlivost a možná též pochopí, že byli oklamáni. Z tohoto důvodu se rozhodnou Adama svrhnout do hmotného světa, což *Tajná kniha Janova* označuje jako další stvoření či znovustvoření a v tomto smyslu pak interpretuje druhý příběh o stvoření z knihy *Genesis*. Archonti se pokoušejí Adama podrobit a zlomit tím, že ho obalí hmotným tělem jako poutem zapomnění, zasejí do něj sexuální touhu a slibují mu rajskou zahálku: jejich nástroji jsou tedy tělesnost, sexualita, vyhnanství a emoce.

Archonti umístili Adama do pozemského ráje, který setovská gnóze chápala různě: traktát *O původu světa* uvádí, že ráj byl stvořen už třetího dne, tedy dříve než nebeská tělesa, a představuje určitou prostřední oblast, jež sice není součástí vyššího světa, nicméně stojí mimo čas a dosah planetárních sfér. Podle *Tajné knihy Janovy* ráj vytvořili naopak archonti až po stvoření Adama a jedná se o čistě pozemské místo.

Značná pozornost byla věnována oběma rajským stromům. Z knihy Gn 3, 6 víme pouze to, že plody stromu poznání jsou lákavé na pohled a vypadají chutně, rabínská tradice později ztotožňovala tyto stromy nejčastěji s vinnou révou, etrogem, fíkovníkem či pšenicí. Spis *O původu světa* je považuje za nebeské živé bytosti, přičemž strom života přirovnává k věčně zelenému cypřiši nesoucímu ovšem vinné hrozny, zatímco strom poznání je prý podoben fíkovníku a datlovníku. Ztotožnění fíkovníku se stromem poznání bylo tradiční a vychází z Gn 3, 7, kde Adam a Eva zakrývají svou nahotu právě fíkovými listy. V *Tajné knize Janově* nejsou oba stromy rovnocenné: strom života je zde stromem archontů, kteří ponoukají Adama k tomu, aby z něj jedl, a tím ho zavlékají do tělesných rozkoší, aby ho ještě více svázali s tělem; v pozadí této úvahy je lidová etymologie dávající do souvislosti *tryfé* (potěšení) a *trofé* (jídlo).

Podle traktátu *Podstata archontů* je v božím plánu, aby Adam ze stromu poznání pojedl navzdory tomu, že mu to archonti zakazují. Archonti se nejprve pokusí vyjmout z Adama duchovní prvek a tak stvoří duchovní Evu: z Adama se opět stane pouze bytost duševní, nicméně Eva k němu přistoupí a oživí ho. Archonti vůči ní zahoří prudkou touhou, ale duchovní Eva se před nimi skryje právě do stromu poznání a archontům zanechá pouze svůj stín, tělesnou Evu, s níž tito obcují. Duchovní prvek je zřejmě nadán mimořádnou mobilitou, jelikož v dalším okamžiku na sebe bere podobu hada – učitele, který poradí prvnímu tělesnému páru, aby pojedl ze stromu poznání, což má přesně opačný důsledek, než kterým demiurg vyhrožoval: páru se dostane spásného poznání a tedy života, což je pravý opak smrti, která přichází až poté, co je archonti ze zášti a závisti vyženou z ráje. V pojednání *O původu světa* je had – učitel nikoliv duchovní Eva, ale zvláštní božská bytost moudřejší než všichni archonti, zvaná též *thérion* (zvíře).

I v *Tajné knize Janově* se archonti pokusí vyjmout z Adama duchovní prvek, a sice tak, že na něj sešlou mrákotu (*extasis*), čili zaslepenost, nicméně pokus se jim vymkne z ruky, když stvoří Evu. Adam tak dostane svůj protějšek téže podstaty a skrze Evu se opět rozpomene na svou pravou podobu a svůj božský původ. Had je v tomto spisu nicméně prezentován odlišně, a to jako svůdce a služebník archontů, jenž dvojici ponouká, aby okusila ovoce ze stromu života archontů, které je zde interpretováno jako sexuální touha (*touha po setbě*). Jeho protihráčem je gnostický Ježíš, který v podobě orla naopak nabádá dvojici, aby ochutnala spásné plody stromu poznání. Není explicitně řečeno, jak s těmito protichůdnými radami první pár naložil, když však přistupují ke stromu poznání, jsou už oba dle textu padlí, ačkoliv i zde autorka uvádí, že toto označení možná neznamená více, než že se nacházejí v hmotném světě. Nicméně tím, že jsou vyhnáni z ráje a odsouzeni k životu v hmotném světě, patří k jejich *conditio humana* sexualita, jež je v optice *Tajné knihy Janovy* spjata se stromem života.

Ochutnání plodů stromu poznání v setovské gnózi první lidi z moci archontů nevysvobozuje a jejich postavení ve světě se na první pohled příliš nemění. Obdobně i následné prokletí archontů ovšem podle setovských spisů postrádá razanci, kterou nacházíme v knize Genesis, jelikož postihuje pouze to, co je hmotné či duševní; duchovní část archonti proklít nemohou a kletba se tak obrací pouze k tomu, co sami stvořili, čili v posledku proti nim samým. Prokletí je přitom podáno jinak než ve Starém zákoně, kde Hospodin proklíná hada (Gn 3, 14) a zemi (Gn 3, 17), první pár nicméně zůstává ušetřen. V *Podstatě archontů* je prokleta Eva a had, země však nikoliv; v traktátu *O původu světa* jsou naopak prokleti úplně všichni: had, Adam, Eva, jejich děti i země. V *Tajné knize Janově* potom není proklet had, jelikož zde stojí na straně archontů jako jejich pomocník.

Spisy setovské gnóze vyviňují Adama a Evu z prvotního hříchu: pád nebyl důsledkem svobodného rozhodnutí postavit se proti Hospodinově zápovědi, nýbrž byla to pomsta závistivého demiurga a archontů, již se jimi cítili ohroženi. Požití plodu ze stromu poznání pak chápou jak právoplatnou vzpouru, která přinesla spásné poznání umožňující nahlédnout z náležité perspektivy stávající *conditio humana*,

nevymanilo ovšem lidstvo definitivně z moci a vlivu archontů, k tomu může dojít až v eschatologické budoucnosti, k níž byl zatím učiněn pouze první krok.

Monografie Zuzany Vítkové je po mém soudu cenná zejména z toho důvodu, že se nejedná o obecný přehled gnostických směrů a jejich teologie, jichž je v češtině již několik k dispozici, nýbrž o hlubší výklad dílčího významného motivu v rámci jednoho proudu gnostického myšlení, který je založen na podrobné filologické analýze primárních textů. Ačkoliv je její téma takto striktně omezeno, podobně koncipovaná studie skýtá zajímavý vhled do gnostického myšlení zevnitř, a tak umožňuje velmi dobře porozumět jedinečnosti a specifičnosti tohoto nadmíru zajímavého a inspirativního duchovního směru, než by dokázala leckterá obecněji laděná a šířeji zaměřená publikace.

Krom nesporné lingvistické erudice autorky je třeba dále vyzdvihnout minimálně dva momenty, které považuji za zajímavé a originální: jednak je to opakované zdůrazňování značného kosmického i antropologického optimismu, který je v setovských spisech na řadě míst nesporně přítomen, což do značné míry boří zavedené klišé o bytostném pesimismu a antikosmičnosti gnostického myšlení. Za stejně pozoruhodné potom považuji předvedení řady komických a směšných motivů, které setovské spisy obsahují. Při čtení duchovních textů platónské či křesťanské provenience z této doby máme většinou tendenci pojímat je smrtelně vážně, aniž bychom brali na zřetel, že jejich žánr je začasté nízký, tj. jedná se o směs tragédie a frašky, když tragické v sobě obsahuje určitý prvek komického a naopak. Ostatně řada problematických a obtížně interpretovatelných míst, které lze nalézt v kanonických posvátných textech, dává z takové perspektivy též výrazně lepší smysl.

Josef Kružík
Fakulta humanitních studií UK Praha
Josef.Kruzik@fhs.cuni.cz

Katherine Verdery: *My Life as a Spy. Investigations in a Secret Police File*

Duke University Press, Durham – London, 2018, 323 s.

Americká antropoložka Katherine Verderyová, která od sedmdesátých let 20. století realizovala terénní výzkumy v Rumunsku, se stala známou zejména díky svým textům o socialismu a postsocialistické transformaci. V roce 2008 se v odtajněném archivu rumunské tajné policie dostala k vlastní složce čítající téměř 3 000 stran. Tento materiál pojala Verderyová jako výzvu k realizaci dalšího antropologického výzkumu, který vyžadoval jak konfrontaci s žijícími osobami, které byly protagonisty jejího spisu, tak snahu najít odpovídající teoretický rámec. Výsledkem je pozoruhodná kniha, která má velmi silný autobiografický základ, místy se blíží „autoetnografii“, nepostrádá emocionální náboj, zároveň je však překvapivě teoretická. Knihu je možné číst jako rekapitulaci výzkumných aktivit Katherine Verderyové spjatých s Rumunskem, osobní zpověď či snahu o emocionální vyrovnání se se skutečností, že řada jejích blízkých přátel na ni před rokem 1989 donášela tajné policii, stejně jako etnografii tajné policie v Rumunsku a toho, jak sledování formovalo každodenní život a sociální vztahy v zemi.

Verderyová se do Rumunska poprvé dostala v roce 1973 jako postgraduální studentka antropologie, s cílem realizovat terénní výzkum pro svoji dizertační práci zaměřující se na folklor. V úvodu knihy tak sledujeme Kathy, která přijíždí do Transylvánie a nešťastnou náhodou (nevědomým porušením dopravních předpisů) se poprvé dostane do hledáčku místní policie. Od té doby (aniž by to ovšem tušila) získává dvojnici – špionku, který se v zemi pohybuje za jiným (skutečným) účelem, než je vědecká práce. Sledování pokračuje a její dvojnice jsou postupně označovány různými jmény: Vera, Vanesa, Katy, Verona, či Folklorista. Stejně tak se proměňuje i „skutečný" účel pobytu Katherine Verderyové v Rumunsku. Jejím cílem je – podle tajných policistů – shromažďování sociopolitických informací, prezentace negativního obrazu Rumunska v zahraničí, špionáž pro americkou tajnou službu či armádu, podněcování maďarských iredentistických snah či podpora rumunských disidentů usilujících o svržení režimu.

Verderyová nebyla jedinou Američankou, která v zemi působila. Rumunsko totiž v sedmdesátých letech přeorientovalo svou zahraniční politiku a otevřelo se západním (zejména americkým) badatelům. Tato změna byla motivována zejména ekonomickými zájmy země, která hledala nové zdroje i odbytiště pro své výrobky na Západě. Ve stejné době jako Verderyová zde začíná působit tak zvaná rumunská skupina amerických antropologů z Univerzity v Massachusetts pod vedením Johna Cola. Její součástí byli Sam Beck, David Kideckel či Marilyn McArthurová. Tajná policie sledovala všechny, většinou je však nechávala pracovat (jedinou výjimkou byl S. Beck, který byl ze země vyhoštěn, pravděpodobně proto, že jeho předmětem zájmu byli Romové). Důvodem pro nezasahování mohla být podle Verderyové snaha nepoškodit mezinárodní vztahy či skutečnost, že sběrem informací v terénu antropologové získávali pro tajnou policii cenná data o životě obyčejných lidí. Američtí antropologové se také mohli stát záminkou pro rumunskou tajnou policii pro vstup do venkovských oblastí, kam se do té doby příliš nedostala.

Verderyová ve své knize sleduje praktiky a způsob myšlení tajné policie, snaží se pochopit logiku sledování, analyzuje způsoby rekrutování informátorů či vztahy mezi funkcionáři a donašeči. Konfrontovala nejen řadu lidí, kteří o ní podávali zprávy Securitate, ale také důstojníky, kteří byli odpovědní za její sledování. Kombinací s osobními příběhy skutečných lidí ukazuje, jakým způsobem byla tajná služba propojena sítí mezilidských vztahů s širší společností. Zpochybňuje paradigma „neviditelnosti" Securitate, rumunské tajné služby. Podrobnější výzkum totiž ukázal, že z běžných obyvatel téměř každý znal nějakého „tajného": byli součástí prediva sociálních vztahů. Mezi běžnými občany a příslušníky tajné policie probíhala řada služeb a protislužeb; vzájemně se potřebovali. Úspěšnost Securitate podle Verderyové spočívala právě v tom, že parazitovala na sociálních vztazích. Základem moci, kterou režim měl, nebyl tolik strach, utajení a neviditelnost, jako právě kolonizování sociálních vztahů. V osmdesátých letech, kdy se ekonomická situace v Rumunsku rapidně zhoršila, řada lidí dobrovolně poskytovala informace, protože za to očekávali nejrůznější protislužby. Dobrovolně se tak stávali klienty v patron-klientském systému.

Kniha se snaží čtenáři zprostředkovat mnohohlas různých aktérů, využíváním výňatků ze spisu, přepisů odposlechnutých rozhovorů, zpráv informátorů, autorčiných terénních zápisků i názorů jejích rumunských přátel. Verderyová píše čtivě, kniha nepostrádá emocionální hloubku, například když autorka popisuje své poslední setkání s umírajícím přítelem, o němž se dověděla, že na ni donášel tajné policii (a jeho zprávy byly poměrně zničující). Jeho nemoc však zabránila konfrontaci, která mohla vést k určité katarzi, a usmíření bylo třeba dosáhnout bez otevření této bolestivé otázky. Čtení zpráv, které o ní podávali její nejbližší, označuje za nejbolestivější součást studia vlastního spisu vůbec.

Nejzajímavější jsou pasáže, v nichž autorka rozvíjí analogii mezi prací antropologa v terénu a prací tajného policisty. Řada metod a strategií, které Verderyová v terénu používala, totiž tajné službě připomínala vlastní techniky a vyvolávala podezření, že Verderyová prošla profesionálním výcvikem. Shromažďovala sociopolitické informace o místním obyvatelstvu a – slovy tajných policistů, kteří zapisovali zprávy o jejím pohybu v terénu – „využívala lidi k získávání informací". V terénu se snažila neupozorňovat na svou odlišnost a „splynout" s místním obyvatelstvem. Používala také další techniky, které tajné policii připadaly známé: často se vyhýbala odhalování své (americké) identity, používala pseudonymy pro lidi, s nimiž mluvila, a tyto osoby dokonce označovala jako – informátory! Verderyová však poukazuje na to, že přestože tajní policisté v mnohém postupují podobně jako antropologové v terénu, chybí jim jedna důležitá vlastnost: nepodrobují svá zkoumání reflexivní kritice, nezkoumají své vlastní reakce, nepoužívají – na rozdíl od antropologa – jako výzkumný nástroj své celé já.

Autorka se rozhodla neodhalovat jména svých informátorů, a to ani osob, které se objevují v jejím spisu jako donašeči, či důstojníků tajné služby. Toto pro mnohé kontroverzní rozhodnutí musela opakovaně obhajovat, a to zejména před svým rumunským publikem. Zde se totiž po roce 1989 odsouzení komunistického režimu stalo veřejnou ideologií, a nenáviděná Securitate byla do značné míry jeho symbolem. To vedlo ke konsenzu o tom, že přisluhovači minulého režimu si anonymitu nezaslouží. Verderyová tak, možná překvapivě, projevuje víc empatie a snaží se nalézt porozumění pro rozhodnutí a činy lidí, kteří o ní informovali. Analyzuje tato rozhodnutí v kontextu celé sítě sociálních vztahů, které tito lidé měli v zemi, která byla jejich domovem. Poukazuje na to, že její pozice coby antropoložky v cizí zemi byla v mnohém odlišná od pozice lidí, s nimiž se setkávala. Přes veškerou vřelost, pohostinnost a mnohá přátelství totiž zůstávala v zemi vždy cizinkou, která může kdykoli odejít a jejíž skutečný život se odehrává jinde. Vztah k ní byl pro řadu lidí jen jedním bodem v celé síti vazeb, příběhů, rodinných zátěží či kompromitujících skutečností. Nahlíženo z této perspektivy shledává Verderyová rozhodnutí spolupracovat se Securitate jako srozumitelné. Také tato reflexe vlastní pozice poukazuje na ambivalentní postavení antropologa v terénu, který je vždy zároveň součástí sociálního světa, který zkoumá, ale zároveň stojí mimo něj.

Lenka J. Budilová
Filosofická fakulta UK Praha
Lenka.JakoubkovaBudilova@ff.cuni.cz

Josef Bernard (ed.), Tomáš Kostelecký, Renáta Mikešová, Jiří Šafr, Martin Šimon, Lucie Trlifajová, Jakob Hurrle: *Nic se tady neděje… Životní podmínky na periferním venkově.*

Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2018, 243 s.

Recenzovaná kniha sestává z dvanácti kapitol. Z nich pak je 1. kapitola prologem, 11. a 12. kapitola epilogem. Kapitoly 2 a 3 tvoří teoretický a metodologický vstup do sedmi následujících kapitol, které představují dílčí studie zaměřené k vybraným tématům sociálních nerovností. Ve všech lze zřetelně sledovat zvolené poslání upřesnit, doplnit, „změřit" vliv geografického prostředí, respektive rezidenční lokality na pojednávané vybrané téma sociálních nerovností (těmi jsou postavení na trhu práce a příjmy, vzdělání a vzdělávání, mezigenerační mobilita, spokojenost se životem, práce a zaměstnání, rodina a sladění péče o děti se zaměstnáním, vnitřní migrace a rezidenční segregace).

Široký kolektiv autorů spojuje zájem o problematiku vyjádřenou podtitulem díla. Zřejmým zorným úhlem pohledu je sociální geografie propojovaná se sociologií. Autoři pečlivě a důrazně dbají na to, aby periferní venkov vymezili jak s respektem k již ověřeným datům a na nich postavené typologii J. Musila a J. Müllera, tak s inovativním vhledem reflektujícím soudobé procesy ovlivňující změny v prostorové struktuře České republiky – ekonomickou restrukturalizaci a prostorovou dekoncentraci obyvatelstva. Směřují tak k hlubšímu postižení bohatě strukturovaného českého a moravského venkova. Tímto počinem, jak sami autoři (J. Bernard a M. Šimon) ve 3. kapitole recenzované knihy deklarují, překonávají jednorozměrné pojetí periferií a dospívají k více odlišným typům periferií, jejichž charakteristické rysy jsou relevantní pro nastavování veřejných politik zaměřených na zmírňování sociálních důsledků perifernosti (s. 51), potažmo neoprávněných regionálních nerovností vyžadujících institucionální zásahy.

V prostorové struktuře České republiky tedy vymezili, vedle městského území a neperiferního venkovského území, čtyři typy periferního venkova – periferii typu nezaměstnanost a vyloučení, typu kvalifikace a životní úroveň, typu věk, typu obtížná dostupnost. Řešili při tom metodologickou otázku volby prostorové jednotky a zvolili mikroregionální jednotku, kterou již dříve zkonstruovali jmenovaní autoři Musil a Müller (N=1424). Tuto volbu Bernard se Šimonem provedli nejen se zřetelem k homogenitě/heterogenitě struktury těchto prostorových jednotek, ale i se zřetelem k výzkumné výhodě možnosti zkoumání vývoje daných jednotek ve více než desetiletém horizontu a také s ohledem na praktické hledisko, že velikost (v průměru 50 km^2) těchto jednotek dost citlivě zachycuje životní podmínky domácností, respektive podmínky vyskytující se v žitém prostoru většiny obyvatel využívajících dané území a bydlících v něm (s. 56). Není pochyb o tom, že autoři této kapitoly fundovaně vycházejí z potřebné konceptualizace (viz dále o 2. kapitole) a umně zacházejí s příslušnými technikami sběru a zpracování dat, jak sekundárního, tak primárního původu, a nespokojují se přitom se (snadno) dostupnými databázemi. Vykonstruované čtyři typy venkovských

periferií porovnávají s ostatním venkovským územím a usuzují tak na specifičnost jednotlivých vytvořených typů – je vysoká u typů nezaměstnanost a vyloučení, věk, obtížná dostupnost a nízká u typu kvalifikace a životní úroveň. Hodnoty ukazatelů charakterizujících tento poslední typ perifernosti jsou tudíž dosti podobné pro celek venkovského území, ačkoliv právě tyto ukazatele mají nejvíce odlišné hodnoty ve srovnání s mikroregiony městského území. Autory vytvořená typologie sociálně-prostorové struktury České republiky zobrazuje věrohodně bohatou strukturaci území České republiky ze studovaného úhlu pohledu a svědčí o odborné erudici a spolehlivé práci autorů. Lze vznést jednu pochybnost, která v sobě skrývá jisté podezření nasměrované k autorům vzhledem k jejich případnému mladickému idealismu vloženému do jimi deklarovaného cílového řešení. Vyjádřím ji otázkou. Můžeme předpokládat, že nastavování veřejných politik se bude opírat o takto cizelovanou strukturu problémů spojených s periferizací venkova, které by měly být institucionálně řešeny jednak na ose centrum–mezoúroveň–mikroúroveň a vždy ve spolupráci více rezortů?

Jako méně zdařilý lze posuzovat pokus o upoutávku na recenzovanou knihu zformulovanou jejím názvem „Nic se tady neděje…“ a podpořenou prvním odstavcem v úvodu (1. kapitole). Ten vybírá a předkládá čtenáři čtyři filmy svědčící o chudobě, respektive bídě venkova a deprivaci jeho obyvatel (Venkovský učitel, Díra u Hanušovic, Divoké včely, Václav). Editor připojuje vysvětlení o jedné z možných kulturních reprezentací venkova jako zaostalého místa k žití. Nic proti tomu potud, že text pokračuje v duchu, který svědčí o tom, že autoři knihy nepodléhají této jednostranné ideologizaci, neboť uvádějí, že je to právě nejednoznačnost kulturních obrazů (nejen) venkova, která je běžnou součástí posuzování sociokulturních fenoménů těmi, kteří je oživují. V závěrečném shrnutí (11. kapitola) editor navíc upozorňuje na to, že povzdech „nic se tady neděje“ nelze brát doslova (s. 222). Avšak, z druhé strany vzato, když sázíme na sociologickou provenienci, kterou autoři do knihy vkládají, považuji za nutné proti názvu vznést námitku. Předpokládám, že autoři znají etiketizační teorii H. P. Beckera a K. T. Eriksona. Mohou si tedy uvědomit sílu nálepkování (*labelling*), jejímž dopadem v našem případě může být, že mnoho těch méně znalých zájemců o obsah Studie svedou právě tím směrem, který autoři nezamýšlejí držet a podporovat. Chybu tedy spatřuji v tom, že výzkumníci, kteří usilují o to, aby se jejich dílo stalo korektivem nejrůznějších verzí kulturních obrazů venkovského úpadku (s. 17), se nechali svést raperem ze Žihle (jedním z účastníků terénního šetření) a dle jeho slov zvolili název knihy silně podporující stigmatizaci venkova. A navíc, logicky vzato, ze spojení názvu a podnázvu by případně mohlo vyplynout, že dění, konání, je pro autory totéž co podmínky života. Je-li jako doklad toho, že se „tam nic neděje“ použit například film Díra u Hanušovic, mohl by příslušný název knihy znít s opačným významem, že se „tam sakra něco děje“. Pokud by se na první pohled zdálo, že tato kritická poznámka je samoúčelná, ráda bych poznamenala, že má metodologický rozměr. Jestliže se výzkumníci hlásí také ke kvalitativnímu přístupu, patří do jejich řehole být teoreticky citlivými a pečlivě

vážit významy vyjádřené slovy, souslovími a texty vůbec. Potom, řečeno jazykem dramaturgické sociologie, autorský kolektiv se výborně vyrovnal s kulisami, méně dobře s dramatem odehrávajícím se uvnitř těchto kulis, aniž by v tom rozlišoval. Omluvou je, že deklarované cílové směřování zahrnuje přednostně kulisy. Bez omluvy zůstává, že je necitlivě překlopeno do titulu knihy, tedy vstupní brány pro veškeré obecenstvo.

Prozkoumat, zda žití na periferním venkově zvyšuje riziko ohrožení sociální exkluzí z důvodů omezené nabídky rozličných ekonomických a sociálních příležitostí, je rozhodně jednou z aktuálních otázek jistého obratu v soudobých sociologických teoretických konceptech. Řada z nich, včetně takových autorů jako A. Giddens, zdůrazňuje úlohu právě horizontálních sociálních nerovností, resp. tendenci k přesunu důrazu na vliv horizontálních sociálních nerovností v procesu sociální exkluze. Sledovat jejich prostorovou dimenzi je tudíž rozhodně dobrým výzkumným počinem. A jak editor upozorňuje, klasickým analýzám sociálně-ekonomických specifik venkovského života a vlivu venkovského prostředí na sociální nerovnosti dosud neodzvonilo (s. 18).

Dává tak mimo jiné najevo, že doménou metodologického přístupu, který byl použit, je kvantitativní výzkum. Tento fakt zřetelně prostupuje texty sedmi kapitol, dílčích studií na téma „jak se podílí rezidenční lokalita na objektivizovaných aspektech sociálních nerovností ve venkovských periferiích a jak je tato skutečnost prožívána“. Kvalitativní přístup, taktéž použitý, má ve výsledcích spíše jen funkci vstupního zpestření do analýzy číselných dat a jejich konfigurací o sledovaném tématu (s výjimkou 8. kapitoly o prekérní práci, 9. kapitoly o rodinách, péči o děti a problému skloubení péče a zaměstnání v periferiích). Podrobnou informaci o sběru dat podává 12. kapitola (Dodatek: jak jsme zkoumali periferie? Metodologické postupy využité při výzkumu). Přehledně referuje o kolekci sekundárních dat pocházejících z rozličných statistických zdrojů a cizích dotazníkových šetření a primárních dat z vlastních dotazníkových šetření a tzv. kvalitativních rozhovorů s obyvateli vybraných periferních regionů. Představená data byla v jejich většině nasbírána v rámci tříletého výzkumného projektu podpořeného Grantovou agenturou ČR (řešeného v letech 2015–17). Jejich rozličnost, rozsah a práce s nimi nebudí pochybnosti o tom, že autorský kolektiv přinesl spolehlivé výsledky, které mu dovolily takovou míru generalizace, kterou autoři prezentují.

Kapitola seznamující čtenáře s koncepty, respektive základními teoretickými východisky, kterých se autoři drží (a případ od případu k nim dle potřeby pojednávaného tématu v dílčích studiích přidávají další koncepty), potvrzuje výše uvedený příklon k orientaci na koncepty operující více s kvantifikovatelnými sociálními jevy (i když často obtížně vzhledem k jejich složitosti). S vypůjčením myšlenky P. Bourdieua ukotvují autoři pojednávanou problematiku do průsečíku dvou kontextů, a to do prostorových konfigurací hierarchizovaného sociálního světa (s. 23). Kladou důraz na místo (lokalizaci) jako faktor utváření sociálních nerovností. Zprvu odkazují ke klasikovi, L. Wirthovi. Poté se vztahují k soudobým konceptům, zejména k těm, které se týkají efektů sousedství (J. Wilson, G. Galster, S. Killen), dosud málo vytěženému konceptu právě pro venkovské

prostředí. Dále se vztahují k pokusu o systematické ztvárnění v rámci tak zvané sociologie prostorových nerovností (L. Lobao). V tomto konceptu je totiž přímo položena a systematicky řešena otázka, jak geografický prostor ovlivňuje utváření sociálních nerovností, resp. přispívá k periferizaci. Tento proces (s adresným zájmem o venkov) autorský kolektiv pojímá jako prostorový aspekt problematiky sociální exkluze (vedle aspektů ekonomického a psychosociálního, s vlivným působením historického kontextu). Kapitola pokračuje konceptuálním nástinem problematiky chudoby a šířeji pojaté sociální exkluze ve venkovském prostoru s rozlišováním dvou úrovní sociálních útvarů – kolektivní úrovně, tj. regionů (jde pak o chudobu venkovských regionů) a individuální úrovně, tj. obyvatel regionů (jde pak chudobu ve venkovských regionech). Je upozorněno na jinakost vzorců z chudoby plynoucí deprivace v městském a venkovském prostoru (s. 36), aby se autoři dále věnovali konceptualizaci deprivace venkova (s. 37). Jsou rozlišeny její tři typy dle M. Shawa – deprivace ekonomická, deprivace mobilitní a deprivace příležitostí. Pro venkov je akcentován poslední jmenovaný typ, jako vyústění ve spojení se dvěma předcházejícími typy. Tento vhled je podpořen díly autorů M. Shucksmithe, L. J. Philipa, P. Comminse, B. Reimera (a dalších). Autoři také vycházejí z obsáhlé studie P. Bartolini o chudobě a sociální exkluzi na venkově států Evropské unie, určené pro Evropskou komisi. Připojují přehled o českých příspěvcích na dané téma a rozsáhlý seznam odborné literatury (s. 41–49).

Dále prezentované dílčí studie nespojují jen teoretická a metodologická východiska, ale také podobnost jejich vnitřní strukturace a čtivost textu. Protože jde o sedm studií, je možno v této recenzi jen vybírat, přičemž jsem zvolila kritérium zajímavosti, hlavně dosažených výsledků.

Autor 4. kapitoly o příjmech v periferiích (J. Bernard) navazuje na realitu, že příjmovým a majetkovým nerovnostem je v Česku věnována dostatečná odborná pozornost, ovšem bílým místem je právě jejich prostorová distribuce a vliv rezidenčních lokalit. A k důkladnému studiu takto pojaté problematiky chybí vhodná datová základna. Byl tudíž zvolen vlastní (popsaný) postup. K základnímu zjištění pak logicky patří, že běžné zkoumání příjmové diferenciace na úrovni krajů zakrývá velkou část skutečné prostorové diferenciace příjmů. Autor dochází k závěru, že periferie není jen znevýhodněným, ale také znevýhodňujícím prostředím. Přestože v české společnosti (ve srovnání s dalšími evropskými zeměmi) existuje relativně nízká míra příjmových nerovností, důležité prostorové rozdíly tato dílčí studie odhaluje zejména v typu periferie se sníženou kvalifikací a životní úrovní. Platy v periferiích obecně jsou řádově o 20 % nižší oproti zbytku území (což neznamená kritické přiblížení k hranici chudoby) a větší část tohoto rozdílu jde na vrub nižšího vzdělání obyvatel periferií. Výrazný rozdíl v platovém znevýhodnění žen oproti mužům, který platí pro ČR obecně, je v periferiích ještě výraznější.

V 5. kapitole (Střední školy v regionech Česka: ovlivňuje periferní poloha nabídku škol, poptávku po nich a úspěšnost jejich studentů?) si autoři T. Kostelecký, R. Mikešová a J. Bernard vybrali k analýze střední školství (oproti četnějším studiím analyzujícím vliv regionálních faktorů na fungování základních škol) a zdůvodňují tento

výběr jako lépe indikující sledovanou problematiku v souvislosti s konceptem P. Bourdieua o reprodukci kulturního kapitálu v rodině, potvrzeného určitou empirickou studií. Po analýze vzdělanostních nerovností v ČR vázaných jednak na kulturní kapitál rodiny a jednak na regionální faktory spojené s dostupností a kvalitou určitých druhů vzdělání se dále zabývají nabídkou a poptávkou po typech středních škol, se zvláštním zřetelem k regionálním rozdílům včetně dopravní dostupnosti. Docházejí k závěru, že významné regionální rozdíly v nabídce překřížené s poptávkou po vzdělání lze spatřovat na úrovni okresů. Zajímavější výsledek o regionálních rozdílech se týká úspěšnosti maturantů, ačkoli je způsoben především odlišnou strukturou středních škol co do jejich oborového zaměření, ale také provozovatele školy a umístění školy v lokalitě na ose perifernost–neperifernost. Nejzajímavějším je výsledek o neprokázaném vlivu perifernosti lokalit na nižší šance při získávání vzdělání, což zvláště vyniká, jde-li o typ periferie s nižší kvalifikací a životní úrovní.

Jako tematicky nejsložitější (a v souvislosti s tím nejméně čtivou) se jeví 6. kapitola (Mezigenerační mobilita a perifernost místa bydliště v dětství). Na druhé straně, její výsledky patří k nejzajímavějším (v porovnání s výsledky jiných dílčích studií), i když je autor J. Šafr považuje více za otevření tématu než uzavření určitým ověřeným výsledkem. Pro potřeby analýzy potenciálního vlivu prostoru na možnosti dosahování společenského statusu je použit komplexní ukazatel lokální struktury příležitostí a vytvořen komplexní model dosahování statusu. Objektem šetření byla tak zvané generace Y, tedy mladá generace dospívající po roce 1990 (31–40letí, narození mezi lety 1976–1985). Výsledky nepopírají, že dominantně je vzdělání a socioekonomický status dospělých dětí určen statusem rodičů. Avšak charakteristiky bydliště v dětství (jeho velikost, vzdělanostní struktura dané obce, dopravní dostupnost) mají též vliv na životní úspěch těchto dětí a tento vliv přetrvává v pozdějším věku. Zjištěné znevýhodnění vlivem prostoru na úrovni obce v dětství mělo vliv u dorůstajících v devadesátých letech 20. století a pozbylo vliv u dorůstajících po roce 2000. Autor proto formuluje novou hypotézu, která předpokládá, že tento fakt je způsoben spíše vývojem urbanizovaného území (neboť periferie jsou relativně stabilní) typického „rozdvojením“ na území s progresivním vývojem a na území s negativními dopady strukturálních změn, kde se (pravděpodobně) začala šířit tzv. kultura chudoby (asi by bylo lépe použít termín subkultura), vyznačující se mj. rezignací na klasické parametry sociálního vzestupu.

Spokojenost se životem ve venkovských periferiích pojednávají R. Mikešová a J. Bernard v 7. kapitole. Autoři vycházejí z konceptu tzv. rezidenční spokojenosti, který včetně jeho dvou pojetí představují. Dále shrnují výsledky poměrně četných empirických studií na toto téma – jde o značně subjektivní jev s velkým vlivem hustoty sociálních vztahů a sítí v komunitě. Většina výsledků vlastního primárního šetření čtenáře nepřekvapí a vybíráme ty nejzajímavější, adresované venkovským periferiím. Přestože jde o takto vymezené území, spokojenost převládá nad nespokojeností a je sycena hlavně posuzováním krajiny, přírody, pocitem bezpečí a dobrými vztahy

s lidmi. Ovšem, pokud jde o dva posledně jmenované faktory spokojenosti, jsou lépe hodnoceny v jiném venkovském prostředí, nazývaném autory jako prosperující venkov. Zde byla „naměřena“ i vyšší celková rezidenční spokojenost než na periferním venkově (a také než ve městském prostředí). Na periferním venkově není rozšířená „migrační nálada“, a pokud se tato tendence mezi jeho obyvateli vyskytuje, souvisí více než s rezidenční spokojeností s bytovými důvody a životním cyklem. Vývoj žití v periferiích je typicky pojímán jako stagnace, ne jako úpadek.

Ani výsledky 8. kapitoly s autorstvím R. Mikešové (Prekérní práce na periferním venkově) nepřekvapí, respektive nepřekvapí toho, kdo venkov zná „aspoň trochu zevnitř“. Autorka zprvu pojem „prekérní práce“ vymezuje a charakterizuje její dopady na vykonavatele takové (nejisté, nestabilní a málo placené) práce. Rovněž tak věnuje pozornost typickým rysům obranných strategií proti těmto dopadům. Do tohoto rámce zasadila empirické šetření založené na 36 rozhovorech v pěti vybraných periferních venkovských mikroregionech a zaměřené na prožívání prekérní práce a používané strategie řešení takového znevýhodnění. K zajímavým výsledkům patří zjištěná tendence k rozšiřování prekérní práce ve venkovských periferiích, pod vlivem ekonomických výkyvů a zvětšování možnosti diktátu pracovních podmínek zaměstnavateli v situaci přítomnosti cizinců zajímajících se o práci. Tyto důvody se přidávají k základnímu faktoru omezování kvalitní práce na venkově (i pro mladé a kvalifikované zájemce) a vlivu jistého málo etického přístupu zaměstnavatelů k těm, kteří práci poptávají (jen implicitně vyznívá, že tento vliv se spíše zvětšuje). Autorka dále představuje čtyři typizované styly prekérní práce s jejich výhodami a nevýhodami (práce v továrnách ve směnách, brigády, veřejně prospěšné práce, práce načerno), uvádí strategie (ve smyslu střídání zaměstnání, kombinace brigád se sociální podporou, veřejně prospěšné práce jako dočasné řešení a práci načerno). Uzavírá, že neoficiální a nedaněná práce je ve venkovských periferiích běžnou součástí každodenního života jako forma přivýdělku. Mezi sousedskou výpomocí a nelegální prací neexistuje jasná dělicí čára, neboť výpomoc čím dál více nabývá i ekonomického rozměru.

Velmi čtivá 9. kapitola („Vlastně dělám toho taxikáře, musím ty děti rozvážet“: Rodiny, péče o děti a problém skloubení péče a zaměstnání v periferiích) ztvárněná J. Bernardem je také převážně řešená kvalitativním přístupem, a doplněná zdroji odpovídajícími kvantitativnímu šetření. Pro sledované téma byl vytvořen konceptuální model obsahující čtyři vztahově určené komponenty s východiskem v lokální struktuře příležitostí, vztažené bezprostředně jednak k hodnotám a ambicím ve vztahu k dětem a k sobě, a jednak ke zdrojům rodiny, to vše s dopadem na subjektivně prožívané bariéry a omezení „plus“ výsledné konstelace fungování domácností. Vzhledem k tomu, že je názorně uvedeno nejednoznačné hodnocení žití, byť na periferním venkově (od „jsou tu perfektní příležitosti pro děti“ až po „tady pro děcka fakt nic není“), je tím zároveň upozorněno na odlišnost a rozličnost vysledovaných konstelací fungování domácností, ať již se týkají výběru školy pro děti a každodenní docházky, nebo jejich mimoškolních aktivit, jakož i slaďování péče o děti a zaměstnání. Tyto konstelace, uváděné

pro tři jmenované sektory sledované problematiky se pohybují na škále od téměř absolutního přizpůsobení se příležitostem přímo v místě bydliště po co největší možný výběr příležitostí v co nejširším zvládnutelném akčním prostoru. Zvláště u mimoškolních aktivit dětí (jako součásti lokální struktury příležitostí) vykazují konstelace silnou souvislost se zdroji rodiny, v nichž finanční možnosti výrazně ovlivňují mobilitu rodiny a existence babičky časové dispozice rodiny.

Problému prostorového rozvoje a vytváření segregovaných lokalit je věnována poslední z dílčích studií (10. kapitola – Stěhování chudých a vznik sociálně vyloučených lokalit na venkově z perspektivy místních samospráv). Autoři (L. Trlifajová, J. Hurrle) jej uvádějí jako klasickou otázku sociálních věd. Soudí, že se tento problém v ČR po změnách od roku 1990 prohloubil, a to zejména na venkově, kde byl zaznamenán relativně vysoký nárůst sociálně vyloučených lokalit. Problematiku řešili v rámci jiného výzkumného projektu, tudíž i jinými výzkumnými akcemi a nástroji, než jsou řešena ostatní témata sociálních nerovností, o nichž jednotlivé dílčí studie referují. Šlo o expertní dotazování starostů obcí do 5 000 obyvatel s identifikovanou sociálně vyloučenou lokalitou a zástupců sociálních odborů příslušných obcí s rozšířenou působností. Tomu odpovídá i poněkud jiný žánr textu, více mířící do nedostatků sociální politiky při řešení pojednávaného problému, jehož prohloubení výsledky empirického zjišťování dokládají. Zjištění ale svědčí také o tom, že nárůst venkovských sociálně vyloučených lokalit jde více na vrub účtu jejich registrace než změny reálného stavu. Další zhoršování vývoje pak autoři spojují s fakty nedostupnosti standardního bydlení pro sociálně a ekonomicky slabé rodiny a zhoršování stavu obytných objektů na tzv. paralelním trhu s bydlením, ke kterému jsou znevýhodněné osoby (často Romové) odkázány. Výrazný vliv zde mají změny vlastníků obytných objektů (často ubytoven), s rolí iniciačního faktoru pro stěhování nedobrovolného charakteru. Roztáčí spirálu opakovaného stěhování s případným následkem v nestabilitě „usídlení“ a defekty v sociálních vztazích, které mohou postihnout sociální klima celé obce.

S ohledem na charakter díla sleduje i tato recenze více poslání upoutávky na knihu než diskuze o ní. Tu by bylo možné vést spíše v porcích ohraničených pojednávanými tématy, neboť rozsah knihy to snad ani jinak nedovoluje. Celkově usuzuji, že zájemci o problematiku venkova, zejména ti, kteří o něm hledají fundované informace objektivizované povahy, budou uspokojeni nejen pro obsáhlost a obsažnost informací, ale i pro jejich příjemné sdělení. Při tom autoři dobře ohlídali potřebnou míru vědeckosti. Ti, kteří více prahnou po sociologických informacích o žitém světě (*Lebenswelt*) venkovanů, si až tolik na své nepřijdou. Pak bych doplnila již jednou v této recenzi použitá slova editora – dobrým klasickým analýzám sociálně-ekonomických specifik venkovského života a vlivu venkovského prostředí na sociální nerovnosti skutečně dosud neodzvonilo. Tato kniha je živá a je toho důkazem.

Helena Hudečková
Provozně ekonomická fakulta ČZU Praha
hudeckova@pef.czu.cz

Katarína Koštialová: *Etnológia vidieka. Tradícia, zmena, inovácia*

Spolek Slovákov v Poľsku, Krakov 2017, 168 s.

Monografie docentky Kataríny Koštialové je vybudována na rozsáhlém návratném etnografickém výzkumu převážně evangelické vesnice Dobrá Niva u Zvolena. Již na úvod je třeba poznamenat, že „svou" lokalitu kolegyně zvolila opravdu příkladně; jde o vesnici typickou pro danou oblast, vesnici s poměrně živou lidovou kulturou i s vysokou občanskou angažovaností tamějších obyvatel (zejména s bohatou spolkovou činností). Ti chápou Dobrou Nivu jako svou pospolitost a domov, vesnici, jejíž ekonomické aktivity se v posledním třicetiletí pochopitelně posunuly ze sféry zemědělské do třetí sféry a do oblasti školství. Zásluhou své citlivé osobnosti si autorka ve vesnici vybudovala příkladné vztahy s místním obyvatelstvem, které jí dalo nahlédnout do nitra svého společenství. V některých případech ovšem autorčina velká úcta k účastníkům výzkumu vedla možná až k přílišnému zdůrazňování pozitiv pospolitosti ve weberovském náhledu; osobně lituji, že nebyl zatím více rozpracován vztah mezi starousedlíky a přistěhovalci, kteří nebyli zřejmě do společenství přijati, podobně jako případné sousedské spory, k nimž dochází v každé společnosti (v tomto ohledu je nesmírně zajímavá i naznačená demarkační čára mezi obyvateli „staré" vesnice a satelitu, jenž nebyl ani téměř po dvaceti letech začleněn „rodáky" do sousedského svazku).

Svůj obraz vesnice vybudovala Katarína Koštialová ve dvou časových rovinách: v rovině meziválečné a v době po roce 1989, přičemž její práce logicky přesáhla i do doby poválečné. Sledovanou sociální realitu tak chápala jako etnoložka v její časové proměně; což je skutečně jeden z nejvýznamnějších úkolů současných historických věd, včetně etnologie, jež má právě svým smyslem pro historicitu možnost (alespoň) konkurovat stále razantněji se prosazující sociální antropologii. Ostatně práce Koštialové je do značné míry mezioborová; autorka dobře využila také řadu dnes již klasických děl sociální a kulturní antropologie.

Monografie má logickou strukturu; v úvodní části autorka přiblížila své cíle a členění textu, dotkla se definice klíčových termínů vlastního výzkumu (sociální, sociální kultura, venkov), analyzovala své výzkumné metody a techniky (zejména hloubkové rozhovory, oral history), představila své respondenty (přičemž zvolila jejich rozdělení do pěti věkových kategorií při respektování dvaceti let jako jedné generace; kritéria členění mohou být pochopitelně i jiná, ale volba je strategií výzkumníka, již je třeba respektovat), a obec Dobrou Nivu. Vesnice je vykreslena z hlediska sociodemografického, náboženského, národnostního (českého čtenáře zaujme rozdíl stále vysokého počtu vesnic na Slovensku oproti urbánní české krajině, právě tak jako tradiční větší důležitost náboženských tradic, navíc pestrých, byť pochopitelně dnes již po šoa bez židovské složky). Už v této části obrazu Dolní Nivy využila autorka příkladně bohatý pramenný materiál (statistická data, kroniky, data z rozhovorů). Moje jediná drobná výtka tak směřuje k až idylickému vylíčení obecních aktivit v období socialismu a zčásti i v současnosti. V rozboru poměru

lidí k lokalitě pak mohly být využity ještě další teoretické koncepty domova (např. Hermann Bausinger). Plně však souhlasím s autorkou v tom, že se se zvyšujícím věkem zintenzivňuje vztah člověka k lokalitě.

Nejdůležitější část knihy však představuje rozbor vybraných jevů sociální kultury. Autorka přináší košatý obraz svátků výročního zvykoslovného cyklu v lokalitě (přástky, advent, Vánoce, Tři králové, masopust, Velikonoce, máj), věnuje se i místním kulinářským zvláštnostem, rodinným obyčejům (svatba, vítání nových občánků, pohřeb) a státním svátkům, aby se pak ještě jednou vrátila k vybraným obřadům a jejich proměnám (Štědrý den, Boží hod a d.). V dalších výzkumech by bylo zajímavé zvážit ještě tři další problémy. V českých zemích docházelo po zavedení povinných sňatků na úřadě k tichým demonstracím: věřící snoubenci přišli na svatbu na úřad v pracovním oblečení, zatímco do kostela zvolili slavnostní svatební šat. Jsou tyto případy společenského odporu známy i ze slovenského evangelického prostředí? V českých zemích se slavil před rokem 1989 závazně 9. květen (nikoliv 8. květen, jak uvádí na s. 84 autorka); 28. říjen byl pak připomínán jako Den znárodnění. Jde o překlepy v textu, nebo o slovenskou jinakost? Velmi zajímavý je i chladný vztah současné vesnice k 1. lednu (vznik Slovenského státu v roce 1993). Lze ho porovnat s volebními preferencemi lokality před odchodem Slovenska z federace, nebo je celoslovenským jevem?

Závěrečná část textu je pak věnována proměnám prezentace těhotenství, vztahu k porodu, šestinedělí a křtu, právě tak jako tradičnímu a novému ve svatebních a pohřebních obyčejích. Osobně považuji tuto část za jednu z nejlepších etnografických prací, kterou jsem měla to potěšení číst. Právě tento úsek textu totiž nejlépe dokumentuje autorčino hluboké souznění s lokalitou, schopnost vcítění se do terénu a vytěžit z něj maximum informací. Drobné postřehy typu notýsků, do nichž si vesnické ženy zaznamenávají sousedské dary, pak ukazují plasticky skutečný život na vesnici, jež si přes všechny změny uchovala své pojetí společenské prestiže, sousedství, závazků k místnímu společenství.

Dávám ovšem k úvaze, zda by nemohly být inspirativní i některé další světové výzkumy vesnice (např. Jean-Pierre Jessenne: *Francouzské vesnice mezi mýtem a historií*, 2006; *Journal of Rural Social Sciences*, od 2010) či klasické české práce (Zdeněk Salzmann: *Komárov*, 1974; Václav Frolec: *Jihomoravská družstevní vesnice*, 1989; Jaromír Jech: České vesnice v rumunském Banátě, 1992; Petr Skalník: *Dolní Roveň*, 2004; nebo Český venkov Věry Majerové, případně *Proměny příměstského venkova a venkovské každodennosti* od Heleny Kubátové, 2016). V českém prostředí pak prošla pozornou reflexí i kniha *Velká dramata – obyčejné životy. Postkomunistické zkušenosti českého venkova* (Haldis Haukanes, 2004). Současně upozorňuji, že i v České republice probíhá soutěž Vesnice roku, jež je bohatě dokumentována.

Na závěr lze konstatovat, že recenzovaná monografie má schopnost zaujmout nejen etnology (antropology) zajímající se o vesnici, ale i širší laickou veřejnost. K tomu přispívá čtivost textu, jež prozrazuje i autorčiny pedagogické dovednosti.

Blanka Soukupová
Fakulta humanitních studií UK Praha
blanka.soukupova@fhs.cuni.cz

Dušan Janák: *Klasická sociologie ve střední Evropě. Mezi centrem a periferií*

Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2018, 378 s.

Rakouští, polští, maďarští, slovenští a koneckonců i čeští historikové sociologie již stačili ukázat, jak zajímavé dějiny měly jednotlivé národní sociologické školy, jejich badatelé a témata, a jak (mnohdy) významné byly pro celou příslušnou akademickou komunitu, nebo i pro celou společnost. Dějiny „malých" středoevropských sociologií však byly většinou pojímány partikulárně, právě prizmatem metodologického nacionalismu (nebo v ojedinělých případech „státocentrismu"), či v dílčím srovnání s globálně určujícími sociologickými tradicemi. Jistě z dobrých důvodů, neméně jisté však je, že jejich vzájemná komparace a souborné vztažení k „velkým" sestrám může přinést významné kognitivní posuny.

Po řadě let práce, drobnějších i poněkud problematických větších příspěvcích s takovou syntézou přichází opavský historik sociologie a sociolog Dušan Janák. V recenzované knize sleduje uvedené sociologie (někdy doplněné i o rumunskou a jugoslávskou sociologii) v období jejich prvního velkého vzestupu – ukončeného nástupem komunistických režimů – v první polovině 20. století, přesněji vlastně jen do druhé světové války. Toto časové omezení sice může být sporné (v Československu, ale i v Polsku předmarxistické sociologie „dobíhaly" ještě i koncem čtyřicátých let, ne-li i později, v Rakousku se nic nezměnilo až do šedesátých let), autor však na ně má právo i dostatek materiálu. Ve vztahu k dominantním národním sociologickým tradicím (za něž považuje francouzskou, německou, americkou a vzhledem k danému období poněkud anachronicky i britskou) přitom trefně soudí a dokládá, že ty zkoumané byly v postavení „poloperiferie", ani úplně okrajové, ani s těmi „velkými" srovnatelné.

Kniha je rozdělena na čtyři části, v nichž se postupně zužuje popisované spektrum. V první části, popisující „institucionální" dějiny středoevropských sociologií, jsou zahrnuty všechny uvedené, včetně Rumunska a Jugoslávie, až je namístě se ptát, proč vlastně další „ne tak úplně velké" sociologie – jmenovitě ruská či italská – zůstaly stranou? Platí to i pro ukrajinskou emigrantskou sociologii v Československu, i když té se autor na jiném místě knihy věnuje alespoň zmínkou (s. 113). Druhá část, přinášející obsahovou analýzu sociologických časopisů, je už úžeji zaměřena na česká, polská a maďarská periodika (rakouská a slovenská sociologie v tomto období časopis neměly), a tak tomu – s okrajovým Rakouskem a Slovenskem – zůstává i ve třetí části, věnované přiblížení teoretického přínosu vybraných představitelů národních sociologických tradic. Čtvrtá část, která už vlastně překračuje samotné dějiny sociologie směrem k soudobé oborové teorii, je pak omezena nejen národně, ale i osobně – jde o moderní navázání na dílo českého sociologa I. Arnošta Bláhy, jehož odkazu se Janák věnuje dlouhodobě. Spíše redundantním doplňkem se mi jeví krátké medailonky 72 postav středoevropských sociologií (s. 317–331), příliš stručné na to, aby měly analytickou relevanci, a v několika případech diskutabilní i svým výběrem.

Vlastně nejproblematičtější z celé recenzované knihy je to zdánlivě nejsnazší, její

první část. „Výzkumná metoda“ tu spočívala ve vybrání relevantních informací o vzniku učených společností, výzkumných ústavů, univerzitních stolic a popularizujících i odborných časopisů z příslušných již existujících dějin národních sociologií, komplikovala ji však jak nestejná míra zpracovanosti, tak především věcné a časové rozdíly v širokém spektru komparovaných případů. Byly český statistický úřad a Sociální ústav (s. 55–56), Rumunský sociální ústav (s. 59) nebo jugoslávský Ústav pro sociologii, ekonomii a statistiku (s. 60) vzájemně srovnatelné a odpovídaly tomu, co za mimouniverzitní výzkumný ústav považujeme dnes? Stejně tak univerzitní stolice (*Lehrstul*), i když se jim mohlo říkat také „katedry“, rozhodně nebyly tím, co za vysokoškolskou katedru považujeme dnes (s. 65, 68 aj.), a podobných ahistorismů, neporozumění či problematických soudů je v kapitole naneštěstí celá řada. Ani její základní tezi o rychlé a úspěšné institucionalizaci sociologie „shora“ v případě Československa a Polska a „zpomalené“ institucionalizaci „zdola“ v případě Maďarska a Rakouska (resp. „smíšených typech“ v případě Jugoslávie a Rumunska) nelze, myslím, přijmout v úplnosti, protože ve značné míře smíšené byly vlastně všechny případy.

Je-li přehledová první část knihy jistým zklamáním, obsahové porovnání všech relevantních středoevropských sociologických periodik meziválečného období navazuje na ten typ oborověhistorické práce, který autor – v některých případech spolu se zahraničními kolegy – již řadu let úspěšně praktikuje. Určitě lze souhlasit, že „oborové periodikum sice není jedinou platformou [prezentace výsledků, diskusí a rozvoje oboru], ale ve 20. a 30. letech bylo patrně nejreprezentativnější základnou pro výměnu názorů určité vědecké komunity“ (s. 97). Shrnuté a dále precizované výsledky Janákovy dlouhodobé práce s akademickými časopisy přinášejí významný vhled do jednotlivých národních badatelských diskursů, přiblížení jejich aktérů a v neposlední řadě vskutku plastické vzájemné porovnání. Asi by bylo možné podobně studovat i „protosociologické“ či popularizační časopisy nebo různé typy knižních publikací, které byly v minulosti důležitější než dnes, ale to všechno autor ví a do budoucnosti plánuje. V žádném případě mu nelze vyčítat, že to ještě nestačil. S jedinou výjimkou: popisuje-li bohatost a různorodost českého sociologického diskursu, neměl by zapomínat na to, že „praktická sociologie“, tedy otázky sociální politiky, byla již před vznikem „teoretických“ akademických časopisů (*Sociologické revue* a *Sociálních problémů*) a potom paralelně s nimi řešena v *Sociální revui* a dalších podobných časopisech. Tím lze snadno vysvětlit absenci právních témat na stránkách českých oborových periodik (s. 310).

Třetí, nejrozsáhlejší, část knihy Janák věnuje sociologické teorii, o níž tvrdí, že je tím jediným, co na dílech našich předchůdců nezastaralo (např. s. 207). Z hlediska sociologie a snad i jejích dějin je to jistě pravda, na druhou stranu bychom neměli zapomínat na rozsáhlé a nezpochybnitelně užitečné využití těchto děl sociálními a dalšími historiky – reálně možná významnější a určitě mnohem četnější než sociologická „četba klasiků“, alespoň v případě „malých“ sociologických tradic. Podle míry abstrakce a (oborové) „sebestřednosti“ rozdělil Janák teoretickou sociologii na čtyři typy: metateorii, obecnou teorii, sociologický žurnalismus

a konkrétní teorii. Je to sice pěkné schéma, obávám se nicméně, že je spíš výrazem postparsonsovského nadšení mnoha sociologů pro čtyřčlenné tabulky než užitečným klasifikačním nástrojem. Jednotlivé typy se totiž prolínají a podstatnou část autorů nelze v rámci schématu jednoznačně zařadit. Ještě problematičtější je však jejich výběr: i když byla pominuta (krátce) poválečná éra, což vyloučilo nejvýznamnějšího slovenského sociologického teoretika Alexandra Hirnera i polského klasika „sociologického žurnalismu" Jana Szczepanského, těžko lze přijmout absenci pražské sociologické školy (přinejmenším Otakara Machotky a Jana Mertla, pokud bychom Zdeňka Ullricha pominuli jako „přílišného empirika") nebo reprezentovat rakouskou meziválečnou sociologii emigranty Lazarsfeldem a Schützem (jejichž význam nadto spadá až do poválečného období) při úplném pominutí Othmara Spanna! (Spann sice chybí v seznamu teoretiků, stejně jako při potenciálním srovnání se „skladebnou filosofií" J. L. Fischera, avšak když se to autorovi hodí, najednou ho „vytahuje z klobouku" (s. 225–227)).

Podobně po mém soudu nelze redukovat „konkrétní sociologickou teorii" před druhou světovou válkou na problematiku nacionalismu (s. 207): jeho význam ve střední Evropě byl jistě velký, ale neméně zásadní byla i ekonomika a sociální otázky, distribuce moci ve společnosti a fungování nových politických režimů nebo tematika náboženství a sekularizace. Obsese či naopak absence těchto – nebo i dalších – témat i jejich konkrétní zpracování by výrazně rozšířily a téměř jistě také modifikovaly Janákovy komparativní závěry. Naopak jeho přiblížení „velkých teorií" Bláhy, Fischera, Znanieckého, Malinowského, Mannheima a Chalupného je sice nezbytně jenom částečné a zjednodušující, ale přesto je to nanejvýš vhodný „učebnicový" vstup do této sféry.

Na představení „starých" teorií navazuje ve čtvrté části knihy aktuální rozvinutí jedné z nich, tak zvaného kritického realismu I. Arnošta Bláhy. Dušan Janák tím už překračuje rovinu „pouhé" (v různých částech knihy různě pojaté) historie sociologie a rozvíjí vlastní sociologickou teorii. V návaznosti na Bláhu charakterizuje sociální světy (tvořené nepominutelně individuálními aktéry) jako „jazykové hry vytyčené svými pravidly", přičemž „sociologie ... je pokusem o explikaci pravidel, podle nichž lidé jednají, ... čímž posiluje možnost diskuse o těchto pravidlech" (s. 303). Tím elegantně zdůvodňuje (možný a pro mnohé v současnosti módní) sociologický aktivismus a zároveň nabízí jedno z možných – do značné míry „kompromisní" – vymezení oboru i předmětu jeho zájmu. Snad by přitom bylo možné namítnout, že šedesátá léta v sociologii nepřinesla jenom „lingvistický obrat" (s. 261), ale i jiné alternativy a kupříkladu Bergerova a Luckmannova koncepce (široce pojaté) sociologie vědění počítala vedle jazyka se socializační rolí „symbolických univerz". Diskutovat by jistě šlo dál, záhadou spíše zůstává, proč tento nepochybně významný „aktualizační dovětek" autor vložil do primárně historické práce. Nejsem si vůbec jistý, nakolik by se sám (rétoricky značně neinvenční) Bláha ztotožnil s takovýmto „domyšlením" vlastní teoretické koncepce, a těžko tento přístup může přijmout jakýkoli metodologicky konzervativnější historik sociologie – teoreticky je jistě plně relevantní, patří však do úplně jiné knihy!

Přes dílčí nedostatky by neměla zapadnout skutečnost, že Janákova *Klasická sociologie ve střední Evropě* je první zdařilou komparativní analýzou institucionálního zázemí, a ve výběru i osobností, přístupů a témat středoevropských sociologií od počátku 20. století do druhé světové války. Jejich vzájemné srovnání je přesvědčivé a kognitivně přínosné, stejně jako celková charakterizace „poloperiferického" postavení akademiků tohoto regionu. Nejen v případě emigrantů se přitom u „malých" sociologií (v neméně malých a namnoze „maloměšťáckých" státech) ukázalo, že „pro institucionální vývoj oboru je politická konstelace podstatnější než intelektuální mistrovství jeho představitelů" (s. 306). Je-li tomu tak, netuším, proč se autor tolik vymezuje proti původně Petruskově tezi o tom, že sociologii – nebo alespoň sociologii v plné šíři, či „té pravé" sociologii – se moc nedaří v autoritativních režimech (s. 89, 306) – jeho kniha tuto tezi naopak spíše dokládá.

Zdeněk R. Nešpor
Sociologický ústav AV ČR Praha
zdenek.nespor@soc.cas.cz

Tři konference k výročí Ethnic Groups and Boundaries

Ústav etnologie FF UK Praha, 22. 3. 2019 – Litteraturhuset / The House of Literature Oslo, 5. 5. 2019 – University of Oslo, 6.–7. 5. 2019

V letošním roce slavíme padesátileté výročí vydání jedné z nejvlivnějších antropologických knih vůbec, *Ethnic Groups and Boundaries. Social Organization of Culture Difference* (F. Barth, ed., 1969). Při této příležitosti, a na oslavu tohoto jubilea, se konalo několik akademických událostí. Jako první z nich se v březnu na půdě Filozofické fakulty Univerzity Karlovy uskutečnila minikonference spojená se „křtem" nové knihy *Ethnic Groups and Boundaries Today: A Legacy of Fifty Years* (Eriksen – Jakoubek, eds., 2019) vydané při příležitosti daného výročí. V květnu potom proběhly takřka souběžně dvě akce v norském Oslu. První z nich bylo představení zmíněné knihy v Literárním domě, spojené se shrnutím přínosu Barthem editované publikace a diskusí jejího vlivu v současných sociálních vědách. Rozsáhlejší akcí pak byla konference s názvem *Ethnic Groups and Boundaries – fifty years on*, kterou na půdě Univerzity v Oslu uspořádali norští antropologové Unni Wikan a Thorgeir Kolshus.

Kniha *Ethnic Groups and Boundaries* vznikla jako společné dílo skupiny severských antropologů, kteří se v roce 1967 z podnětu Fredrika Bartha sešli v hotelu Norge v Bergenu, kde na základě předem připravených příspěvků diskutovali obecné téma etnických hranic, jejich ustavování a udržování. Sdílený přístup byl zajištěn shodnými analytickými nástroji a výkladovými schématy, která rovněž předem zaslal organizátor akce F. Barth. Všichni přispěvatelé čerpali primární data z vlastních terénních výzkumů, přičemž jejich areálové rozpětí sahalo od vztahů mezi Nory a Sámy na západní Finnmarce v severním Norsku (H. Eidheim), přes súdánský Dárfúr a analýzu transformace usedlých Furů v kočovné Baggary (G. Haaland), až po – například – vztahy mezi kmenovými skupinami v Laosu (K. Izikowitz). Třebaže Fredrik Barth přispěl také vlastní kapitolou o pakistánských Paštunech, nejcitovanějším příspěvkem z celého sborníku – který se zároveň pro mnohé stal synonymem celé knihy – je nepochybně jeho úvodní studie (česky Předmluva in M. Jakoubek, ed., *Teorie etnicity*, Praha 2016, s. 209–224).

V této úvodní studii se Barth vymezuje proti dosavadním definicím etnických skupin, které vycházejí z předpokladu, že etnickou skupinu lze identifkovat na základě objektivních kulturních znaků. Barthovo pojetí je jednak relační – zdůrazňuje nezbytnost vztahu, kdy je představa o jinakosti „těch druhých", stejně jako odpovídající skupina, etnickou hranicí teprve konstituována. Zároveň pak klade důraz na to, co označuje jako „kategoriální askripce" – tedy fakt, že o etnické skupině lze mluvit až tehdy, když se její členové jakožto členové etnické skupiny (vůči jiné skupině) vymezují, a/nebo, jsou-li jako takoví definováni zvenčí. Středem zájmu se tak stává hranice, zatímco kulturní „obsah", který zahrnuje, tedy ony objektivní kulturní prvky, se stávají irelevantními. Přes etnickou hranici je možné přecházet – a v důsledku toho rovněž měnit etnickou identitu, hranice však zůstává. Nejlepším příkladem této poslední

myšlenky je studie Haalandova (1969; česky in M. Jakoubek, ed., *Teorie etnicity,* s. 631–646), jejíž pracovní verze se také Barthovi stala přímou inspirací pro formulaci těchto myšlenek, stejně jako podnětem k uspořádání bergenské konference.

Právě Gunnar Haaland, společně s Janem-Petterem Blomem poslední žijící účastník původního sympozia, vystoupil na pražské minikonferenci na Filozofické fakultě UK jakožto jakýsi svorník spojující publikaci původní (Barth, ed., 1969) s nejnovější knihou (Eriksen–Jakoubek, eds., 2019) vydanou na její počest, neboť se podílel na obou z nich. Další osobností, která vystoupila na pražské akci, byla žijící legenda studia vzniku národů a nacionalismu, profesor Miroslav Hroch, který přednesl kritický referát prezentující pohled historika Evropy na *Ethnic Groups and Boundaries*. Výrazným autorem, který se účastnil všech tří událostí letošního roku, je norský sociální antropolog Thomas Hylland Eriksen, který se problematikou etnicity ve svých textech dlouhodobě zabývá a jehož díla byla přeložena i do češtiny (srov. např. T. H. Eriksen, *Etnicita a nacionalismus*, Praha 2012), a kromě jiného je také autorem „intelektuální biografie" Fredrika Bartha (T. H. Eriksen, *Fredrik Barth. An Intellectual Biography*, Pluto Press 2015). Účast Marka Jakoubka z Ústavu etnologie FF UK doplňovala výběr prezentujících na pražské minikonferenci zastoupením osoby, která je překladatelem děl jak F. Bartha, tak T. H. Eriksena do češtiny, tak také spolueditorem nejnovější publikace (Eriksen – Jakoubek 2019). Za zmínku pak stojí, že kmotr publikace, velvyslanec Norského království v České republice, Jeho Excelence pan Robert Kvile, všechny přítomné překvapil nečekanou znalostí Barthova díla *Political Leadership among Swat Pathans* (1959), s nímž se seznámil na svém předchozím diplomatickém postu velvyslance v Afghánistánu. Jakýmsi pandánem pražské akce, která byla zároveň křtem Eriksenovy a Jakoubkovy knihy, byla výše zmíněná událost v Oslu (Literární dům) dne 5. května 2019.

Nejrozsáhlejší akcí ze série letošních oslav padesátiletého výročí vydání *Ethnic Groups and Boundaries* byla konference s názvem *Ethnic Groups and Boundaries – fifty years on* pořádaná na půdě Univerzity v Oslo ve dnech 6.–7. 5. 2019. Tuto konferenci organizovala Unni Wikanová, profesorka sociální antropologie a zároveň vdova po Fredriku Barthovi, a Thorgeir Kolshus, sociální antropolog působící jak na Katedře sociální antropologie na Univerzitě v Oslu, tak na Metropolitní Univerzitě Oslo. Wikanová ve svém úvodním proslovu zdůraznila skutečnost, že je nejen vdovou po Fredriku Barthovi, ale byla také jeho spolupracovnicí. Jakožto druhá manželka F. Bartha, stála za jeho přesunem z Univerzity v Bergenu do Osla, a realizovala společně s ním řadu terénních výzkumů, například v Ománu či na Bali, na jejichž základě publikovala studie zdůrazňující především genderovou perspektivu a analyzující různé dimenze života žen v tomto odlišném kulturním kontextu. Patrně nejznámějšími (a do jisté míry též kontroverzními) se však staly její pozdější práce zabývající se některými aspekty multikulturního soužití v severských zemích: jednak práce o vraždách ze cti mezi kurdskými přistěhovalci ve Švédsku (*In Honor of Fadime. Murder and Shame*, University of Chicago Press 2008), jednak monografie věnovaná politice identit v Norsku, kde

ukazuje, jak se kultura stala novým konceptem rasy, který dokáže (za asistence státu) uvěznit jednotlivce ve svých tenatech a zbavit jej základních občanských práv (*Generous Betrayal. Politics of Culture in the New Europe*, University of Chicago Press 2001).

Na rozdíl od výše zmíněné pražské minikonference organizátoři *Ethnic Groups and Boundaries – fifty years on* (možná trochu překvapivě) příliš nevyužili místní odborníky na problematiku etnicity a etnických skupin či účastníky původního bergenského sympozia (T. H. Eriksen, G. Haaland, J.-P. Blom, A. Sommerfelt), ale vsadili téměř výhradně na zámořské participanty. Na konferenci kromě organizátorů vystoupilo pět řečníků, z nichž všichni pocházejí z amerických univerzit. Dvoudenní setkání zahájil svým příspěvkem Thomas Barfield z Katedry antropologie na Bostonské univerzitě. Jeho referát s názvem *„Identification by others": States and ethnic groups in historical perspective* se pokusil načrtnout zobecňující teorii vztahu etnických skupin a státu ve velmi široké, historizující perspektivě. Dalším přednášejícím byl Andrew Shryock, kulturní antropolog z Michiganské univerzity, který prezentoval situaci arabské, resp. muslimské menšiny v Detroitu v příspěvku nazvaném *Staying Power: Problems of Persistence in Arab/Muslim Detroit*. První den konference pak uzavřelo vystoupení americké sociální antropoložky Jenny Whiteové, která v současné době působí na Univerzitě ve Stockholmu, s názvem *The Disunity Default? Processes of Polarization in Turkey*, které bylo věnováno situaci etnické mobilizace v současném Turecku.

Druhý den konferenčního setkání zahájil americký antropolog Michael Herzfeld přednáškou s názvem *Cultural Stuff: Populism, Reification, Solidarity*, která přilákala jednoznačně nejpočetnější publikum. Herzfeld se ve svém příspěvku pokusil o (kritickou) reflexi Barthovy teze o irelevanci „kulturních obsahů" při vymezování etnické identity. Podobným směrem se ubíral také následující příspěvek Carole McGranahanové, kulturní antropoložky z Univerzity v Coloradu (Boulder), nazvaný *The Political Uses of Cultural Stuff: On Exile, Empire, and (Tibetan) Ethnic Boundaries*, která svou analýzu zaměřila na situaci v Tibetu. Poslední dva odpolední příspěvky přednesli samotní organizátoři akce. Thorgeir Kolshus prezentoval výsledky svého terénního výzkumu v Melanésii v referátu s názvem *Islands Unbound: Melanesian Ethnicity in the Making*, v němž použil Barthovu tezi o nemožnosti existence etnické skupiny jako izolované jednotky ke zpochybnění „ostrovního" vidění jednotlivých kultur v Melanésii. Závěrečné vystoupení Unni Wikanové s názvem *The Task Before Us: Reflections on „Ethnicity", Decades Hence*, čerpalo z jejích terénních výzkumů ve vlastní společnosti a reflektovalo používání pojmů etnicita a kultura v současné multikulturní Evropě.

V roce 1994, při příležitosti 25 let vydání publikace *Ethnic Groups and Boundaries*, byla danému výročí věnována jediná práce: *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"* (Vermeulen – Govers, eds., 1994), která byla výsledkem sympozia konaného v Amsterodamu o rok dříve. Letos, o čtvrtstoletí později, byly uspořádány akce tři (viz výše). A stejný bude i počet prací, které tuto událost reflektují (vedle zmiňované práce Eriksen – Jakoubek 2019 bude z konference *Ethnic Groups and Boundaries – fifty years on*

vydán sborník a danému výročí bude letos ještě věnováno monotematické číslo časopisu *Anthropological Notebooks*; http://www.drustvo-antropologov.si/anthropological_notebooks_eng.html). Zdá se tedy, že zájem o studium etnicity – a to s explicitním odkazem na *Ethnic Groups and Boundaries* – setrvalé narůstá. Vzhledem ke změnám, ke kterým podle Ulfa Hannerze (*The Global Ecumene in Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, Columbia, s. 217–267) došlo v globální ekumeně od prvního vydání *Ethnic Groups and Boundaries*, to nejspíš není překvapivé.

Lenka J. Budilová
Filosofická fakulta UK Praha
Lenka.JakoubkovaBudilova@ff.cuni.cz

Dana Bittnerová	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Stanislava Boušková	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Lucie Drechselová	Orientální ústav AV ČR, Praha
Gabriela Fatková	Filozofická fakulta ZU, Plzeň
Slavomíra Ferenčuhová	Sociologický ústav AV ČR, Praha
Vladan Hanulík	Filozofická fakulta UPa, Pardubice
Eva Hejzlarová	Fakulta sociálních věd UK, Praha
Jan Horský	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Petr Holpuch	Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, Praha
Tereza Jiroutová Kynčlová	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Martin Klapetek	Teologická fakulta JU, České Budějovice
Kamila Klingorová	Sociologický ústav AV ČR, Praha
Marta Kolářová	Sociologický ústav AV ČR, Praha
Petra Kolářová	Národní galerie, Praha
Hana Kubátová	Fakulta sociálních věd UK, Praha
Michal Lehečka	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Markéta Levínská	Pedagogická fakulta UHK, Univerzita Hradec Králové
Jakub Marek	Krajský úřad Středočeského kraje, Praha
Jakub Mlynář	Centrum vizuální historie Malach, Praha
Zdeněk Nebřenský	Filozofická fakulta UK, Praha
Aleš Novák	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Veronika Seidlová	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Franz Schindler	Institut für Slavistik, Justus-Liebig-Universität, Giessen (Německo)
Karel Schmeidler	Ústav soudního inženýrství VUT, Brno
Peter Simonič	Faculty of Arts, University of Ljubljana (Slovinsko)
Csaba Szaló	Fakulta sociálních studií MU, Brno
Karolína Šedivcová	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Daniel Topinka	Filozofická fakulta UP, Olomouc
Jiří Tourek	Fakulta humanitních studií UK, Praha
David Verbuč	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Josef Vojvodík	Filozofická fakulta UK, Praha
Markéta Zandlová	Fakulta humanitních studií UK, Praha