

21 | 2019 | 1

# Lidé města Urban People

- Jiří Hanuš – Petr Husák **Pojetí historie v českém katolickém exilu**
- Miroslav Slowik **Zdvořilý řečový habitus jako sociokulturní regulativ vztahové sítě IV.**
- Tereza Hodúlová **Pražské sídliště Solidarita – můj dům, můj domov: studie přináležení k místu**
- Katarína Maruškinová **Problematika zahalování v islámu**
- Mirjam Moravcová **Cesty k založení časopisu Lidé města/Urban People**
- Marek Jakoubek (ed.) **Zapomenutá skica Josefa Šercla „Čechoslováci v Bulharsku“**

## Lidé města / Urban People

jsou recenzovaným odborným časopisem věnovaným antropologickým vědám s důrazem na problematiku města a příbuzným společenskovědním a humanitním disciplínám.

Vychází třikrát ročně, z toho dvakrát v českém jazyce (v květnu a v prosinci) a jednou v anglickém jazyce (v září).

## Lidé města / Urban People

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

## VDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

Adresa redakce/Address: U křížce 8, 158 00 Praha 5

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

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

## ČESKÉ VYDÁNÍ

Šéfredaktor: Zdeněk R. Nešpor (FHS UK a SOU AV ČR Praha) [zdenek.nespor@soc.cas.cz](mailto:zdenek.nespor@soc.cas.cz)

Redakční rada:

Lenka J. Budilová (FF UK Praha), Milan Hanyš (FHS UK Praha), Petr Janeček (FF UK Praha), Jaroslav Miller (FF UP Olomouc), Mirjam Moravcová (FHS UK Praha), Olga Nešporová (VÚPSV Praha), Marie Pětová (FHS UK Praha), Jana Pospíšilová (EÚ AV ČR Brno), Dan Ryšavý (FF UP Olomouc), Franz Schindler (Justus-Liebig Universität Gießen)

## ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: Hedvika Novotná (Charles University Prague, Czech Republic) [hedvika.no@seznam.cz](mailto:hedvika.no@seznam.cz)

Editorial board:

Alexandra Bitušiková (Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica, Slovakia), Wilma A. Iggers (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), Zuzana Jurková (Charles University Prague, Czech Republic), Grażyna Ewa Karpińska (University of Lodz, Poland), Luďa Klusáková (Charles University Prague, Czech Republic), Daniel Luther (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), Jana Machačová (Museum Silesiane Opava, Czech Republic), Jiří Malíř (Masaryk University Brno, Czech Republic), Nina Pavelčíková (University of Ostrava, Czech Republic), Adelaida Reyes (New Jersey City University, USA), Peter Salner (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), Blanka Soukupová (Charles University Prague, Czech Republic), Andrzej Stawarz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa, Poland), Róża Godula-Węclawowicz (Polish Academy of Sciences Wrocław/Krakow, Poland).

Asistentka redakce/Secretary: Karolína Šedivcová [karolina.sedivcova@fhs.cuni.cz](mailto:karolina.sedivcova@fhs.cuni.cz)

Jazykové korektury/Czech language editor: Martina Vavřínková

Obálka/Cover design: Aleš Svoboda

Sazba/Text design: Robert Konopásek

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

# OBSAH

## STATI

- 3** Pojetí historie v českém katolickém exilu  
*Jiří Hanuš – Petr Husák*
- 41** Zdvořilý řečový habitus jako sociokulturní regulativ  
vztahové sítě IV. Sociální zoom, jeho předpoklady a evoluce  
*Miroslav Slowik*

## ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

- 89** Pražské sídliště Solidarita – můj dům, můj domov: studie  
přináležení k místu  
*Tezera Hodúlová*

## STUDENTI PÍŠÍ

- 113** Problematika zahalování v islámu. Hidžáb jako výraz segregace,  
emancipace i politické strategie  
*Katarína Maruškinová*

## MATERIÁLY

- 129** Cesty k založení časopisu Lidé města/Urban People.  
Osobní vzpomínky k 20. výročí časopisu  
*Mirjam Moravcová*
- 143** Zapomenutá skica Josefa Šercla  
„Čechoslováci v Bulharsku“ (1950)  
*Marek Jakoubek (ed.)*

## NEKROLOGY

**161** Člověkoslovec Milan Balabán na cestě k budoucímu  
*Věra Tydlitátová*

**165** Zemřel Pavel Machotka  
*Zdeněk R. Nešpor*

## RECENZE

**168** Jiří Mertl: Přerozdělování welfare: nástroje pomoci, nebo kontroly?  
*Tereza Pospíšilová*

## ZPRÁVY

**173** Konference Evropské asociace sociálních antropologů 2018:  
Staying, Moving, Settling  
*Adéla Lachoutová & Katarina Sanchezová*

**177** Konference Mediatization of Culture: Constructing New Texts  
and Practices  
*Petr Janeček*

# POJETÍ HISTORIE V ČESKÉM KATOLICKÉM EXILU\*

*Jiří Hanuš & Petr Husák*

Filozofická fakulta MU Brno

## The Concept of History in Czech Catholic Exile

*Abstract: History belongs among the traditional “Czech national topics”, especially in relation to the characteristics of national emancipation and of the formation of a Czech national identity in the 19<sup>th</sup> century. History also belongs among the great topics of the Catholic subculture, through which we can observe different authors with various interpretations of (Czech) history. The authors of the paper focus on the 20<sup>th</sup> century production of the Catholic historical exile, especially on its two main waves, i.e. after 1948 and after 1968. In addition to the political and the social changes, the influence of the Second Vatican Council (1962–1965) proved to be significant in the interpretation of events. The paper is designed so that examples of Catholic approaches to history are described from the perspective of literary genres (the lives of the saints, spiritual literature, theology of history, historical synthesis, poetry, “fragments”), to which individual figures are assigned. The final summary attempts to define the specifics of Catholic exile publications.*

Keywords: *Catholic exile; 20<sup>th</sup> century; literary genres; historiography*

V tomto textu se chceme věnovat českému katolickému exilu ve druhé polovině 20. století. Tento fenomén je po roce 1990 systematicky zkoumán a existuje již řada prací – článků, monografií, sborníků, odborných recenzí apod., které

---

\* Text vznikl jako součást řešení projektu Grantové agentury ČR, reg. č. GA17-09347S „Kritika totalitarismu a moderní kultury z české perspektivy: Intelektuál Rio Preisner v kontextu myšlení 2. poloviny 20. století.“

vystihují tuto problematiku z různých úhlů pohledu: politického, sociálního a kulturního.<sup>1</sup>

Českým katolickým exilem budeme v tomto článku rozumět životní osudy a zejména dílo těch autorů, kteří se explicitně hlásili ke katolické církvi alespoň v určitém období svého života, kteří se v exilu pokoušeli osobně i institucionálně reflektovat specifickou situaci římskokatolické církve a kteří se ve svém díle věnovali křesťanským tématům a pokoušeli se zároveň promýšlet i smysl dějin, zejména těch českých.

Nemůže být pochyb o tom, že chápání a interpretace dějin tvoří jeden ze základních pilířů při studiu díla českých exilových autorů. Tato skutečnost má mnoho důvodů. Historie patří k tradičním „českým národním tématům“, a to v souvislosti s charakteristikou české národní emancipace a budováním české národní identity v 19. století (tedy národním obrozením, postaru řečeno).<sup>2</sup> Historie patří také k velkým tématům katolické subkultury, neboť jakkoli můžeme uvnitř ní mluvit o různých autorech a rozličných výkladech (českých) dějin, současně platí, že právě tato subkultura vytvořila celkové a svérázné pojetí dějin, které v určité době podpíralo „katolický sociální sloup“ a vytvářelo systémový prvek v opozici k liberálním a socialistickým koncepcím.<sup>3</sup> V českém exilu se tyto koncepce do jisté míry konzervovaly, a byly tudíž stále živé. To souvisí s tím, co bychom mohli nazvat „exilovou mentalitou“. Tou rozumíme celý komplex prvků, které mají povahu sociální i psychickou (na personální úrovni). Exil znamená takřka ve všech případech hlubokou existenciální výzvu a často nemalé existenční problémy, jimž je každý exulant vystaven a jimž musí – někdy s vypětím všech sil – čelit. Znamená především existenciální prožitek „dvojitého domova“ (Jan Čep), zápas o každodenní naději, touhu po návratu do rodné země.

---

<sup>1</sup> Z institucí lze uvést práci a činnost Centra pro československá exilová studia při FF UP v Olomouci, pražskou knihovnu Libri prohibiti, z přehledových publikací Machková 2015; Zach 1995 aj. Pro účely této studie užíváme zvláště knihy Martina C. Putny (Putna 2017), k tomuto odkazu je vhodné podotknout, že – jakkoli knihu považujeme za zásadní příspěvek i k dějinám katolického exilu – přece jen se pokoušíme jít vlastní cestou.

<sup>2</sup> Zde odkazujeme na „klasické“ publikace Miroslava Hrocha: Hroch 1999 a Hroch 2009; případně na Balík et al. 2015.

<sup>3</sup> Pojmem *Verzuiling* (*Versäulung*) se označuje společenský partikularismus jakožto fungující socio-společenský systém, zejména v Holandsku a některých německých zemích, a to v prvních desetiletích 20. století. Pro Holandsko se většinou uvádějí čtyři sloupy: kalvinistický, katolický, socialistický a „neutrální“ neboli všeobecný. Některými autory bývá tento systém používán i pro popis Rakousko-Uherska jakožto mnohokonfesního státu, v němž se projevovaly liberální a socialistické tendence.

Pro katolickou subkulturu a její identitu v exilu se jako zvláště významná jeví také událost svolání II. vatikánského koncilu, s nímž souvisí specifický prožitek tzv. *aggiornamenta*, respektive reakce na něj, tedy spor o otevřenost vůči modernímu světu a jeho dějinám. Koncilní debaty byly doslova nabitě diskuzemi o dějinách, vyvolávaly zájem, kontroverze, nadšení i rozhořčení. Ve hře byla otázka, zda má církev přijmout moderní dějiny za své, nakolik je může svou podstatou posvětit, proměnit, či nakolik by si měla naopak zachovat kritický odstup a zůstat dějinnou alternativou.

Je zde ovšem ještě jedna významná okolnost. V kontextu druhé poloviny 20. století se v odborné literatuře hovoří o třech exilových vlnách: po roce 1948 (uchopení moci KSČ), po roce 1968 (intervence armád Varšavské smlouvy do Československa) a po roce 1977 (Charta 77). Ve všech těchto případech, zejména pak v prvních dvou, se jednalo o situace, které svou povahou vybízely k úvahám nad dějinami vlastní země v evropských i světových souvislostech a k úvahám o „smyslu českých dějin“. Mimochodem, právě v českém exilovém prostředí došlo k evokacím tohoto sporu, jehož „vlnění“ a různé facety můžeme sledovat napříč celým 20. stoletím (srov. Havelka 1995 a Havelka 2006).

Katolický exil si zcela přirozeně začal vytvářet instituce, skrze něž se do zmíněných sporů, diskuzí a reflexí aktivně zapojoval. Vzhledem k tomu, že se český exil jako takový nesoustředil v jednom konkrétním zahraničním centru, tak i katolický exil zůstal značně rozptýlený, a to zejména v západní Evropě nebo ve Spojených státech amerických. S tím také souvisí množství institucí, které v jednotlivých exilových ostrůvcích vznikaly. Po únoru 1948 nabyl značného významu vedle Paříže nebo New Yorku a Chicaga díky blízkosti k československým hranicím také bavorský Mnichov, který se navíc od roku 1950 stal sídlem Rádia Svobodná Evropa. Českým exulantům byla jistě nejbližší Vídeň. Tu ale do roku 1955 obklopovala sovětská okupační zóna, a tak její význam posílil až po roce 1968. Někteří z exulantů svůj nový domov hledali také ve Španělsku či Latinské Americe, nebo dokonce v Austrálii. Inspirativní osobnosti katolického exilového milieu se přirozeně setkávaly v Římě, kde svou organizační, vydavatelskou a kulturní činnost v rámci Křesťanské akademie rozvinuli Karel Vrána a Karel Skalický a další spisovatelé publikující v *Novém životě* nebo ve *Studiih* (srov. Putna 2017: 240–249).

Exilová vlna po roce 1968 přispěla k šíři a rozmanitosti platform setkávání a diskuzí založením Opus Bonum ve Frankfurtu nad Mohanem, v jehož čele stál nejdříve Vladimír Neuwirth a později benediktnin Anastáz Opasek. Opus Bonum se inspirovalo ideály staroříšského vydavatele Josefa Floriana. Nejprve

ve Frankfurtu, od konce sedmdesátých let v Mnichově úspěšně sdružovalo literáty a umělce, přičemž jednotlivá setkání často přerůstala v podnětné diskuzní a ideové střety, které se pro katolický exil ukázaly jako velmi cenné (Putna 2017: 813). V osmdesátých letech ke stávajícím platformám přibyly ještě *Nové obzory* Felixe Uhla, rotterdamský *Rozmach* a především londýnské *Rozmluvy*, kulturní revue a nakladatelství řízené Alexandrem Tomským, kde se ke slovu dostávali konzervativněji smýšlející intelektuálové (srov. Putna 2017: 827–837).

Rozhodli jsme se popsat některé příklady vztahu českého katolického exilu k dějinám na základě určitých žánrů. Zdá se nám, že uvedeným způsobem lze ukázat, do jaké šířky i hloubky sahaly aktivity i úvahy konkrétních osobností, které výběrově představíme. Žánrem zde rozumíme konkrétní literární formu, zvolenou – často velmi „neortodoxně“ – k prezentování jistého názoru či přístupu k dějinám. K přednostem této metody patří mimo jiné to, že může zachytit nejen analytickou, ale i emocionální složku těchto přístupů (typickým příkladem je prezentace historických témat v básních). Umožňuje také rozčlenit katolickou exilovou tvorbu do několika oblastí a ukázat specifičnost tohoto pozoruhodného fenoménu.

Ačkoli by bylo možné zvažovat značně rozsáhlou paletu jednotlivých žánrů, rozhodli jsme se zaměřit na sedm z nich, které považujeme za nejvýznamnější či za nejvíce nosné. Jako první se podíváme na žánry, které patří explicitně a tradičně do oblasti křesťanské či církevní literatury (životy svatých, spirituální literatura, teologie dějin). Následně se budeme věnovat žánrům univerzální povahy (historické syntézy, poezie, fragmenty). Učiníme tak s vědomím, že hranice mezi těmito oblastmi není vždy zcela jasná, že je naopak prostupná, což se týká kupříkladu výkladů koncilních dokumentů a s tím souvisejících programových textů, jež rovněž představíme jako žánr svého druhu. Na závěr bychom se pak pokusili o určité zhodnocení klíčové otázky, které z tvůrčích počinů, jež světlo světa spatřily v exilu, zůstalo v českém prostředí nosné i po roce 1989. Časový odstup takřka třiceti let tento zpětný pohled umožňuje.

## Životy svatých

Životy svatých představují klasický žánr křesťanské literatury, který tradičně nabízí bohatý identitotvorný materiál k utváření kolektivního dějinného vědomí nejen pro komunitu věřících, nýbrž i pro sepisování celonárodního příběhu. V českém prostředí na tom nic nezměnila ani snaha liberálně orientovaného tábora některé svaté z obecné paměti vymazat, nebo je alespoň upozadit.



V rámci formování národního hnutí ve druhé polovině 19. století se v hledáčku její nemilosrdné kritiky sice ocitl nejen Jan Nepomucký, určité revizi totiž neunikl ani patron a ochránce českých zemí svatý Václav, přesto je však možné říci, že svatí z české národní paměti v žádném případě nezmizeli. Pokud máme stopovat vztah hagiografické literatury a reflexí dějin, zejména těch českých, pak je možné předeslat, že právě životy svatých téměř vždy překypují dějinným rozměrem. Život světce bývá obvykle prezentován jako úzce provázaný s osudem širěji chápaného společenství (církve, obec, národ) či prostoru (země, vlast, civilizační okruh). Určitě to neplatí jen pro světce raného středověku, které vzhledem k utváření národní paměti pokládáme za nejvýznamnější.

Jistě tedy nepřekvapí, že se tento žánr v mnoha různých modifikacích těšil adekvátnímu zájmu také v prostředí českého katolického exilu, ať už na sebe bral podobu vědecké studie, popularizačně pojatého vyprávění či hagiografického románu. Zmínit můžeme kupříkladu sborník statí *Se znamením kříže*, editovaný Františkem Dvorníkem a publikovaný Křesťanskou akademií v roce 1967. Za pozornost stojí i římská edice *Vigilie*, redigovaná Karlem Vránou, který mezi její svazky zařadil mimo jiné i hagiografické romány Josefa Koláčka (1929). Ten se do vědomí širší veřejnosti zapsal jako spolupracovník české redakce vatikánského rozhlasu, kde působil od počátku sedmdesátých let. Před opuštěním vlasti v roce 1968 jako mladý jezuita nejprve prožíval násilné zrušení klášterů, posléze si prošel internací, absolvoval službu u PTP a následně pracoval v dělnických profesích (srov. Putna 2017: 840–846). Zároveň se tajně věnoval studiu teologie, jež dokončil již v zahraničí. V Římě se pokusil věnovat i literatuře. Podařilo se mu sepsat několik románů o svatých či potencionálních svatých, jimiž usiloval oslovit široký okruh čtenářů. Po prvním počínu zaměřeném na osobnost Jana Nepomuka Neumanna (*Magnificat z Nového světa*, 1977) se pokusil popularizovat pohnutý osud předčasně zesnulé moravské dívky Aničky Zelíkové (1924–1941), která svůj život obětovala Bohu jako smírnou oběť za hříchy usmrčených nenarozených dětí (*Moravské exultet*, 1979). Koláček se dále věnoval životům barokního básníka a jezuitu Bedřicha Bridela (*Je se mnou*, 1986) a zakladatele kongregace petrinů v jižních Čechách Václava Klementa Petra (*Kapka krve*, 1988).

Příležitostí k úvaze nad tím, proč má smysl věnovat se podobným postavám, se stalo vydání románu o polské vizionářce Faustíně Kowalské (*Na březích Visly*, 1983). V doslovu ke knize se Karel Vrána, redaktor edice, zamýšlí nad možností Božích zásahů v dějinách, a to zvláště v okamžicích, jež doboví aktéři prožívají jako bezvýchodné. Poukazuje na to, že právě Polsko darovalo církvi

a světu výjimečného papeže, jehož pontifikát znamenal naději pro obyvatele zemí střední a východní Evropy. Boží intervence je tedy možná. Dle Vrány světci připomínají věřícím i celému světu, že jedině „z poslušnosti v Kristu se rodí celá svoboda“ (Vrána 1983: 337). Skrze odevzdanost Bohu „Kristus vyvazuje člověka a národy z přírodních zákonitostí a historických osudovostí. Otvírá je do svrchované Boží transcendence a tím je uvolňuje a osvobozuje k tvořivé účasti na dějinných událostech“ (Vrána 1983: 337).

K podobným úvahám vybízela také další edice Křesťanské akademie s názvem *Sůl země*, která se ve 14 svazcích zaměřila na přední osobnosti církevních dějin, přednostně těch českých. Publikovány zde byly studie o svatém Prokopu, svatém Vojtěchu, o tehdy ještě blahoslavené Zdislavě z Lemberka, Anežce Přemyslovně a Janu Sarkandrovi a dalších svatých. Přirozeně nechyběli ani svatí Cyril a Metoděj nebo Jan Nepomucký. Jeho život ve dvou dílech zpracoval Jaroslav Polc (1929–2004). Jaroslav Polc se věnoval i jiným světcům (například Anežce Přemyslovně), jeho podání života Jana Nepomuckého však vyniká tím, že se nevěnoval pouze světcovu životu či případně mapování a analýze úcty k jeho památce, ale že do něj zahrnul i téma liberální kritiky svatojánské tradice a kontroverze s tím spojené (Polc – Ryneš 1972). Vzhledem k tématu reflexí dějin nesmíme opomenout ani předmluvu k tomuto dílu z pera Tomáše Špidlíka.

Dle něj se v dějinách každého národa zrcadlí obraz, který si tento národ vytváří o Kristu. Je to jistě obraz pouze částečný, ale živý a osobitý. Nadarmo se ptáme na smysl českých dějin, pokud nejsme schopni odpovědět na otázku „Jaký je Kristus český?“ (Špidlík 1972b: 8). S českým Kristem se dle Špidlíka setkáme v životech svatých. Úcta k nim totiž vynáší na světlo i „něco charakteristického z hlubin duše lidu“ (Špidlík 1972b: 8). Čeští svatí nejsou v první řadě intelektuálové nebo třeba mystici, ale převážně mučedníci: „I ti však mají cosi typicky českého. Nejsou to heroické postavy ‚Božích atlétů‘ umírajících v koloseu před očima pohanského Říma, jásaví svědkové nového náboženství“ (Špidlík 1972b: 8–9). Ne. Čeští svatí spíše vydávají závažné svědectví o hodnotě nenápadného, pokorného života, života v tichosti, prostotě a poctivé pozitivní práci pro druhé. A i když se zdá, že z pohledu mnohých jejich cesta prohrává a je ubita jinými, na první pohled silnějšími, atraktivnějšími a snazšími alternativami, tak se nakonec příklad autentického, svatého života ukáže jako trvalejší a mocnější poselství než hrubost jeho násilného umlčení. Nespravedlivá, násilná a hrubá smrt českých světců totiž vždy dovedla otrást nejen českým lidem, ale s odstupem času i svědomím samotných vrahů, protože vyzývá k pokání a probouzí „spící k reflexi“ (ibid.: 9). Doplňme, že Špidlík svým postřehem z roku

1972 docela přesně vystihuje povahu naděje, již vzhledem k budoucnosti mohli chovat i mnozí příslušníci českého národa v době brutální komunistické vlády, tedy naději v to, že poctivost, dobro, láska k bližnímu a nenásilný odpor nakonec zlo komunismu přemůže. Naplno se to pak projevilo ve výzvách k nenásilí, jež tak často zaznívaly během sametové revoluce v listopadu 1989.

## Spirituální literatura

Ačkoli by se mohlo na první pohled zdát, že spirituální literatura nepatří k žánrům, kde by bylo nutné explicitně reflektovat tajemství dějin, na následujících řádcích si ukážeme, že opak je pravdou a že se oblast spirituality a potřeba reflexe dějin často prolínají.

Jestliže vnímáme spirituální literaturu jako specifický žánr, pak je nutné předeslat, že se jedná o značně starobylou literární formu, skrze niž jsou tradovány a rozvíjeny zkušenosti duchovního života mnichů, kněží, řeholnic i laických věřících na cestě ke zdokonalování a svatosti, k níž je dle evangelijní zvěsti povolán každý člověk. Samotný pojem „spirituální literatura“ či přímo „spirituální teologie“ je však docela mladý, etabloval se totiž až po II. vatikánském koncilu (viz Altrichter 2007: 13). Jeho obsah se proto dříve realizoval v rámci tzv. asketiky a mystiky a býval dále ovlivňován diskursem učebnic morální teologie. Ty se ještě v první polovině 20. století vyznačovaly snahou o přesnost ve vymezení všech parametrů lidského chování, zejména se soustředily na definici hříchu a na jeho dokonalé rozdělení na hříchy lehké a těžké. Proces postupné sekularizace společnosti, události druhé světové války a rychlý nástup komunistické totality, provázený pronásledováním církve, však znamenaly zásadní duchovní zkušenost, která měla za následek přeladění způsobu psaní spirituální literatury. I zde se tedy projevila paradigmatická proměna atmosféry v církvi umocněná II. vatikánským koncilem. Nutně to však neznamenalo popření tradice. Spíše naopak. Nejlépe to dokazuje dílo nejvýznamnější osobnosti české katolické exilové spirituální literatury kardinála Tomáše Špidlíka (1919–2010).

Špidlík samozřejmě nebyl jediný, kdo se v exilu oblastí spirituality zabýval. Bylo by možné zmínit i jiné autory, jejichž práce se tohoto tématu alespoň dotýkaly, byť třeba byly primárně zaměřeny trochu jiným směrem. Zmínit můžeme kupříkladu *Setkání s Ježíšem* Vladimíra Boublíka (1928–1974), jemuž se podařilo uprchnout z komunistického Československa v roce 1952 a završit teologická studia kněžským svěcením v roce 1956 (Boublík 1970). Uvádíme ho také proto, že formaci ke kněžské službě absolvoval v české koleji Nepomucenum právě pod

vedením Tomáše Špidlíka, jenž zde jako spirituál působil od roku 1951. Tuto zkušenost Boublík zachytil v originálním *Duchovním deníku*, publikovaném posmrtně až v roce 2010 (Boublík 2010).

Tomáš Špidlík je však výjimečný tím, že jeho dílo výrazně překročilo hranice českého katolického exilu. Své práce vydával v několika světových jazycích a díky své erudici, empatii i povahovým vlastnostem oslovoval jak zájemce z prostředí západního katolicko-protestantského okruhu, tak i věřící a znalce východní, tedy pravoslavné tradice. Do zahraničí odcestoval již v roce 1946 s úmyslem dokončit zde teologická studia. Po roce 1948 však bylo jasné, že do vlasti se již nebude moci vrátit. Ze zahraničního studijního pobytu se tak stal pobyt exilový. Na novou situaci Tomáš Špidlík reagoval rozhodnutím pokračovat ve studiu na Papežském orientálním institutu v Římě, kde svou doktorskou práci o Josifu Volokolamském a ruské spiritualitě začal psát jednu „velkou knihu“, v níž postupně shromáždil značné bohatství duchovní modrosti (srov. Putna 2017: 287). Jmenujme ty nejvýznamnější literární počiny publikované ve spolupráci s římskou Křesťanskou akademií: *Po tvých stezkách* (1968), *Prameny světla. Příručka křesťanské dokonalosti* (1972), *Spiritualita křesťanského Východu* (1983) a doplníme ještě alespoň práci *Ruská idea, jiný pohled na člověka*, vydanou až v 90. letech.

Ve svých dílech Špidlík objevně pracuje s tradicemi starověkými, starokřesťanskými, dovedně propojuje moudrost křesťanského východu se západní učeností a jezuitskými exercičními zkušenostmi. Vedle sebe tak vystupují Ignác z Loyoly, Teofan Zatvornik, Paisij Veličkovskij, otcové východního mnišství nebo ruští filosofové a teologové moderní éry.

Jazyk Špidlíkova podání jednotlivých témat duchovního života se nese v duchu nefalšované erudice a hluboké osobní zkušenosti, jež přirozeně ladí s milosrdnou přísností. A podobný, tedy pozitivní vztah má Špidlík i k dějinám, protože se v nich zjevuje „krása Božího díla“ (Špidlík 1968: 128) spolu s Boží moudrostí (Špidlík 1983: 30). Opakovaně se v jeho díle objevuje myšlenka propojení dějinného vývoje s duchovním životem člověka: „dějiny se rozhodují v hloubi duchovního života“ (Špidlík 1996: 171). Každý člověk skrze osobní duchovní souboje s pokušením a úsilím o sebezdokonalení a o konání dobra utváří v dialogu s Bohem a druhými lidské dějiny, jejichž cílem je sjednocení s Boží moudrostí, s Duchem svatým, jednota všech v Kristu.

Špidlík ale určitě není naivním optimistou, proto reflektuje skutečnost, že dějinný vývoj provází také chůze po velmi temných stezkách: „...dějiny lidstva se nedají vysvětlit bez vlivu zlého ducha“ (Špidlík 1972a: 277). Ani v této

souvislosti tedy nechybí prolnutí dějin lidstva s duchovními dějinami jedince, které si nelze představit bez boje proti démonům, bez nutnosti rozlišování duchů, askeze, stálé modlitby, bez bolestného zpytování svědomí a bez snahy „odrážet zlé myšlenky“ (*logismoi*), což předkládá jako prazáklad boje proti zlu (Špidlík 1972a: 280). Tento boj je dle něj nevyhnutelný: „Boj se dostavuje, ať jej chceme nebo ne.“ (Špidlík 1983: 276) Lidské dějiny se tak stávají dějinami spásy, protože se v nich propojuje časovost s věčností: „Cíl duchovního života je tedy žít v dějinách a přitom ‚přetvářet čas‘, zachytit věčné v časném...“ (Špidlík 1983: 175). Na tomto prolínání se má člověk ze všech sil podílet, protože je „mikrokosmem“, v jeho srdci „se zrcadlí dějiny spásy“ (Špidlík 1996: 172). Špidlík ovšem realisticky upozorňuje, že se jedná o náročný úkol a že cesta k jednotě v Kristu v harmonii s Duchem svatým je „dlouhá nejen v dějinách světa, ale i v životě jednotlivce“ (Špidlík 1972a: 13).

Stručně řečeno je dramatickost dějin dána jejich „boholidskou“ dimenzí, vzájemnou činností Boha a člověka, dialogem, v němž Bůh vždy působí jako osvobodivý prvek (Špidlík 1996: 171). Jestliže duchovní život jedince není myslitelný bez svobody dané Bohem, pak si ani dějiny lidstva nelze představovat jako předurčený osud: „Spiritualita je život. A život se rozvíjí v historii. Dějiny bez událostí, dějiny myšlenek bez obnov a diskusí, to by nebyly dějiny. Historie se nepíše podle předem stanoveného plánu. Když zkoumáme dějiny, obdivujeme je. Objevujeme v nich mnohotvárnou Boží moudrost“ (Špidlík 1983: 30).

Dodejme, že celé Špidlíkovo dílo v jeden celek spojuje ještě jeden charakteristický rys: skromnost provázená nenápadností. Jednotlivé myšlenky nepředkládá jako vlastní poznání, ale jako prověřenou moudrost starobylé křesťanské i obecně lidské tradice. Díky tomu k nám s nebyvalou bezprostředností promlouvají pouštní otcové, autoři filokalických textů, myslitelé rozvažující nad Všejednotou a kristologickým smyslem dějin nebo teologové rané církve. Při četbě rychle vycítíme, že právě autorova schopnost zůstat v pozadí a citlivý výběr pramenů svědčí o originálním a v první řadě laskavém přístupu k čtenáři, jenž v těchto knihách hledá povzbuzení na své duchovní cestě. To neznamená, že by z této pozice Tomáš Špidlík nedovedl tu a tam vystoupit. Činí tak ale jen sporadicky. Například když upozorňuje, že dějiny jsou sice univerzální, protože je pronikají dějiny spásy obsahující cíl společný všem lidem, zároveň jsou ale uskutečňovány také skrze moment „vtělení“ křesťanství do tradic jednotlivých národů, přičemž každý národ jako jedinečný úd mystického těla Kristova přijímá své vlastní povolání (Špidlík 1983: 14; Špidlík 1968: 331). V případě českého národa je dle Špidlíka obsah tohoto povolání velice tradiční a vlastně

velmi prostý a zároveň nesmírně obtížný: zachovat křesťanskou víru. Poslání českého národa je tedy dáno prosbou sv. Cyrila o zachování víry a lásky k Bohu, již pronesl na smrtelném loži. Špidlík bez váhání apeluje, že „jeho [sv. Cyrila] poslední modlitba nám byla vložena do vínku jako odkaz, ‚dědictví otců‘, smysl našich dějin“ (ibid.: 332).

Osobní zůstává i v úvaze o moderním dějinném vývoji, již publikoval v roce 1983 ve své práci *Spiritualita křesťanského Východu*, v níž mimo jiné přemýšlí i o vztahu člověka současnosti či blízké budoucnosti k náboženství. Všimá si toho, že moderní člověk se nebojí světa, pohrom a počasí jako dříve, což se obecně pokládalo za základ náboženských potřeb, a že u mnohých byl tento strach vystřídán bázní z odpovědnosti za stvořený svět a přírodu. S tím dle něj vzrostl pocit odpovědnosti, ale i osamocení, proto s opatrnou nadějí předjíhá potřebu nového hledání odpovědi na otázku Boží existence i smyslu života: „Už dnes se [bázeň o svět] začíná projevovat u myslících lidí. Jistě povede k novému hledání Boha a mravních zásad, a to tím víc, čím více poroste pocit odpovědnosti“ (Špidlík 1983: 248). Odmítá tedy tezi o zlé, od Boha odvrácené moderní, respektive postmoderní době, protože člověk je vždy povolán ke konání dobra, což je úkol, který nebyl lehký v minulosti, nebude tedy nijak snadný ani v budoucnu.

## **Teologie dějin**

Pokud bychom měli hledat exilového historika, který překročil historiografické metody a vydal se na pole teologie dějin, pak bychom rozhodně neměli vynechat Bohdana Chudobu (1909–1982), narozeného v Brně – jeho otec byl významný anglista na tamní univerzitě, exulanta roku osmačtyřicátého, který zanechal „českou stopu“ v USA a především ve Španělsku (je pochován v sídle španělských králů v Eskorialu, respektive rozptýlen na tamní louce).

Pokud jsme označili Bohdana Chudobu za historika, nebylo to přesné hned ze dvou důvodů. Za prvé jeho dílo obsahuje i položky románové, povídkové a esejistické,<sup>4</sup> za druhé sám autor se pěstování tradiční historiografie sám výslovně zřekl. Píše o tom v doslovu v knize *Člověk nad dějinami*, monumentálním korpusu, v němž se pokusil vypsát „dějiny člověka“ a „dějiny křesťanství“ (Chudoba 2018). Tato kniha byla vydána z pozůstalosti až v roce 2018

---

<sup>4</sup> Dílo Bohdana Chudoby, plánované v nakladatelství TORST, je rozvrženo na osm svazků, z čehož čtyři svazky tvoří položky krásné literatury (tři romány, novely a pohádky).

a znamená velkou splátku dluhu jednomu z velkých, i když rozporuplných českých exulantů: „Podél cest moderního dějepisu hnije již dostatek mrtvol, které se všechny zrodily z onoho úsilí ‚zbavit se závislosti na jakémkoli světovém názoru‘. Tlusté svazky popsané Micheletem, Macaulaym, Palackým, Lelewelem a Karamzinem leží nečteny. V prachu knihoven a nedokončená zůstala mnohosvazková ‚vydání pramenů‘ (například *Monumenta Germaniae Historica*) a nebo zase ‚souborné série odborných studií‘ (s jakými poprvé přišel Acton v *Cambridge Modern History*). A kdo si ještě pamatuje na hrdinné rozhodnutí Leopolda Rankeho ‚zjistit přesně, jak se opravdu všechno stalo‘, rozhodnutí hodné samotného Tvůrce všehomíra? [...] Tu a tam byla ‚nestranně pozitivistická historie‘ nahrazena ‚dějepisem radikálním‘, který nás v marxistické nezištnosti zásobil vědomostmi o cenách papučí v jižním Portugalsku před napoleonskými válkami a jiných předmětech strhujícího zájmu. [...] Stalo se však, že se autor těchto pěti svazků, které měly být nakonec nazvány Člověk nad dějinami, přece jen aspoň značnou částí svých sil věnoval studiu dějin. Když si věci rozmyšlel, zjistil, že mu vlastně zbývají jen tři možnosti: buď nesmírně nudná astronomická vize, v které se celé dějiny staly jen nepatrným zrnkem v nekonečném tepu rozšiřujícího se, hroutícího se a zase znovu se rozšiřujícího – neznámo za jakým účelem – kosmu; nebo spekulativní vize nejmodernějších filosofí, týkající se absurdního vesmíru – v které je ovšem studium dějin právě tak absurdní jako cokoli jiného; a nebo konečně vize vyplývající z Ježíšova radostného poselství. Toto poselství zůstalo autorovi též jedinou nadějí na odčinění osudného omylu, kterým se roku 1928 obrátil k historiografii a pak jím promarnil celá desetiletí“ (Chudoba 2018: 479).

Kdo ví, co všechno vedlo k Chudobovu rozhodnutí odmítnout dobovou „pozitivistickou“ historii a obrátit se k – čemu vlastně? Co je to za žánr a způsob vyjadřování, kterým školený historik nahradil přístup dějepisce? Ještě ve čtyřicátých letech 20. století se Chudoba snažil proniknout do jádra historické komunity a pokoušel se habilitovat na brněnské filosofické fakultě. Jeho texty a aktivity byly ovšem vyhodnoceny tamní historickou elitou negativně, byla mu vytýkána „neobjektivita“, záměr preferovat katolictví v českých dějinách, esejistický styl a dokonce nedbalost (to v případě, kdy během krátké doby byl schopen předložit novou habilitační práci na jiné téma!). Je pravděpodobné, že nevstřícný postoj brněnské historické školy byl ovlivněn poválečnou atmosférou a Chudobovým křesťanským a politickým aktivismem (Hanuš 2014). Nestojí to ovšem tak, že bychom chtěli tvrdit, že Chudoba na dějiny a dějepisectví zanevřel kvůli této kauze. Jeho motivy byly vnitřní. To se ostatně velmi zřetelně projevil

v knize *Jindy a nyní*, kterou psal v době okupace a vydal těsně po válce. Zde vymezil svůj přístup k dějinám, tentokrát ještě „pouze“ národním. Svě přístupy, které jsou zde v zárodečném stadiu, pak ještě rozvedl a umocnil ve své exilové tvorbě: „Za prvé je marné hledat na těchto stránkách nějaké vysvětlení jedněch událostí druhými událostmi; mohu osvětlovat jednu myšlenku druhou, poněvadž spolu souvisely buď logicky, nebo svými nositeli; není však žádné příčinné souvislosti mezi dvěma dějinnými příběhy, neboť pravá příčinnost je pouze vztah mezi rozumnou vůlí a jejím dílem [...]. Za druhé je sice dějepisné vyprávění podle mého názoru dáno tokem času, ale to neznamená, že bych si osoboval právo dobývat z minulosti úplné poznání, jak se co opravdu sběhlo [...]. Za třetí se varuji kteroukoli z dějinných postav nějak posuzovat nebo dokonce odsuzovat [...], ale – za čtvrté – velmi zřetelně vidím svou povinnost a povinnost každého dějepisce v posuzování všech výtvorů a myšlenek, které nám minulost skýtá, a to ne snad v nějakých jejich vztazích k okolí, v němž vznikly, nýbrž ve vztazích, které my k nim máme [...]. Za páté: dějepisná hodnota všech minulých věcí tkví tedy v jejich významu pro nás [...]. Za šesté: výsledkem dějepisného poznání se vytváří tradice; ale to není nějaká červená nit, která by se postupně vinula všemi možnými událostmi, a kde by se nevinula, tam by se přimyslila; národní tradice pro nás je to, co my dnes z národní minulosti známe a na čem budujeme...“ (Chudoba 1946: 13–14).

To jsou základní stavební prvky, které se Chudoba rozhodl používat a které ho nakonec odvedly od přemýšlení a psaní typického pro tzv. „vědeckou historii“, kterou Chudoba nakonec začal explicitně pohrdat. K tomu je zapotřebí dodat ještě jednu skutečnost: Chudobův naturel byl skutečně bojovný, zápasnický, zarputilý a tvrdohlavý. V předcházejícím citátu sice umírněně tvrdí, že se nestaví proti dějinným osobnostem, ale pouze proti určitým „výtvorům a myšlenkám“, svým dílem však dokazuje pravý opak. Nebál se nejen kritizovat, ale též ironizovat, ba zesměšňovat osobnosti, které považoval za své ideologické odpůrce (nejtypičtější příklad představuje francouzský antropolog a teolog Pierre Teilhard de Chardin, jehož jméno je patrně nejcitovanějším v Chudobově díle a jemuž Chudoba vymýšlí dokonce směšné přezdívky!). Tradiční historiografie ještě držela Chudobovy „bojovné sklony“ na uzdě; jakmile se jí přestal svazovat, tyto tendence se projeví naplno. I v tomto případě můžeme mluvit o ultrakonzervativní katolické mentalitě, svérázně kritizující liberalismus, komunismus, měšťácké tendence, dokonce s příděchem antisemitismu, jemuž Chudoba vymyslel do jisté míry absurdní „historické jméno“, totiž chazarství. (Typickým „Chazarem“ byl Edvard Beneš a mnoho dalších osob). Chudobova



bojovnost a jistá svévole a nekázeň se ostatně ukázala jako rys, který se projevil nejen v historiografii. Chudoba se v exilu rozešel i s římskou církví, kterou v domácím prostředí ještě hájil a na politickém poli dokonce zastupoval. Jeho „neortodoxnost“ posléze vedla k tvrdé kritice nejen některých katolických osobností (Origenes, Augustin, Tomáš Akvinský a mnoho dalších), ale i římskokatolických dogmat. I na tomto místě je však třeba konstatovat, že se jednalo o jakýsi ústrojný vývoj. Chudoba se zřejmě dostal svou kritikou některých tendencí v římském katolicismu do bodu, kdy mu přišlo správné přijmout pravoslaví jako svůj nový domov. Chudobovu „štíří povahu“ a jeho osobitý literární styl v celém českém kontextu zdařile vystihl Martin C. Putna, když popisoval problémy spjaté s Chudobovou pozůstalostí a možností vydání jeho exilových děl: „Literární styl Bohdana Chudoby nese zřetelné rysy ‚kanonického‘ stylu katolických publicistů a polemiků, jak jej do Čech z Francie přinesl a kanonickým učinil Josef Florian a jak se mu Chudoba v mládí vyučil v prostředí kolem Durycha. Také typus ‚rozhněvaného mladého muže na pravici‘ je v české publicistice třicátých let poměrně častý; rozličné jeho varianty představují vedle Chudoby i Jan Scheinost, Stanislav Berounský, Karel VI. Schwarzenberg, Ladislav Jehlička, Timotheus Vodička a jiní. Avšak, na rozdíl od mnoha z nich Chudoba neprošel v následujících desetiletích žádným ‚uklidněním‘ stylovým ani názorovým, ba naopak svůj vyhrocený styl a názory ještě více vyhrotil – a to prostě proto, že radikalismus a vyhrocenost u něj nebyly jen věcí mládí a dobové atmosféry, nýbrž hlubokou, trvalou součástí jeho bytosti, jeho ‚štíří‘ (narozen 21. listopadu) přirozenosti. Té přirozenosti, jež se k okolnímu světu vztahuje svým HROTEM, svým talentem přesně postihnout na těle protivníka slabé místo a bleskurychle, bolestivě, účinně je zasáhnout, a jež v širokém dosahu svého hrotu vytváří kolem sebe prázdný prostor, a jež někdy zasahuje a zraňuje, přímo či nepřímo, i samu sebe...“ (Putna 2005).

Jaké jsou ale základní rysy Chudobovy „teologie dějin“? Na to neexistuje úplně snadná odpověď, můžeme zde však vyznačit několik základních, charakteristických pojmů, kolem nichž se točí Chudobovy úvahy o dějinách.

Za prvé se Chudoba stále kruhem vrací k vysvětlování, případně kritice některých termínů, přičemž některé „očisťuje“ před nánosy nesprávných výkladů (fýsis – význam, čas /*chronós*, *kairós*, *aión*/, celistvost dějin, mýtus, teleologie), i jiných, tvrdě kritizuje jejich nesprávné užívání či ideovou vyprázdňenost (pokrok, pochod, evoluce, vysvětlování jedné události druhou). V rámci exilového díla Chudoba stále víc preferuje ocenění „mýtu“ na úkor tzv. vědeckého poznání, u něhož vidí mnoho defektů. To, co rozumí pod slovem „mýtus“,

opakuje stále znovu: „Mýtem nerozumíme bajku nebo smyšlenku – jestliže jej takto najdeme definován v některém naučném slovníku. Jde o velmi novodobé pokřivení slova, které dříve mělo vyhraněný a hluboký význam. Mýtem opravdu rozumíme poetické popsání zkušenosti, která se sběhla jednou pro autora mýtu (*mythopóios*) nebo pro vypravěče, ale která se pravděpodobně sběhne znova a znova, nebo se dokonce přihází dnes a vždycky. Mýtus tlumočí moudrost“ (Chudoba 2018: 14). Proto také Chudoba začleňuje do svých úvah o dějinách a člověku interpretaci velkých mýtů (*Ráj jako lidská zkušenost, O smrti a Spasiteli, O Energiích a nesmrtelnosti, O Odpůrci* atd.). Od mýtu je velmi blízko k umění a literatuře a Chudoba na tomto poli vyniká – jeho zájmem je nikoli „obohacení“ historie a dějin myšlení literaturou a uměním, naopak, jsou to pro něj klíčové oblasti, které definují a vysvětlují člověka v jeho dějinách. Při vysvětlování pojmů a událostí klade též velký důraz na „překlad“, který je nezbytný pro dobré porozumění textům (často kritizuje latinský překlad Písma a vysvětluje pojmy v jejich řeckých nebo hebrejských/aramejských tvarech).

Za druhé: Chudobovo dílo je možné chápat jako jeden jediný pokus vysvětlit křesťanství jako „drama“. Křesťanství není ani systém ani nauka (proto kritika scholastiky), je to především drama „tvůrčí lásky“ Boha k člověku a lidské lásky uskutečňující se v rozhodnutích pro lásku nebo proti ní. „Napětí mezi různými možnostmi rozhodnutí, mezi cestou k tvůrčí lásce a cestou sobeckosti, naplňuje každý okamžik historického dramatu. Historii je možno zároveň popsat jako snahu o tvorbu hodnot, ale také jako snahu o záchranu hodnot“ (Chudoba 2018: 61). Toto tvůrčí drama se projevuje v celých dějinách, v různých kosmických starověkých mytologiích, ale zcela jedinečného výrazu získalo v Ježíšově příběhu, nauce i životě: „V Ježíšově poselství jsou všechny druhy časů – úplný (*aión*), roztržštěný (*chrónos*) i každý jednotlivý okamžik lidského rozhodnutí (*kairós*) – velmi skutečné. Nejde o žádnou iluzorní nekonečnou ‚samsáru‘ indických spekulací, ani o stejně pomyslný, do kruhu stočený, ale stále ubíhající čas Aristotelův. Jde o ústřední bod Tvůrčího Činu, který je jeden jediný v úplném čase – a jako takový všude v něm přítomen –, ale který se ve vesmírné a lidské zkušenosti stává nesčíslným počtem bodů roztržštěného času. Ale tento ústřední bod také není, jako u Aristotela, sídlem nějaké Dokonalé Nutnosti, nýbrž trůnem Tvůrce, kterého Ježíš nazývá Milujícím Otcem“ (Chudoba 2018: 296).

A za třetí: Chudobova koncepce je stálou polemikou s „filosofickým jedem“, který údajně vnikl do křesťanství již prostřednictvím gnóze, řecké filosofie (Aristoteles) a v moderní době nesčíslnými pokusy křesťanskou zvěst zeslabit nebo zničit. Je současně preferencí „minoritních“ názorů v křesťanství i mimo ně:

„Konec konců odrážejí i dějiny křesťanství v ‚evropských stoletích‘ Ježíšovu osamocenost. Jestliže Římská církev zničila sociální tvůrčí úsilí Františka z Assisi, jestliže dovedla rozdělovat směšné tituly, jako je titul ‚andělského doktora‘, Aristotelovým nohsledům a nikoli myslitelům a vědcům skutečně vynikajícím, jako byl Robert Grosseteste, mohli bychom snad pošetile čekat, že i snahu znova proniknout k jádru Ježíšova radostného poselství najdeme u takzvaných ‚teologů‘ a ne spíše u někoho, kdo žil stranou ‚teologických fakult‘?“ (Chudoba 2018: 463). V tomto smyslu je Chudobovo dílo kritické i oslavné, útočné a na druhé straně nekriticky vstřícné, jedovatě odsuzující a jindy vyzvedávající až do nebes.

Bohdan Chudoba byl spisovatelem na rozhraní několika světů, což bylo dáno nejen jeho „dvojím domovem“ (Československo – Španělsko). Pohrdl tradiční historiografií, přesto se však domníval, že má nový, jistější a správnější klíč k dějinám a jejich celkové interpretaci. Jeho někdy nesnesitelná bojovnost „ad personam“ nebyla jen negativní, přinesla i výstižné a literárně cenné metafory. Chudoba je zkrátka současně nesnesitelný i velmi přínosný a inspirující. Jeho základní poselství je vlastně docela pochopitelné a často přesvědčivé: „Historiografie se změnila v marnou statistiku: nezapomeňte, kolik stál metrák bavlny v západní Ruritanii roku 1783. A jako taková zahynula; zbyla z ní akademická mrtvola, o které nikdo neví, proč se vlastně ještě přechovává v programech škol. Křesťan se ovšem historie nevzdá; nemůže se jí vzdát, protože živá historie je především Ježíš a osudy jeho radostného poselství. Je také křesťanským závazkem používat historie znova a znova – především ve snaze vyšetřit, co vlastně Ježíš řekl a jaký byl a je skutečný význam jeho slov. [...] Neutlukou nás ani futurologií, natož zfalšovanou historií. Jsme zavázáni odhalovat historickou skutečnost v pravém smyslu toho slova. Učíme a hodláme učit dějinám, které vrcholí – jako každé drama – nejpronikavější událostí. Pro nás jsou touto nejpronikavější událostí první Velikonoce“ (Chudoba 2018: 579–580).

## Výklady koncilních dokumentů a další programové texty

Ať už byl přijímán s nadšením či více méně s pozitivním ohlasem, nebo naopak s obavami a polemickými odsudky, znamenal II. vatikánský koncil událost, která významně utvářela tvář českého katolického exilu. S tím také souvisí exegeticky zaměřené snahy o uchopení některých koncilních dokumentů a snaha o jejich zpřístupnění co nejširšímu okruhu čtenářů. Na tyto práce pak bezprostředně navazovaly další texty, jež usilovaly o aplikaci koncilních závěrů na konkrétní otázky života i kultury. Tyto texty proto můžeme označit jako programové.

Společným jmenovatelem koncilních výkladů a programových textů je téma svobody, téma touhy člověka po svobodě, která nabývala mnoha různých podob. Proč otázka svobody tak mocně rezonovala, je nabíledni a nejpalčivěji to vystihl nejvýznamnější český účastník koncilu kardinál Josef Beran ve svém sněmovním projevu dne 20. září roku 1965. Rozhovořil se v něm o pronásledování věřících v Československu po roce 1948 a o bolesti a pokušeních, jež omezení svobody svědomí přináší. Doplnil také sebekriticky zabarvené volání po náboženské svobodě pro všechny a bez výjimek.<sup>5</sup> Naléhavost jeho volání pramenila z reflexe českých dějin: „Tak se zdá, že i v mé vlasti katolická církev stále trpí pro to, co bylo v minulosti jejím jménem vykonáno proti svobodě svědomí, jako bylo v 15. století upálení kněze Jana Husa, nebo v 17. století vnější donucení velké části českého národa, aby zase přijal katolickou víru...“ (Balík et al. 2012: 69).

O výklad jednotlivých koncilních dokumentů se pokusila celá řada teologů, jejichž díla byla určena nejen exulantům, nýbrž i věřícím, kteří zůstali ve své vlasti, kam byla tato díla často za napínavých okolností pašována. K nejvýznamnějším autorům však patří zejména tři kněží a zároveň tři významné osobnosti katolické exilové komunity v Římě: Vladimír Boublík (1929–1974), Karel Vrána (1925–2004) a Karel Skalický (1934). První z nich, Vladimír Boublík, profesor fundamentální teologie na Papežské lateránské univerzitě, mimo jiné zpracoval koncilní eklesiologii, a to ve svém výkladu konstituce o církvi *Lumen Gentium* (publikace vydaná Křesťanskou akademií pod názvem *Boží lid* v roce 1967; Boublík 1967). O exegezi dokumentu *Gaudium et spes*, tedy *Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě*, se pokusil Karel Skalický prací *Radost a naděje*, publikovanou v roce 1968 rovněž péčí Křesťanské akademie (Skalický 1968). Její předseda, Karel Vrána, většinu svých reflexí publikoval v exilových časopisech *Nový život* a *Studie*. Vedle spisovatelské činnosti působil také jako rektor české bohoslovecké koleje Nepomucenum a od roku 1980 jako profesor filosofie na Papežské lateránské univerzitě.

Texty těchto tří teologů proniká nejen téma svobody, ale také výrazně dialogický, otevřený poměr k modernímu světu a koncilně přívětivý vztah k jeho dějinám. Stojí na základní myšlence křesťanského poselství, tedy na myšlence vtělení Boha do dějin skrze Ježíše Krista. Moment vtělení zavazuje církev k neustálému hledání nových možností, jak se dále „vtělovat“ v dějinách i konkrétních komunitách, aby byla schopna plnit své poslání. Výstižně to ve své

---

<sup>5</sup> Projev Josefa kardinála Berana, arcibiskupa pražského, 20. září 1965 na II. vatikánském sněmu. Citováno dle: Balík et al. 2012: 69.

statí *Evangelium a církev v proměnách dějin* vyjádřil Karel Vrána: „Církev žije v dějinách, na zemi a mezi lidmi. I pro ni platí zákon vtělení. Musí přijmout nebo si vytvořit své tělo, své nástroje a své cesty, aby se mohla setkat s člověkem. Kdyby odmítla tento způsob přítomnosti v dějinách a proměnila se v čisté ‚andělské‘ společenství, zradila by Krista a svoje misijní poslání“ (Vrána 1977: 276). S tímto postojem, jež dále promýšlel Vladimír Boublík, nutně souvisí výzva zhodnocovat, zušlechťovat a proměňovat všechny lidské hodnoty, ať už jsou jakéhokoli druhu či původu: „Evangelium se nemůže vtělit do lživých, nepravdivých nebo bludných plodů lidského myšlení [...]; může však přijmout a přetvořit vše, co v lidském myšlení je plodem pravdy, bez ohledu na to, zda pravda je hlášána ve vědeckých formulcích, nebo mytických obrazech a symbolech“ (Boublík 1970: 108). Účast na budování časných hodnot je vlastně projevem lásky člověka k druhému. Úkolem křesťana v dějinách, zvláště pak v dějinách moderních, je dokonce závazek sloužit jako „světlo národů“ v temných dobách, když „se svět mění v bitevní pole nebo když se některé státy přetvářejí v koncentrační tábory“. Křesťan má i tehdy svou práci „bojovat o záchranu časných hodnot“, uchovávat „v lidstvu ‚víru‘ v člověka a jeho důstojnost a naději ve smysl života a dějin“ (Boublík 1967: 241).

Vrcholný programový text českého katolického exilu zabývající se otázkou dějin v duchu koncilní otevřenosti a dialogičnosti představuje přednáška Karla Skalického s titulem *Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin*, již si připravil pro konferenci československé Společnosti pro vědu a umění v Interlaken v roce 1976. Skalický v ní nejprve reflektuje nejvýznamnější tradice české historie (cyrilometodějská, svatováclavská, husitsko-bratrská, svatojánská, obrozensko-masarykovská a socialistická). Chápe je spíše jako jakési dějinně-kulturní geologické vrstvy národní identity, jež se různě prolínají, vzlínají, sváří a doplňují, a to značně diskontinuitně. Vyzývá českou národní komunitu, aby se vzdala lpění na jednostranném vybírání jedné tradice a jejího zneužívání v boji proti zastáncům tradice jiné a přijala všechny jako součást duše národa: „Nevybírejte si z našich dějin jen katolickou nebo protestantskou nebo marxistickou linii, nebo prostě tu, která se nám nějak hodí, ale dejme se prostoupit celou jejich rozporností“ (Skalický 1996: 176). Sjednujícíím momentem pronikajícím všechny tradice je dle Skalického „obnovovaná paměť silného zážitku svobody“ (ibid.: 171). Tento zneklidňující, revoluční „kvas svobody“ do „našeho dějinného těsta“ vložil svým životním příkladem, svým „člověctvím“ sám Ježíš (ibid.: 175–176). Projevil se v touze po svobodě hovořit vlastním jazykem v bohoslužbě a utvářet jím osobitou kulturu (tradice cyrilometodějská), v úsilí o věrozněstné

a mravoučné poslání církve ve státě (tradice svatováclavská), v touze po svobodě křesťana v církvi (tradice husitská) a občana ve státě (tradice obrozensko-masarykovská), v úsilí o svobodné náboženské povznesení k absolutnu (tradice svatojánská) a ve snaze o osvobození od bídy a hospodářského útlaku (tradice socialistická). Ze všech jmenovaných dějinných vrstev lze čerpat poučení a inspiraci v budoucnosti (ibid.: 172).

Doplňme, že Karel Skalický svým velkorysým přístupem k jednotlivým českým historickým tradicím nabídl nejen zajímavý příspěvek ke sporu o smysl českých dějin, ale také zcela novou perspektivu pro život národní komunity v duchu vzájemné tolerance a solidarity; perspektivu, jež na své inspirativnosti a aktualitě mnoho neztratila ani po několika desetiletích.

### **Historické syntézy a velké „obrazy dějin“**

Pokud má být někomu z českého katolického exilu přiřknut titul „historika bez přívlastků“, tedy odborníka na slovo vzatého, musí být v první řadě zmíněn profesor církevních dějin světového renomé František Dvorník (1893–1975). V roce 1916 byl vysvěcen na kněze a tomuto povolání zůstal věrný celý život, na druhé straně však vynikl jako byzantolog a odborník na středověké dějiny. Jeho erudice byla dána studiem v Praze a Paříži (v roce 1926 získal na Sorbonně doktorát filosofie) a skutečností, že studoval několik oborů současně a naučil se mnoho jazyků. Vyučoval historii v Praze, přičemž se zasloužil o spoluvybudování časopisu *Byzantinoslavica* i Slovanského ústavu, který zahájil činnost v roce 1928 na podnět prezidenta T. G. Masaryka. Dvorník byl velmi aktivní v redakční radě zmíněného časopisu, neboť do něj pravidelně přispíval svými studii i zprávami o vědeckých kongresech a konferencích, jichž se zúčastnil. Patřily k nim první mezinárodní slavistický kongres, který se roku 1929 sešel v Praze a na němž Dvorník vystoupil s přednáškou na cyrilometodějské téma, a zejména mezinárodní kongresy byzantských studií v Athénách (1930) a v Sofii (1934), na něž byl Dvorník v obou případech vyslán, aby v čele univerzitní delegace vystoupil jako přední reprezentant české byzantologie.

Své schopnosti vylíčit historické děje v politických a kulturních souvislostech prokázal Dvorník již ve třicátých letech: to se v první řadě zabýval hagiografickými legendami – Životy Konstantina a Metoděje. Vladimír Vavřínek o tomto výzkumu napsal: „[Dvorník] Konfrontoval postupně všechny jejich údaje s relevantními soudobými byzantskými prameny všeho druhu, historickými, hagiografickými, právními i jinými, aby tak dokázal, že tyto údaje plně odpovídají

tehdejší historické realitě a že pokud nejsou jednoznačně zcela průkazné, lze je aspoň přijmout jako maximálně pravděpodobné. Vytvořil tak velkolepý, barvitý a přitom výstižný obraz společenského, církevního i duchovního pozadí, z něhož byzantská misie na Moravu vyšla“ (Vavřínek 2016: 6). Kniha vyšla ve francouzštině pod názvem *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* roku 1933 jako doprovodný svazek časopisu *Byzantinoslavica*. Jak uvádí Vavřínek, proslulý byzantolog Sir Dimitri Obolensky charakterizoval Dvorníkův spis jako začátek nové epochy (*epoch making*) v cyrilometodějském bádání.

Druhou oblastí Dvorníkova odborného zájmu se stalo období patriarchy Fotia. Konstantina-Cyrila a jeho bratra Metoděje vyslal na Moravu právě tento konstantinopolský učenec, jehož spory s papežem Mikulášem I. vedly posléze k první vážné roztržce mezi byzantskou církví a římským stolcem, která vešla do dějin pod názvem Fotiovo schisma. Dvorník, hluboce angažovaný v tehdejší unionistickém hnutí usilujícím o překonání rozporů mezi západní a východní církví, zaměřil svou pozornost na zkoumání příčin, které vedly k rozštěpení někdejší křesťanské jednoty. Roku 1930 přispěl do sborníku vydaného na počest jeho velkého učitele Charlese Diehla studií, v níž ukázal, že jedním z hlavních důvodů roztržky mezi konstantinopolským patriarchátem a římským stolcem v 9. století byl jejich spor o jurisdikci nad oblastí někdejšího Illyrika a především o svrchovanost nad tehdy christianizovaným Bulharskem. Roku 1933 uveřejnil studii, v níž polemizoval s obecně přijímanou tezí, že Fotios byl po přechodném smíření s římským stolcem papežem Janem VIII. exkomunikován jako heretik ještě podruhé, a naopak dokazoval, že tvrzení o druhém Fotiovu schismatu je legenda vytvořená až v 11. století. Na IV. mezinárodním byzantologickém kongresu konaném o rok později v Sofii pak Dvorník vystoupil s přednáškou, v níž shrnul hlavní teze svého převratného pojetí Fotiova schismatu a vztahů mezi římským stolcem a konstantinopolským patriarchátem v 9. století vůbec. Tím se definitivně stal odborníkem, jehož závěry se zájmem sledovala celá historická medievistická obec.<sup>6</sup>

František Dvorník byl však nejen knězem a učencem, v krizové době po Mnichovské dohodě se zapletl i do politiky. Zprávy o mnichovském diktátu a obsazení Sudet ho zastihly v Anglii. Na návrat do vlasti proto nepomýšlel; chtěl najít uplatnění a také existenční zajištění ve Francii. Díky pomoci učitele

---

<sup>6</sup> Souhrnná práce o Fotiovi vyšla F. Dvorníkovi ve francouzštině (*Le schisme de Photius. Histoire et légende*), česky pak pod názvem *Fotiovo schisma. Historie a legenda*. Centro Aletti-Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2008.

Charlese Diehla mu bylo pro akademický rok 1939/40 nabídnuto Schlumbergovo stipendium zahrnující konání přednášek v Collège de France; současně byl také pozván, aby přednášel raně křesťanské a byzantské dějiny v École des Hautes Études. „Pouhý týden před tím, než Němci vstoupili do Paříže, se Dvorníkovi podařilo dostat se na jednu z posledních lodí, které z Francie vypluly do Anglie. Byla to poněkud dobrodružná plavba, kvůli nebezpečí ze strany německých ponorek byla loď nucena zvolit delší trasu oklikou do Liverpoolu, kde byli její cestující jako podezřelí cizinci internováni. Teprve po třech dnech se Dvorníkovi podařilo poslat zprávu o své internaci anglickým přátelům a teprve na základě jejich intervence byl propuštěn. Od oficiálních představitelů československé emigrace kolem Dr. Beneše Dvorník žádnou pomoc očekávat nemohl. Jestliže vztahy mezi nimi byly už dříve dosti napjaté, koncem roku 1939 došlo k definitivní roztržce. Na začátku války se v Paříži jednalo o tom, která ze dvou skupin osobností československé emigrace bude spojenci uznána za oficiální reprezentaci; jednu tvořili lidé blízcí exprezidentu Benešovi, v druhé bylo několik československých diplomatů, kteří odmítli uznat okupaci ČSR a předat diplomatické úřady Němcům. V jejich čele byl velvyslanec ČSR ve Francii Dr. Štefan Osuský, s nímž Dvorník už před válkou úzce spolupracoval a o němž předpokládal, že bude pro francouzskou vládu přijatelnější než Dr. Beneš. Proto se vyslovil pro něj a za tuto chybu pak za války v Anglii tvrdě platil“ (Vavřínek 2016: 9).

Politickým aktivitám se Dvorník už nadále nevěnoval, i když se několikrát vyslovil proti prosovětským tendencím československé exilové vlády, zvláště poté, co prezident Edvard Beneš koncem roku 1943 podnikl cestu do Moskvy, aby tam se Stalinem podepsal smlouvu o spojení mezi oběma státy. Sblížil se však s kolegy v Polském kulturním středisku v Londýně a s jejich skromnou finanční podporou začal pracovat na knize o utváření střední Evropy v raném středověku, o vztazích mezi českým státem Přemyslovců, Polskem Piastovců, Uhrami Arpádovců a Kyjevskou Rusí. Ústřední otázkou, kterou se v ní pokusil řešit, bylo, proč se v tomto prostoru mezi Byzancí a karolinským a otonským Západem nepodařilo vytvořit jednotný mohutný politický celek a uskutečnit kulturní koncepci vytyčenou cyrilometodějskou misíí. Kniha vyšla anglicky pod názvem *The Making of Central and Eastern Europe* roku 1949 (v českém překladu *Zrod střední a východní Evropy* poprvé až 1999).

Tuto knihu je možno nazvat velkolepou historickou freskou. Na více než tisíce rukopisných stranách autor řeší podstatné otázky zrodu evropského fenoménu: úsvit slovanské historie, vzestup Německa a zejména saské dynastie, zápas mezi dynastiemi Piastovců, Přemyslovců a Slavníkovců, česko-polský stát,



vznik a rozvoj Kyjevské Rusi, původ Chorvatů a Srbů. Všechny tyto okruhy jsou probírány erudovaně, a to na rozhraní mezi třemi historickými odvětvími: politickými dějinami, církevní historií a dějinami kultury a vzdělanosti. Jakkoli jde o práci široce (středoevropsky) rozmáchlou, jsou v ní přítomny pravidelné exkurzy vztahující se k moravským nebo českým dějinám. Tak například ve třetí kapitole (*Zápas mezi třemi dynastiemi*) Dvorník pečlivě vysvětluje a dokládá svou tezi, že svatý Vojtěch nebyl žádný „zbabělec nebo slaboch“, který by utíkal z Čech, když se vyskytly problémy. Dvorník vylíčil Vojtěchova dilemata na reálném pozadí tehdejší vnitřní české politiky (spory Přemyslovců se Slavníkovci) v kontextu kolísavých česko-polských vztahů i na úrovni Vojtěchova vnitřního zápasu o křesťanský život a christianizaci svěřeného lidu. Velice inspirující je jeho práce s dochovanými prameny, jeho interpretační schopnosti a neúnavné hledání pramenů nových: „Detaily, jež nám uchovali životopisci, naznačují, že celá epizoda (s provinilou ženou domáhající se u Vojtěcha práva azylu) byla Vršovci režírována proti Vojtěchovi. Ani ne tak proto, že byl biskup, jako spíše proto, že byl Slavníkovec. Vůdci davu se jen posmívali biskupovým pokusům obrátit hněv lůzy proti sobě. [...] Tento incident znamenal velmi vážné porušení církevních předpisů týkajících se práva útočiště na posvátných místech. Navíc to byl těžký úder biskupově prestiži. Podle Dětmara neměl Vojtěch jinou možnost než exkomunikovat vůdce této násilnosti, což samozřejmě podráždilo biskupovy protivníky, kteří hned odpověděli zesílením své kampaně. Vojtěch nakonec viděl, že další setrvávání v diecézi nemá smysl, a s lítostí a zármutkem opustil svůj pražský stolec. Životopisci, v tomto případě naše jediné prameny, zdůrazňují pouze morální a náboženskou stránku Vojtěchových potíží v Praze, [...] nevěšmají si však politických komplikací, jež jim daly vzniknout a jež následovaly. Vypadá to však, jako by snahy knížete (Boleslava) neuspěly a kýženě porozumění mezi oběma rody se vytratilo“ (Dvorník 1999: 136–137).

Uvedený citát dokládá jak citlivou práci s prameny a literaturou, tak autorův vypravěčský talent. Od roku 1948 do roku 1965 Dvorník působil jako profesor byzantologie v Dumbarton Oaks Center na Harvardově univerzitě v USA. Jeho životopisec Ludvík Němec (1913–1988), rovněž církevní historik a publicista, vypsál velmi důkladně jeho akademickou dráhu v severní Americe, zejména jeho učitelskou a odbornou činnost v rámci institutu Dumbarton Oaks, v rámci amerického Velehradu a dalších českých exilových institucí, například Nakladatelství benediktinského opatství. Dvorník v Americe nadále intenzivně tvořil – rozpracoval například dějiny Slovanů, problémy evangelizace raně středověké Evropy, dějiny byzantského politického myšlení a problematiku ekumenických koncilů.

Přednášel nejen uvnitř svého institutu, ale na mnoha místech USA a západní Evropy. Byl jmenován konzultorem Přípravného výboru druhého vatikánského koncilu a významným členem Americké historické společnosti – jeho aktivity šly tedy stále dvoukolejně, kněžsky i badatelsky, přičemž se oba póly ústrojně propojovaly. Na rozdíl od mnoha dalších českých exulantů vedl velmi klidný a ukázněný osobní život, určený pravidelnou modlitbou a prací. Tento způsob života mu byl umožněn prací v jeho domovském institutu: „Každý z akademiků má soukromou pracovnu s volným přístupem do knihovny, která je středem institutu. Tu obstarávají profesionální knihovníci a technici. Akademikům jsou zde k dispozici veškeré administrativní služby. Jedním z výjimečných prvků je zdejší oběd v přesné poledne, který učencům nabízí možnost podnětné diskuse a výměny názorů. Pro vybranou skupinu učenců je každoročně pořádáno třídní sympozium, zabývající se nějakým specifickým byzantologickým tématem. Jejich přednášky jsou následně publikovány v *Dumbarton Oaks Papers*, sponzorovaných institutem“ (Němec 2013: 93).

Jakkoli tedy zůstal Dvorník svým celoživotním nasazením na poli církevně-historických témat a patřil, zejména ve svém mládí, i k aktivistům cyrilometodějství a k nadšeným unionistům, jeho historické dílo dosáhlo výšin, nesrovnatelných s jinými katolickými badateli, kteří působili v exilu. Bohužel, výsledky jeho práce se dostávaly do českých zemí před rokem 1989 sporadicky – šlo zejména o menší práce biografického charakteru (dílka o svatém Václavu nebo o svatém Vojtěchu vydané Křesťanskou akademií v Římě). Jeho nejznámější práce vyšly v češtině až na přelomu milénia, což způsobilo, že jsou vnímaná přece jen spíše jako thesaurus pro historiky dějepisce, nikoli jako aktuální studie opřené o nejnovější výzkum. Zůstávají tu jako olbřímí balvany, svědectví slávy a originality českého katolického exilu.

## Poezie

Poněkud nezvyklým žánrem se vztahem k historii je jistě moderní poezie (nikoli klasická, v níž jsou historická témata naopak oblíbená!). Je to dáno zřejmě silnou tendencí k subjektivnosti a oslabením romantického prvku. Nemusí to však být pravidlem, jak to ukazují i příklady z tvorby katolických exilových autorů. Uvedme si tři příklady.

Jako první může být uveden germanista a filosof Rio Preisner (1925–2007), exulant po roce 1968, který psal celý život vedle vědeckých a esejistických forem i básně (Preisner 1997). Některé z nich obsahují historické motivy, odkazy

na osobnosti i události. Výstižně to charakterizuje další „katolický“ básník a Preisnerův přítel Ivan Slavík, neexulant, který s ním ale ještě na začátku sedmdesátých let spolupracoval na překladech z anglické poezie. Slavík v doslovu k sebraným Preisnerovým básním (Preisner 1997), ale také v recenzi na sbírku *Královská cesta*, napsal tato výstižná slova: „[...] objevují se narážky na různé dějinné postavy – antické: Vergilius, Naso, Catullus i novodobé: Mandelštam, Hölderlin, ale i Josef II., Jefferson atd., na epizody z jejich životů, jejich výroky, myšlenky, a je třeba uhadnout, v jakém smyslu, pozitivním či negativním, určité jméno figuruje a jak zapadá do celkové konstrukce skladby a do Preisnerovy vize. Do jeho vidění apokalypsy dějin od onoho nadčasového okamžiku, středu i svorníku jejich stavby, jímž je příchod Krista, až do dnešního stavu lidstva po destruuujícím skluzu, směrem k přítomnosti stále se zrychlujícímu, k okamžiku, který, jak říká T. S. Eliot ve svém Chvalozpěvu na světlo, tu dosud nikdy nebyl: že lidstvo opustilo Boha ne pro jiné Bohy, ale pro žádného Boha“ (Slavík 1997: 544). Tento citát je možno brát jako charakteristický i pro celou řadu básnických skladeb, především pro sbírku s názvem *Zasuto*, psanou v měsících a letech po opuštění vlasti, publikovanou však až v roce 1980 v Mnichově. Její podtitul nese dokonce název *Popisy z dějin* a celou kolekci básní je možné interpretovat jako autorovo básnické pozorování světových dějin od pravěkých civilizací přes středověk až po dnešní dobu. A jako v ostatních Preisnerových dílech, i zde se odráží jeho kritický vztah k moderní době, zejména evropskému vývoji v raném novověku a zejména po Francouzské revoluci:

*Popotopníci*

K závazkům pětileték náleží  
 nový člověk,  
 ten, co by rád laserem zpopelnil  
 tisíciletí na kahánku a loučích.  
 Vida, osvícenství vykroužené  
 v dospělý tvar, v hýžďatou urnu věků!  
 Devítiocasá kometa rozmyslu  
 zvěstuje zlepšovák pro vepřince.  
 Přehršle jsoucna se škvaří  
 pod čočkou pansofie.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> *Zasuto. Popisy z dějin*. XII. 1980 (Preisner 1997: 261). U básní ze sbírky *Zasuto* uvádíme názvy s tím, že jsou v textu graficky začleněny jakožto „glosy“ po stranách veršů.

Preisnerův soud nad modernou je neúprosný a zdá se, že není ani ambivalentní. Převládají apokalyptické tóny, motivy zmaru, rozkladu a ničení. Historie nejen že nepřestává být velice tragická – to je pro Preisnera hotová věc, daná prvotním hříchem lidí i hříchy osobními i „strukturálními“, jichž se dopouštějí jednotlivci i národy – ale přestává být dokonce lidská. Stává se kolbištěm zápasu, ve kterém nicota a zmar vítězí, a to tím více, o co se lidstvo pokouší o uskutečnění utopie, tedy ráje na zemi. V básních se objevují narážky na falešně chápaná lidská práva, která vedou k bezpráví, na ideu pokroku, na níž končí všechny lidské cesty, na ideu revoluce, vedoucí k násilí a anarchii:

*Práva*

Hle, Dantovo peklo z ocele a rtuti;  
od řijnů tam z krve pod gilotinou  
cedí protipříjichný extrakt.  
A slyšte podmínky synů světla:  
aby pustla země, aby stéнал incest.  
Avantgarda si rozpočítává ze sna  
černé noci – bílý sníh  
šedé noci – rusý sníh  
bílé noci – šlem  
Jitřenka shlíží se v otvoru  
na zmrzlém Amuru duše.  
Trhlému glóbu z roklí  
páchnou sloky:  
Znáš onu zem, kde voják Bonapartův  
tupou šavlí odřezává Španělu mužství,  
kde na nádvoří Versailles mnišky  
chlemstají krev z torza svých otců?  
Znáš onu zem, kde de Sade,  
pravnuke Laury Petrarcovny,  
Goyův smrtihlav a vítěz nad Bastillou,  
po kladce spouští bohyni lidu?<sup>8</sup>

Nejhůře je na tom současnost, dvacáté století, pro jedny esence svobody a lidských možností, pro Preisnera období pošlapání lidské důstojnosti prostřednictvím genocid a koncentračních táborů. Poezie je Preisnerovi dalším

---

<sup>8</sup> *Zasuto*. XXIX. (Preisner 1997: 290–291).

prostředkem, jak vyjádřit hrůzu totalitarismu, který se sice projevoval v dějinách vždy, v současné době (v nacionálním socialismu a zejména komunismu, vystavěném na popření „skutečné skutečnosti“ prostřednictvím hegelovské dialektiky) se pokusil o totální destrukci lidské společnosti. To, co se jinde snažil Preisner vyjádřit formou fragmentů nebo vědeckých analýz, nyní vyjadřuje básnickými obrazy:

*Doba*

Nastalo bezčasí genocid.  
 Teolog potratil vznikajícího boha  
 pomazán ve finské sauně  
 ve jménu otce pokroku, kurvy utopie  
 a ducha dialektiky amen.  
 Nový člověk pyšně si přeměřoval  
 délku kostrče.  
 Z lochu omega čpělo to galským kozlem.  
 Kloaka osvobození, *Semperaperta*,  
 rozchlipovala *Orbis pictus*.  
 Spravedlnost snila o vodách vod  
 a klnula duze.<sup>9</sup>

Podobně „ohnivě“ a nekompromisně se vyjadřoval básnický i Preisnerův generační druh a jeho přítel Ivan Diviš (1924–1999), který odešel do exilu v roce 1969. Na rozdíl od Preisnera, jenž žil v USA, bydlel Diviš v NSR a odešel do exilu později, což znamenalo, že byl vždy „mentálně“ blíže rodné vlasti. Byl ovšem nemocen a povaha této nemoci způsobovala časté psychické kolize a duševní trýzně. Diviš se vedle svých básní vyjadřoval též prostřednictvím vzpomínek a komentářů, které vyšly v neúplné podobě v exilu, posléze v celistvém kompletu v České republice (Diviš 1994).

Typickým pro jeho vztah k dějinám a speciálně k dějinám českým je vztek, básník je „vztekem vybuchující vulkán“: „Jednou ze zásadních poloh Divišovy exilové poezie bude spílání komunistickému režimu, likvidujícímu – stejně jako předtím režim nacistický – všechny hodnoty, zvláště pak hodnoty křesťanské kultury“ (Putna 2017: 391). Dalo by se ještě s M. C. Putnou říci, že básnickým vrcholem Divišova exilového díla je volná trilogie *Beránek na sněhu, Odchod*

<sup>9</sup> *Zasuto*. XXXII. (Preisner 1997: 299).

z *Čech a Moje oči musely vidět* a ve všech třech svazcích je přítomna jak česká, tak světová historie, ovšem velmi svérázně traktovaná. Jeho historické zájmy se dají pozorovat již v jeho studentských letech, podobně jako „neortodoxní“ vztah k nim. O tom vypovídá vzpomínka spolužáka Vítězslava Houšky: „Mnichovský podzim 1938. Hitler, Mussolini, Chamberlain, Daladier podepsali rozsudek nad naší republikou. Rozhlas to ráno ohlásil, my jsme pak ve třídě podléhali emocím. I šel jsem k černé tabuli a nakreslil jakési ironické podobizny těch čtyř nesympatických státníků, a spolužáci na ně pak v souladu s mým úmyslem házeli houbu, úločky křídly, ano, nezdvouřile na ně plivali. Ve třídě vznikl (jak by řekl Michail Zoščenko) čirý naturalismus. Tehdy mě Ivan Diviš, jak to říci slušně, tenkrát mě Ivan naštvál. Přistoupil totiž ke stupínku a napomenul vrhače: tihle čtyři za nic nemůžou, za všechno můžou tamhle ti dva – a ukázal na portréty obou našich prvních prezidentů – a na ně máte plivat! To se nám nelíbilo. Vzešla váda a tartas a padala nekulturní slova. Pokud jde o TGM a EB, Ivan už nikdy nezměnil úhel svého pohledu a v pozdější memoárové próze i poesii tituloval toho prvního prezidenta Nadrobitelem a druhého prezidentem Rozdrobitelem (anebo k popukání vtipně Ben Ešeda)“ (Houška 2001).

Málokterý český básník dokázal překročit jazykové a především etické bariéry – nikoli pouze používání „tabuizovaných“ „sprostých“ výrazů, ale drsný způsob, jakým popisuje historické události, nad nimiž se básník morálně pohoršuje a vzteká. Zdá se, že by se v tomto případě dalo uvažovat o jisté katolické kulturní linii, která se táhne od gurua mnoha českých katolíků Josefa Floriana až ke katolickému undergroundu reprezentovanému Ivanem Martinem Jirousem. Ivan Diviš se svou permanentní naštvaností a pobouřením by se do této linie dal bez potíží včlenit:

Čechy! Nikdy k nim nemělo dojít,  
a to od knížete Václava, který místo aby vládl,  
pěstoval vinnou révu pro mešní účely,  
což mě sere nejvíc. Po právu byl zavražděn  
vlastním bráchou, který chtěl vládnout.  
A právě tohoto modliče učinili obyvatelé té země  
svým patronem. Země Přemyslovců,  
svévolných grázlů, pro něž genocida  
znamenala zvrácení ožralého těla do lenošky  
a novou holbu. Holbu sem!  
Země genocidálního vraha Jana Žižky,

země jediného vladaře slušného, Jiříka z Poděbrad,  
na něhož ovšem nikdo nedbal.  
Země Panské jednoty a Sirotků,  
těch předvoditelů Čechů dnešních,  
země pyskatých Habsburků,  
země nekonečných kolaborací a sledů podesranosti,  
země Ády Fýry knírka knírka knírečka  
a kolaborace Čechů s jeho pochopy,  
země Trafouše a písniček  
*Koupím ti korkáče, píčo –*  
Země Ben Ešedy a jeho jezevčíkovitého odjezdu do Moskvy,  
toho vola, který tuto zemi  
chtěl míti *mostem* mezi Západem a Východem,  
leda hovno, lávkou přes Botič,  
země Saši Tupčeka a Černíka kominíka,  
země opakovaného zrádce národa,  
generála Ludvíka Svobody,  
je u Boha, za co toho generála dostal,  
když vynikal jen luštěním křížovek,  
a špice této země –  
Nepředstavitelná kolaborace Čecháčků  
s normalizací, uvozené článkem Rudého práva  
*Slovo do vlastních řad,*  
kryptobolševické prase Jan Werich  
podepisuje v aule Národního divadla Antichartu.  
(Diviš 1998)

V této pesimistické básni se setkáme s esencí Divišova „demytologizujícího“ poměru k českým dějinám, ale značně rozporuplného. Záchvaty vroucího katolictví se střídají s hněvivými básnickými útoky proti Bohu. Není proto ani divné, že básník kritizuje nejpřednějšího českého světce svatého Václava (sic!), ale bere v ochranu Jiříka z Poděbrad, který nemá v katolickém pantheonu žádné významnější postavení. A jen toho, kdo nezná osobní výpady z florianovské a demlovské dílny, výpady „ad personam“, může překvapit tvrdé odsouzení Dubčeka a Wericha. Z Divišova básnického pera přímo tryská snaha rozbít všechno „čecháčkovství“, všechno pokrytecké, zbabělé, polovičaté, přičemž se básník ocitá na samé hraně svým možností – i v tom smyslu, že se jeho hněv v jisté chvíli „prozření“ vrací i k sobě, k ustrnutí nad vši krutostí a nespravedlností světa:

Moje oči  
pamatují, jak nad východními Čechami  
prostřed července  
vznáší se podškubaný anděl a jak jeho slzy  
padají na zem co roznětky,  
takže se naproti samovznítilo obilní družstvo  
a pytle mouky vyletovaly propálenou střechem  
A už tehdy se mně mihlo:  
tohle je země, která s oblibou ničí svou úrodu,  
země, která zabila Bedřicha Smetanu,  
která přibila na zeď Karla Sabinu,  
uštvala do prostěradel Boženu Němcovou,  
zavraždila kardinála Trochtu, vehnala do ohně Palacha,  
tohle je zem, která ničí své nejlepší lidi  
Moje tehdy pečené holoubě pod srdcem se zachvělo  
a má bytůstka se optala: co bude?<sup>10</sup>  
(Diviš 2001: 40–41)

Jako třetího autora s hlubokým vztahem ke katolické symbolice a biblickým motivům je možno uvést Karla Kryla (1944–1994), předčasně zesnulého básníka, textaře a písničkáře, který se stal „emblematickou“ postavou české folkové hudby na sklonku let šedesátých a také za normalizace, což je paradox. Autor byl sice v (německém) exilu, ale některé jeho písně, složené a nazpívané v letech 1968–69, zvláště na vynikajícím albu s názvem *Bratříčku, zavírej vrátka* (1968), v Československu zlidověly a sám autor byl po návratu do Čech v roce 1989 překvapen, jak mladší generace zná nápěvy a texty jeho písní. Tímto paradoxem se nevyčerpá rozporuplnost tohoto pozoruhodného autora. Zdeněk R. Nešpor ve své analýze mluví o ornamentální „krylovské barokní poetice“, ale současně o ryze „biblické tradici“ (Nešpor 2006: 187). Na další ambivalenci můžeme narazit, když se podíváme na jeho exilovou písňovou tvorbu s historickou tematikou. Co se týče textů, jsou velmi blízko divišovské zlosti a kritice současných poměrů tím, že aktualizují současnou českou malost a politickou i mentální bezvýchodnost v konfrontaci s údajnou statečností a velikostí některých historických postav a událostí (*Bílá Hora, Marat ve vaně*). Historie se stává Krylovi

<sup>10</sup> Psáno v Mnichově 1987–89.



plátnem, na němž autor vidí řadu paralel s přítomností, paralel provedených mistrnou formou, myšlenkově přece jen dosti přímočaře. Jeho geniální básnický talent, podobný talentu Vítězslava Nezvala, přetavil však do přijatelné podoby i ideové věci, psané do jisté míry „à la thèse“:

Písnička dozněla bytem je šatlava  
před vraty kostela uvidíš Václava  
drží se klepadla hrobař si ruce mne  
odhodte zrcadla není to dojemné  
odhodte zrcadla není to dojemné  
není to dojemné?<sup>11</sup>

Kryl psal v exilu písně, které se tematicky vracely do doby druhé světové války (*Dachau blues*), k ruským kulturním tradicím (*Z ohlasů písní ruských*), dokonce k variacím na darwinovskou nauku:

Od opice k člověku už je jenom krůček  
najednou jsme v pravěku homo peče bůček  
homo se nám rozmnoží základ pro starověk  
potom sáhne po noži a je z něho člověk ach jo.<sup>12</sup>

Setrvalým zájmem Krylovým je však vlastní zkušenost „osmašedesátníka“ a vrchol jeho historického a uměleckého zájmu je drama Jana Palacha, studenta, jenž se upálil na protest proti důsledkům okupace Československa vojsky varšavského paktu. I v exilové tvorbě se objevují jak „palachovské“ písně, tak různé odkazy na historickou událost, která Kryla bezpochyby existenciálně zasáhla – což se nemohlo neprojevit na úrovni skladeb:

Milion slepých očí na erbu hlava hadí  
jež hledí do měsíce bezhlesnou píseň vyje  
nad městem rytíř kočí slepého koně hladí  
a dole hoří svíce z Dantovy komedie.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Karel Kryl: *Marat ve vaně* (Kryl 2010: 89).

<sup>12</sup> Karel Kryl: *Darwin?* (Kryl 2010: 153).

<sup>13</sup> Karel Kryl: *Dědicům Palachovým*. (Kryl 2010: 108).

Vybrali jsme tři „katolické“ autory, kteří mají mnoho společného, i když nikoli ve vztahu ke katolické nauce a církvi. Z uvedené trojice jen Preisner může být charakterizován jako „ortodoxní“ a konzervativní katolík, i když v jeho případě se jedná o konvertitu z mládí. Diviš i Kryl jsou rozpolcení i ve svém vyznání a neustále s ním zápasí (o Divišovi je například známo, že do církve vstupoval a po čase z ní opět vystupoval<sup>14</sup>). Shodné rysy jsou však viditelné na jejich díle, především v textech s historickou tematikou. Hyperkritický postoj k určitým rysům českých dějin je ale ve všech třech případech spíše způsobem, jak vystihnout přítomnost, která je jakousi výslednicí všech hrůz a hříchů minulosti. Přítomnost má drásající povahu i podobu, je tak úděsná, že se dá sotva vydržet. Moralizující tón je u všech tří básníků stále přítomen, je ovšem zajímavé, že ani v jednom případě není na újmu básnické invenci a obrazotvornosti.

## Fragmenty

Zcela zvláštním žánrem, který bychom rádi představili jako poslední, jsou fragmenty Rio Preisnera (1925–2007). Exulant Rio Preisner byl autorem originálního třídílného příspěvku ke kritice totalitarismu (*Kritika totalitarismu, Česká existence, Až na konec Česka*).<sup>15</sup> Díky své znalosti německé kultury, především filosofie a literatury 18. – 20. století, byl schopen brilantní analýzy německé filosofie, především hegelianismu a marxismu, a jejího vlivu na české myšlení. Totalitarismus Preisner promyslel nejen v rámci dějin filosofie, ale i s ohledem na české moderní dějiny ve středoevropském kontextu a na základě analýzy proměn české národní existence v éře habsburské, republikánské a komunistické. Může být bez problému zařazen do zástupu velkých politických filosofů moderní éry, jakými byli Karl Popper, Michal Polanyi, Hannah Arendtová, Ludwig von Mises, Fridrich August Hayek a především Eric Voegelin.<sup>16</sup> I on se věnuje potřebě hledat odpovědi na klíčové otázky směřování tzv. Západu v 19. a 20. století, respektive jeho selhání v novodobých totalitních diktaturách, potřebě nově si položit otázky o povaze novodobé kultury. Jeho mimořádný

---

<sup>14</sup> Mnohé doklady o této skutečnosti lze nalézt například v uvedené knize *Teorie spolehlivosti*, případně v korespondenci: Diviš, Ivan: *Návrat do Čech. Dopisy z let 1990–1999*. Torst, Praha 2011.

<sup>15</sup> Trojdílná trilogie vycházela zvláštním způsobem. První díl (*Kritika totalitarismu*) vyšel poprvé v roce 1973 v Římě péčí Křesťanské akademie, všechny tři díly pak v osmdesátých letech péčí nakladatelství Rozmluvy Alexandra Tomského. Druhý díl (*Česká existence*) vyšel ještě v roce 1992 v Praze. Ostatní dva díly již pro nezájem čtenářů po roce 1989 v Preisnerově vlasti nevyšly.

<sup>16</sup> Srov. Rio Preisner: *Exercitia Voegelianiana* (Preisner 2004: 892–905).

přínos je ovšem málo známý, protože většina jeho příspěvků k tomuto tématu je psána pouze v češtině (na rozdíl od některých německy psaných textů, které jsou známy v germanistických, povýtce odborných kruzích).

Preisner rovněž přispěl neopominutelným způsobem do diskuze o postavení české kultury v evropském kontextu. Polemikou s Václavem Černým o smyslu kultury (*Kultura bez konce*)<sup>17</sup> vytvořil konzervativní pendant k liberálním a socialistickým koncepcím padesátých až osmdesátých let, symbolizovaným jmény Milan Kundera, Václav Havel, Jan Patočka a Václav Černý (Černý – Preisner 1991). Své úvahy zaměřil na obecnější evropská témata, na význam kontinuity antických a křesťanských hodnot, na podmínky tvůrčích kulturních činů. Reakce na Václava Černého představuje jeden z pozdních vrcholů diskuze o českých dějinách a jejich významu, známé jako spor o smysl českých dějin. Ten, jak víme z publikace Havelky, pokračoval po roce 1945 hluboko do 20. století, především v disidentských a exilových kruzích (Havelka 2006).

Ria Preisnera lze začlenit do skupiny českých katolických intelektuálů s výrazně konzervativní orientací, označovaných literárním komparatistou Martinem Putnou jako „křesťanští apokalyptikové“ (Putna 2007). České katolické myšlení ve dvacátém století má ovšem mnoho linií, přičemž Preisner neopustil základní římskokatolická východiska a neskončil na hranici myšlenkového ghetta, jako se to stalo v exilu historikovi Bohdanu Chudobovi.<sup>18</sup> Jeho kulturní význam a přesah je možné doložit nejen jeho třísvazkovou trilogií a germanistickou vědeckou produkcí, ale i překlady a bohatou korespondencí, například s básníkem Ivanem Divišem a dalšími exilovými autory i lidmi, kteří zůstali v tehdejší Československu. Po roce 1968 se stal významným reprezentantem českého exilu v USA. Je inspirativní sledovat jeho vztah k domovu i zahraničním exilovým aktivitám, především k různým nakladatelským domům (68 Publishers Josefa Škvoreckého, Rozmluvy Alexandra Tomského, Křesťanská akademie Karla Vrány a Karla Skalického). Jeho profesní angažmá v Pensylvánii po roce 1968 bylo navíc korunováno dílem *Americana* (Preisner 1992), do značné míry dílem historickým, jež zaslouží srovnání s díly evropských myslitelů 19. a 20. století, kteří se pokoušeli přiblížit instituce, kulturu a mentalitu USA evropským elitám.

Nebyl jen významným filosofem, germanistou a básníkem. Jeho kritika totalitarismu si zaslouží pozornost i svým stylem, neboť je napsána formou

---

<sup>17</sup> Preisnerův text je z roku 1981, kdy vyšel v nakladatelství Arkýř v Mnichově.

<sup>18</sup> Srov. Chudoba 2009. Na okraj poznamenejme, že Preisner v exilu kritizoval Bohdana Chudobu především za jeho antisemitismus.

poznámek a komentářů, některé jeho další práce formou dialogů (*O životě a smrti konzervatismu*).<sup>19</sup> V této souvislosti je významný vztah mezi autorem-myslitelem a autorem-básníkem, neboť i jeho poezie představuje v mnoha ohledech intelektuální výkon, který rozšiřuje antitotalitní kritiku. Jakkoli byl ve svém myšlení konzervativní, jeho texty jsou svědectvím o neustálém hledání stylu, který by podpořil myšlenkovou stavbu jeho díla. To je nejlépe pozorovatelné u zmíněných poznámek a komentářů, které Preisner nazýval „fragmenty“. Sám to vyjádřil následujícím způsobem: „Pojetí fragmentu je složité. Již romantici měli své pojetí fragmentu, fragment je pro ně jedinou možnou formou, protože celek, absolutno, nelze obsáhnout, ale fragmentárnost zároveň dává aspoň možnost absolutno naznačit. Já ovšem nesleduji romantický koncept fragmentu. Můj fragment si je vědom absolutna, ale ne ve smyslu totalitarismu, ale ani ne ve smyslu romantického absolutna, hegelíanského – absolutní Duch nebo něco takového, nýbrž v křesťanském smyslu transcendentálna. Vše, co děláme, nelze obsáhnout, je fragmentární, ale to je jediná cesta, která je možná“ (Preisner 2008: 45). Vedle formy fragmentu, která se ukázala jako pro autora vhodnou, Preisner rozvíjel ještě formu tzv. dialogu, kdy o řadě historických, filosofických a teologických témat nechává diskutovat tři přátele, z nichž jeden má typický „preisnerovský“ pohled na věc.

Antitotalitární fragmenty jsou z velké části filosoficko-historické, autor v nich prozkoumal jak ideové podloží moderny, tak konkrétní projevy negativních tendencí 19. a 20. století, přičemž se věnuje primárně českým dějinám. Typický je úryvek z knihy *Až na konec Česka*, a to svým kritickým, až skeptickým postojem autorovým spojeným s tragickým patosem: „Totalitární konkretizace, totální zničení skutečnosti národa a jeho státu, je ovšem – jak stanovil Marx – projevem dějinné ‚nutnosti‘. Bolševici si tohle vryli do paměti a od roku 1917 všechna destrukce skutečnosti probíhá podle zcela mechanického, vždy znova se opakujícího schématu. Československá republika byla nivelizována přesně stejným způsobem jako baltské republiky, jako Ukrajina, jako Polsko, Maďarsko, Rumunsko atd. Podle téhož schématu bude nivelizována i zbývající Evropa. Právě onen železný stereotyp, jehož by nikdy nebylo možno použít při vytváření hodnot, který se však samočinně vynoří při jejich ničení, právě ten působí uhrančivě na společnost svobodných lidí. Toť jediný zákon, který marxismus v praxi vpravdě objevil, zákon nezbytného schematismu zla“ (Preisner 1987: 153).

---

<sup>19</sup> Viz Preisner 1999. Dialogy jsou Preisnerovým dalším pokusem (po „fragmentech“) vyjádřit skutečnosti, o nichž se podle jeho názoru nedalo psát standardním způsobem.

Krátký citát, ale výstižný. Preisner se nezajímal o tzv. pozitivistické pojetí historie, ba naopak, kritizoval jej – v jeho očích neobstál například ani Josef Pekař, guru většiny katolíků 20. století. Promýšlel spíše trendy, tendence, které se týkaly myšlenkových struktur a mentalit. Jeho fragmenty jsou mimo jiné střípky evropských a českých dějin idejí, přičemž Preisner přichází s vlastní, apokalyptickou koncepcí dějin. Přes tento základní princip lze v *Kritice totalitarismu* nalézt mnoho konkrétních postřehů, které jsou cenné i pro historika, který se brání přílišnému důrazu na teoretické koncepce. Je to proto, že české (československé) dějiny jsou Preisnerovi také místem utrpení mnoha konkrétních osobností, semletých pod „koly dějin“. Jeho důraz na křesťanskou antropologii a lidskou důstojnost mu umožňuje vycházet ze základu, který „uzemňuje“ a vždy připomíná konkrétní lidské osudy – netkví tedy v nějakém vzduchoprázdnu. A je zajímavé, že nepřipomíná pouze „křesťanské“ mučedníky, ale jeho optika je univerzální: „Skutečný tragický hrdina, jehož smrt zástupně odhalovala mravní a existenciální ledví dějinné skutečnosti celého národa, Jan Palach, se rozhodně nemůže vejít do schématu, na které si v Čechách zvykli jako na drogu. Jan Palach chtěl svou smrtí prorazit neviditelnou stěnu ahistorických a utopických ideologismů. [...] Smrt měla vyvrátit uhranutí znicotňujícího konkrétní mocí a silou svého realisima...“ (Preisner 1987: 165).

Ve fragmentech defilují před čtenářovými očima vlastně celé české dějiny, zejména jejich tragické okamžiky. Mállokterý český myslitel byl vlastně k Čechům a jejich příběhům tak nemilosrdný jako Preisner. Jeho odkrývání českého „gnostického blouznilství“, pokrytectví, příchylnosti ke „znicotnění reality“ osciluje mezi křesťanským vědomím bídy a nedokonalosti světa a upozorňováním na paradoxy národního bytí (či spíše přežívání). Preisnerovi jsou české dějiny po roce 1945 už jen dějinami „Česka“, což je výraz pro znehodnocení, ztrátu suverenity i reálné možnosti skutečné politiky.

## Závěr

Uvedený přehled není zajisté úplný. Vybrali jsme pouze poměrně známé příklady děl, které reprezentovaly a dodnes reprezentují český katolicismus v exilu. Otázkou je, zda je možné uvedené příklady nějak zobecnit, tedy vystihnout typické tendence, které se objevovaly v tvorbě katolických exilových spisovatelů.

Na první pohled – viděno ve zvoleném zorném úhlu rozmanitých „žánrů“ – překvapuje jejich šíře a pestrost. Jsou zastoupeny texty odborné i populární naučné, badatelsky přínosné a originální i stereotypní, přísně vědecké i literární

– přičemž spojujícím svorníkem se u nich jeví výsostný zájem o historii, především historii českou. To je dáno v první řadě exilovou situací, která, jak jsme již uvedli, vyvolává a tematizuje historické vzpomínky a zamyšlení nad „národním údělem“: i proto není divu, že celou řadu příspěvků českého exilu je možné zařadit do nejmladší vrstvy „sporu o smysl českých dějin“. Exilová situace ale není jediným důležitým kontextem. Neméně významnou se zdá být tendence zájmu o dějiny, kterou bychom mohli s nadhledem nazvat „katolickou historickou obsesí“, viditelnou již v raně moderní době, a kterou rozvinula katolická subkultura 19. století. Tato „obsese“ vychází z formace duchovenstva i laických aktivit, antiklerikálních bojů na přelomu 19. a 20. století a v neposlední řadě z vnitřního nasměrování katolicismu na „paměť“ a „vzpomínku“.

Jisté určující rysy (mohli bychom použít výraz linie), přítomné v českém katolickém exilu, bychom mohli charakterizovat následujícím způsobem:

*Tradiční linie:* ta je přítomna zejména v tradičních formách historického spisování, například životopisech světců; ani druhý vatikánský koncil se svými důrazy nepřekonal jisté stereotypy, které mají svou dlouhou tradici, a tudíž životnost. Pro tuto tradiční linii je typická svědomitost autorů, ale též popularnost podání projevující se ve stylu i v přizpůsobení se širokému čtenářskému vkusu (Koláček).

*Konfliktní linie:* vychází z „florianovské a demlovské dílny“, i když se na ni někdy neodvolává (Preisner, Chudoba). Obsahuje protimoderní a protimodernistické akcenty, je kritická i k dějinám katolicismu a jeho historických forem, často až „ohnivě kritická“ k různým dějinným událostem a vývoji (liberalismus, první republika, česká demokratická politika, komunistické období).

*Koncilně-reformní linie:* vychází z recepce druhého vatikánského koncilu (1962–1965), kterou mohli exiloví katolíci provést dříve než katolíci za železnou oponou doma – týká se to tedy především první a po roce 1968 druhé exilové vlny. Obsahuje nové, ekumenické podněty v chápání národních tradic (Skalický), i když stále setrvává v potřebě rozvíjet specificky křesťanský přínos v chápání dějin a dějinnosti.

*Kulturní linie:* ta prochází samozřejmě všemi předcházejícími, ale vydává některé specifické plody (Diviš, Kryl). Je výsledkem umělecké aktivizace, která proběhla v českém katolickém prostředí ve dvacátých až čtyřicátých letech 20. století a je pro ni rovněž typické, že do svých osnov začleňuje často též témata historická. Tuto kulturní linii bychom též mohli nazvat „žalnicovou“, protože obsahuje takřka starozákonní prvky (modlitby, nářky, vzývání, ba kletby).

Uvedené linie se překrývají a prolínají. Navíc je zde přítomen (dis-)kontinuitní problém vzhledem k akceptaci či odmítnutí koncilních změn s jeho opatrným, nicméně vstřícným stanoviskem k moderní době a k ekumenickému hnutí, popřípadě nekřesťanským náboženstvím. K charakteristickým rysům domácí i exilové produkce náleží rozpory a paradoxy, které patří ke každé změně s obdobným dosahem. K typickým jevům exilového katolického milieu patří například skutečnost, že se koncil pozitivně odrazil v díle myslitelů a spisovatelů, kteří mohli sněm zakusit takříkajíc „na vlastní kůži“ – například Karel Vrána a Karel Skalický. Rozmanitější byla již situace „za horami“ (v rámci tradiční klasifikace bychom za ultramontány mohli považovat například Chudobu a Preisnera).

V souvislosti s reflexemi českého katolického exilu o dějinách je také nutné pokusit se o formulování odpovědi na důležitou otázku, zda jednotliví autoři, teologové, spisovatelé či básníci, které jsme výše postupně uvedli, vlastně historii přijímají jako dějinný příběh mající smysl, dějiny směřující k nějakému cíli nebo alespoň jako dějiny, z nichž lze čerpat poučení vzhledem k přítomnosti a budoucnosti, která je otevřená (Hartog 2016: 203). Budou mít dějiny a zvláště ty české nějaké pokračování? Nebo skončily s listopadem 1989, s porážkou totalitního komunismu a nyní tápou v dějinném bezčasí a v nikdy nekončícím koloběhu povrchních připomínek všemožných výročí (Erl 2008), z nichž se pod tlakem touhy po zábavě stávají spíše atrakce zastírající pravou hodnotu minulých událostí (Horák 2016: 207), tonou v záplavě neschopnosti jedince i komunity nalézat cíl dějin, který by dával smysl každodennímu životu, vztahům a práci příslušníků národního či případně lidského společenství?

Na všechny vyslovené otázky nemůže dát četba děl českého katolického exilu jednoznačnou odpověď. Je to dáno i tím, že některé z nich se vynořují nově a je proto třeba je nově promýšlet. Na druhou stranu nemusí být ke škodě vzít si k tomuto promýšlení výše uvedené texty jako průvodce, o nichž se dá říct, že jejich autoři ve své většině ve smysl dějin věřili a reálně ho prožívali. Jistě. Do značné míry byl dán jejich ideovým a náboženským zázemím. Křesťanská tradice skrze osobu Ježíše Krista a nabídkou vztahu člověka k věčnému Bohu dává smysl dějinám i tehdy, kdy jej skrze bolest a zážitek temnoty dějin není možné prožívat. Tento přístup však nemusí být samozřejmý. Viděli jsme, že v některých okamžicích se jakoby zdá, že dějiny svůj smysl mít mohly, ale ztratily ho. Představa budoucnosti se může rozpadnout v apokalypsu (Preisner, Diviš). Jedná se o závažné varování, jež ovšem do jisté míry takříkajíc vyvažují jiné texty českých katolických exulantů, které sice temné stránky dějin nepopírají, ale zato

z nich hovoří silné přesvědčení o smyslu dějin prolnutých nadějným příběhem o spáse člověka, na němž se každý (národ i jedinec) může tvořivě a svobodně podílet, ať už svou prací (odkaz Skalického, Vrány, Boublíka, Dvorníka a dalších), či zápasem o vlastní duchovní zdokonalení (poselství Tomáše Špidlíka).

V tomto textu jsme se pokusili zaměřit především na významná díla českých exilových autorů a pokusili jsme se vystihnout jejich přínos s pomocí „žánrových“ kritérií. Je jisté, že mnoho důležitých akcentů zůstalo v tomto úhlu pohledu opominuto: za prvé autorská i žánrová paleta je mnohem širší: bylo by například možno uvést další spisovatele a jejich díla, která sice nejsou explicitně či dogmaticky katolická, přesto však s katolickým pohledem na dějiny korespondují. Za druhé by měla přijít otázka mnohem širšího výzkumu, který by ukázal zejména spory, kontroverze a diskuze o národních i světových dějinách, jimiž katolický exil oplýval. A za třetí by ke slovu mohly přijít historické i literárněvědné metody, které zkoumají i výklady a dopad vědeckých a literárních děl na širší čtenářský okruh. To vše si autoři tohoto textu nechali na příště.

**Jiří Hanuš** vystudoval český jazyk a historii, od roku 1999 působí jako pedagog (dnes profesor) v Historickém ústavu Filozofické fakulty MU v Brně. Zabývá se evropskými kulturními a církevními dějinami 19. a 20. století a dějinami dějepiscectví. Jeho knihy jsou věnovány problémům české skryté církve, sekularizaci, konceptu lidských práv a historii institucí. Je pravidelným přispěvatelem brněnského časopisu *Kontexty*.  
Kontakt: jirh1963gmail.com

**Petr Husák** vystudoval historii na Masarykově univerzitě v Brně, kde od roku 2012 působí jako doktorand Historického ústavu Filozofické fakulty. Zabýval se mimo jiné osobností katolického kněze Dominika Pecky. V současné době se věnuje tématu proměn kněžské identity v prostředí českého katolicismu v první polovině 20. století.  
Kontakt: husak@phil.muni.cz



## Literatura a prameny

- Altrichter, Michal. 2007. *Příručka spirituální teologie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma.
- Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek. 2015. *Český antiklerikalismus*. Praha: Argo.
- Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří – Hradílek, Pavel – Rechlík, Karel. 2012. *Letnice 20. století. Druhý vatikánský koncil a české země*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Boublík, Vladimír. 1967. *Boží lid*. Řím: Křesťanská akademie.
- Boublík, Vladimír. 1970. *Setkání s Ježíšem*. Řím: Křesťanská akademie.
- Boublík, Vladimír. 2010. *Duchovní deník*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma.
- Černý, Václav – Preisner, Rio. 1991. *O povaze naší kultury – Kultura bez konce*. Brno: Atlantis.
- Diviš, Ivan. 1994. *Teorie spolehlivosti*. Praha: Torst.
- Diviš, Ivan. 1998. *Česi pod Huascaránem*. Dostupné z <<https://www.petr-fabian.cz/antologie/autori/divis.htm>> [cit. 2018-08-07].
- Diviš, Ivan. 2001. *Moje oči musely vidět*. Praha: Torst.
- Diviš, Ivan. 2011. *Návrat do Čech. Dopisy z let 1990–1999*. Praha: Torst.
- Dvorník, František. 1999. *Zrod střední a východní Evropy. Mezi Byzancí a Římem*. Praha: Prostor.
- Dvorník, František. 2008. *Fotiovo schisma. Historie a legenda*. Olomouc: Centro Aletti-Refugium Velehrad-Roma.
- Erl, Astrid. 2008. *Literature, Film, and the Mediality of Cultural Memory*. Pp. 389–398 in Astrid Erl – Ansgar Nünning (eds.): *Media and Cultural Memory / Medien und kulturelle Erinnerung*. Berlin – New York: Walter de Gruyter. Dostupné z [http://michaeljgoodnight.com/\\_Memes%20Books/Netzach-Hod/Media-and-Cultural-Memory.pdf](http://michaeljgoodnight.com/_Memes%20Books/Netzach-Hod/Media-and-Cultural-Memory.pdf) [cit. 2014-10-28].
- Hanuš, Jiří. 2014. „Bohdan Chudoba: the Tragic Story of a Talented Man? *Prague Economic and Social History Papers* 10, 2014, 19/1: 77–86.
- Hartog, François. 2016. *Věřit v dějiny*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Havelka, Miloš. 1995. *Spor o smysl českých dějin I*. Praha: Torst.
- Havelka, Miloš. 2006. *Spor o smysl českých dějin II*. Praha: Torst.
- Horák, Petr. 2016: K českému překladu knihy. Pp. 205–208 in François Hartog: *Věřit v dějiny*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Houška, Vítězslav. 2001. „Vzpomínky na Ivana Diviše.“ *Proglas* 12, 2001, 4. Dostupné z <<https://old.cdk.cz/rp/clanky/23/vzpominky-na-ivana-divise/>>. [cit. 2018-10-06].
- Hroch, Miroslav. 1999. *V národním zájmu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hroch, Miroslav. 2009. *Národy nejsou dílem náhody*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Chudoba, Bohdan. 1946. *Jindy a nyní. Dějiny českého národa*. Praha: Vyšehrad.
- Chudoba, Bohdan. 2009. *Vím, komu jsem uvěřil a jiné eseje*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).

- Chudoba, Bohdan. 2018. *Člověk nad dějinami*. Praha: Torst.
- Kolářek Josef. 1986. *Je se mnou*. Řím: Křesťanská akademie.
- Kolářek, Josef. 1983. *Na březích Visly*. Řím: Křesťanská akademie.
- Kryl, Karel. 2010. *KK – komplet*. Cheb: G + W.
- Machková, Zora. 2015. *Český exil, emigrace a krajané*. Praha: Národní archiv.
- Němec, Ludvík. 2013. *František Dvorník – mistr historické syntézy*. Olomouc: Centro Aletti-Refugium Velehrad-Roma.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006. *Děkuji za bolest. Náboženské prvky v české folkové hudbě 60.–80. let*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Polc, Jaroslav – Ryneš, Václav. 1972. *Svatý Jan Nepomucký I.–II*. Řím: Křesťanská akademie.
- Preisner, Rio. 1987. *Až na konec Česka*. Londýn: Rozmluvy.
- Preisner, Rio. 1992. *Americana. Zpráva o velmoci I.–II*. Brno: Atlantis.
- Preisner, Rio. 1997. *Básně*. Praha: Torst.
- Preisner, Rio. 1999. *O životě a smrti konzervatismu. Trialog*. Olomouc: Votobia.
- Preisner, Rio. 2004. *Když myslím na Evropu II*. Praha: Torst.
- Preisner, Rio. 2008. „Můj fragment si je vědom absolutna. Červen 1992.“ P. 45 in Petr Kotyč: *Deset tisíc změn se znovu mění. Dno všeho vrchol prázdnoty. Rozhovory a promluvy českých literátů z let 1990–1995*. Praha: Cherm.
- Putna, Martin C. 2005. „‘Summy‘ a polemiky v rukopisném díla Bohdana Chudoby.“ *Souvislosti* 14, 2005, 3. Dostupné z <<http://souvislosti.cz/OLD/index.php>> [cit. 2018-10-06].
- Putna, Martin C. 2007. „Apokalyptismus v myšlení českého katolického exilu. Schwarzenberg – Chudoba – Preisner – Neuwirth.“ *Soudobé dějiny* 14, 2007, 2–3: 379–398.
- Putna, Martin C. 2017. *Česká katolická literatura v kontextech 1945–1989*. Praha: Torst.
- Skalický, Karel. 1968. *Radost a naděje*. Řím: Křesťanská akademie.
- Skalický, Karel. 1996. *Za nadějí a smysl*. Praha: Zvon.
- Slavík, Ivan. 1997. „Přibližování k básníku Preisnerovi.“ P. 544 in Rio Preisner: *Básně*. Praha: Torst.
- Špidlík, Tomáš. 1968. *Po tvých stezkách*. Řím: Křesťanská akademie.
- Špidlík, Tomáš. 1972a. *Prameny světla. Příručka křesťanské dokonalosti*. Řím: Křesťanská akademie.
- Špidlík, Tomáš. 1972b. „Úvodem.“ Pp. 7–10 in Jaroslav Polc – Václav Ryneš: *Svatý Jan Nepomucký I*. Řím: Křesťanská akademie.
- Špidlík, Tomáš. 1983. *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*. Řím: Křesťanská akademie.
- Špidlík, Tomáš. 1996. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*. Velehrad – Řím: Křesťanská akademie / Refugium.
- Vavřínek, Vladimír. 2016. *František Dvorník*. Praha: Slovanský ústav AV ČR.
- Vrána, Karel. 1977. „Evangelium a církev v proměnách dějin.“ *Studie* 20, 1977, 4–5: 258–280.
- Vrána, Karel. 1983. „Doslov.“ Pp. 337–339 in Josef Kolářek: *Na březích Visly*. Řím: Křesťanská akademie.
- Zach, Aleš. 1995. *Kniha a český exil 1949–1990*. Praha: Torst.

# ZDVOŘILÝ ŘEČOVÝ HABITUS JAKO SOCIOKULTURNÍ REGULATIV VZTAHOVÉ SÍTĚ IV. SOCIÁLNÍ ZOOM, JEHO PŘEDPOKLADY A EVOLUCE

*Miroslav Slowik*

Fakulta humanitních studií UK Praha

## The Polite Speech Habitus as a Socio-Cultural Regulator of the Network of Relationships IV. Social Zoom, Its Conditions and Evolution

*Abstract: This article deals with the face-to-face relation as the necessary and sole axiomatic definition of the human world. The human world, primarily perceived through the perspective of evaluating the world through the relation to the Other, is a cultural and biological construct. The face carries a specific world view that is necessarily formed through its relation to other faces. The human face is a prerequisite for the origin of language, which is exuded by the face, thus being both a product of the animal world as well as strategic human behaviour encoded in the language. Modern man and their behaviour is the result of the evolution of social zoom, a process that determined present-day civilisation solely on the basis of the evolution of a balancing mechanism, i.e. altruistic language behaviour.*

Keywords: *face; altruism; speech; image of the world; behaviour; social zoom*

V předchozích dílech seriálu o řečové zdvořilosti jsme se zabývali ustavením lingvisticky-antropologické definice tohoto pojmu, usouvstažnili jsme jej s jinými disciplínami, čímž jsme odkryli mezioborové hledisko; dále jsme se zamysleli nad teorií bezpečnosti, které je zdvořilost výsledkem i nástrojem udržení, a nakonec jsme se pozastavili nad řečovým pořádkem české a španělské řečové hry. V tomto článku se budeme podrobně zabývat způsobem

interakčního kontaktu, který je uskutečňován postavením dvou hráčských entit, mezi nimiž probíhá směna řečového rituálu. Pokusíme se proniknout do sociální psychiatrie, která ustavuje vztah mezi komunikujícími jednotkami jako hodnotící proces, v němž se proti sobě postaví dvě tváře. Dále se pokusíme definovat sociální zoom jako způsob dynamiky vzdálenosti mezi tvářemi tak, jak probíhá v dnešním civilizovaném světě. Pokusíme se také shrnout základní vývojově-etologické předpoklady pro ustavení sociálního zoomu na podélném řezu od archaického člověka po dnešek.

Problematiku postavení dvou tváří proti sobě ovšem musíme obohatit o hlubší vhled do původu tohoto sociobiologického stavu, který zůstává nastaven v nezměněné podobě od okamžiku (či lépe řečeno od přechodové prehistorické etapy), kdy člověk přestal být plastickým živočišným druhem. K problematice opět přistupujeme z multidisciplinární perspektivy. Na tomto místě znovu opakujeme již řečené: nechceme se zabývat jazykem, který ponecháváme lingvistům (i když jeho význam zde nemůžeme opomenout), a ani nikterak ubírat lingvistice její důležitost v humanitních vědách), nýbrž chceme podat zprávu o člověku, který je tímto jazykem vybaven jako svým zdrojovým kódem. Totiž prostřednictvím jazyka (a jedině jeho) může svět nahlížet. Zdvořilost jako téma pro společenskovědní bádání byla dlouhou dobu uzavřena v mantinelech pragmalingvistiky, která ji definovala z úhlu spíše lingvistického, vycházejícího z popisu jazyka jako systému stojícího mimo lidský společenský konstrukt. Zdvořilosti se také dotýkaly vědní obory, které se zabývaly altruismem, jeho genezí a projevy. Pokusíme se ujednotit dosavadní vědění o vztahu mezi jedním a druhým člověkem, kteří spolu utvářejí komunikační vztah. Musíme se tedy vydat do mnoha vědních disciplín, neboť naším cílem je podat integrální vhled do zdvořilosti jako zásadního projevu lidskosti.

Člověk svým chováním a prožíváním ve společenském prostředí kulturního systému vykazuje způsoby jednání, jež by se daly shrnout pod neterminologické pojmenování *homo urbanus* (člověk zdvořilý). Popisem obecných principů ustavení blízkosti jednoho člověka k druhému chceme přispět k diskuzi vedené vědami o člověku na téma předpokladů řeči a jejího dopadu na člověka jako společenského živočicha, který zůstává živočichem i v civilizaci, ačkoliv se to může jevit jako příliš kategorické.

V tomto článku se budeme věnovat sociálnímu zoomu. Termín vychází z moderní jazykovědy, uplatňuje se v pragmalingvistice pro popis procesu, kterým se v řečovém kontaktu mluvčí navzájem přibližují, anebo oddalují. Sociální zoom v dnešním smyslu slova je ovšem výsledkem vývojového procesu, který

umožnil předchůdcům člověka i příslušníkům pozdějšího rodu *homo* navazovat bezpečné kontakty s druhými. Sociální zoom je dlouhodobým procesem, který na jedné straně ustavil původní společnost roztroušených jedinců do moderní civilizační struktury, a na straně druhé proměnil kvalitativně způsoby zacházení s druhým – vznikl altruismus. Ale nejen to, člověk jako tvor sociální žije ve společenských strukturách, které mají svá dodnes patrná hierarchická pravidla. Došlo k mohutnému omezení osobního prostoru jedince, který je tak nucen se potkávat i s těmi, které nezná. Společnost ustavila od objevu zemědělství kulturní schémata, která organizují lidský kontakt dle určitých pravidel – náboženských, řečových, pravidel chování atp. Teritorialita člověka je z hlediska prostoru dost omezená. Její redukce je nahrazena jinými typy prostředí, ze kterých může člověk úspěšně zabezpečovat své životní potřeby.

## Redukce, jazyk a obraz světa

Jaký je tedy vztah jazyka a obrazu světa? Jaký je vztah altruistického řečového chování k obrazu světa a jak mohlo vzniknout? Zdvořilost je jevem řečovým, který vychází z existence jazyka jako abstraktního systému. Jazyk má všude na světě stejnou stavbu: gramatiku a lexikon (Fernandézová – Smithová Cairnssová 2014: 22). Jazyk je součástí předpokladu lidské existence a „proces osvojování [jazyka] je schopností lidského mozku“ (ibid.: 23). Podstatnou funkcí mozku – kromě mnohých dalších – „je vytváření světa vjemů, kterého se jeho vlastník může zmocnit“ (Leakey – Lewin 1984: 177). K tomu, aby vůbec mohl jazyk vzniknout, musí být lidský mozek vybaven schopností redukovat kaleidoskopickou mozaiku okolního světa v takový soubor, který nekonečnou škálu možných vjemů zredukuje do kategorií. Vjemově vnímaný svět prostřednictvím tří „oken“ (zrak, sluch a čich) nabízí u vývojově vyšších savců možnost stále zřetelnějšího obrazu okolního světa a „to byl základ vědomí“ (ibid.: 152).

Redukce je jev, prostřednictvím kterého lze každé individualitě jako součásti vnímaného světa přiřadit určitou obecnost. Schopnost redukce je přítomná i u současných šimpanzů, kteří „tvoří nová jména pro předměty způsobem, který svědčí o jejich schopnosti zobecňovat“ (Leakey – Lewin 1984: 175). Uživatelé jazyka generalizují soubory shodných prvků a vytvářejí sémantické třídy, které jsou otevřené a akcentují jen určitý soubor základních charakteristik. Do těchto sémantických tříd může vstupovat celá řada mimojazykových jevů (barva, tvar, teplota, životnost atp.), které tímto způsobem vytvářejí pojem. Jde tedy o indukci, která vede člověka při učení se jazyku „k vykonávání jen určitého

druhu odhadování – pravděpodobně toho správného – o tom, jak svět a jeho obyvatelé fungují“ (Pinker 2009: 173). Vytváření pojmu při akvizici jazyka sleduje proces, kterým „mozek dítěte při učení se slovům člení svět na jednotlivé ohraničené, soudržné předměty a na činnosti, kterým se podrobují [...] Dítě vytváří mentální kategorie, jež dávají dohromady objekty, které jsou stejného typu“ (ibid.: 173). Zajímavá je skutečnost, že učení je podněcováno také hormonálně: „testosteron je jedním z hormonů, který podstatně zlepšuje i schopnost učení, jak ukázaly pokusy na potkanech a slepicích“ (Veselovský 1992: 85), což má dopad i na snižování agrese, jak uvedeme níže.

Pro schopnost redukce jsou v centrální nervové soustavě ustaveny systematicky fungující strukturní moduly, z nichž významnou úlohu hraje vnímání. Vnímání se vyvinulo v konkurenci s jinými moduly tak, že

smyslové orgány ryze „technicky“ [jsou] schopny zachytit [pouze to, co] projde filtrem lidské (a v ještě větší míře zvířecí) psychiky. [Je to] jen malá část, která je nějakým způsobem pro náš život relevantní, a zbylou houšť vjemů odstiňujeme, protože jejich vědomé zpracování by bylo neúměrným a vyčerpávajícím zatížením bez většího praktického efektu (Komárek 2008: 68).

Modul pak ze všech vjemů diskriminuje určité rysy, které jsou té či oné jednotlivě vlastní. Diskriminace rysu je podmíněna potřebami vnímat daný rys a rozeznávat jej jako relevantní pro přežití v daném environmentálním prostředí. Diskriminace rysů je schopnost, kterou jedinec nabývá učním prostřednictvím geneticky přítomného a evolučně vyvinutého mechanismu. „Během individuálního vývoje se v chování živočichů uskutečňují dva rozdílné procesy: rozvíjejí se vrozené informace postupným zráním, nebo se získávají informace zkušeností a učním“ (Veselovský 1992: 106).

Redukce ovšem není nahodilá, neboť ještě před nabytím jazyka je člověk – lépe řečeno dítě, lidské mládě – schopen znát „pojmem předmětu předtím, než se naučí jakákoliv slova pro předmět, tak jak bychom očekávali“ (Pinker 2009: 175). Pouze vysoce účinným nastavením tří „oken“ (zraku, sluchu a čichu) jsme – zdá se – vybaveni schopností utvářet pojmy – anebo je alespoň vnímat – ještě před samotnou jejich kategorizací prostřednictvím jazyka. Lidský mozek do nich „vnáší určitou koncepci, zejména třídí a zařazuje podle společných vlastností“ (Leakey – Lewin 1984: 177). Navíc je člověk predisponován svým percepčním modulem doladovat vnímané obrazy v tom smyslu, jakým se ubírá jeho emoční hnutí. „Má-li reálný svět pro lidi reálnou existenci, je tomu tak potud, pokud

jsou jejich jazyky schopny pojmenovat ty jeho aspekty, které mohou lidské smysly a přístroje zachytit“ (Hagège 1998: 135). Naše mysl je – dle našeho názoru – tedy schopna ještě před přijetím jazyka jako způsobu dorozumívání a jako adaptace k přežití druhu rozpoznávat mezi typy věcí a třídami činností. „Je naprogramována tak, aby je našla [a teprve pak] označila slovy“ (Pinker 2009: 174). Z hlediska přírodního výběru se jedná o velmi rafinovanou adaptaci, která umožňuje rozvoj představitivosti. Čas a prostor, v němž se člověk nachází, je tak roztržěn. „Rozčlenění časoprostoru do objektů a činností je nesmírně inteligentní způsob, jak předpovědi konat v souladu se způsobem, jakým je svět utvářen“ (ibid.: 174). S tím souvisí nutně jeden druh paměti, „protože registruje souvislosti místa a času, kde a kdy určitý jev nastal“ (Veselovský 1992: 111). Soulad mezi světem a jeho kategorizací vede k překročení aktuálního času a umožňuje člověku nahlédnout do budoucnosti prostřednictvím minulého prožitku, který je pamětí uchováván. Je možné, že lidská řeč se vyvinula z nepojmenovaného myšlení u zvířat, u nichž byla pozorována schopnost počítání (srov. ibid.: 18). Vzniká zkušenost, kterou je programována budoucnost:

kdyby například šimpanzi neuvažovali o minulých událostech a zkušenostech a nebyli schopni je do přítomnosti a budoucnosti promítnout, nemohli by ve vhodné době ulomit dlouhou větev, otrhat z ní listy a jít s tímto nástrojem hledat proud stěhovavých mravenců (Leakey – Lewin 1984: 177).

Jedná se vlastně o určitý typ apetenčního chování, „proto je delší, kromě vrozených prvků se v něm uplatňuje zkušenost, učení, vysoká variabilita pohybů i orientačních projevů“ (Veselovský 1992: 36).

Pojmenovávat tak neznamená reprodukovat, nýbrž zařazovat. Znamená to, že jazyky uspořádávají okolní svět do pojmových kategorií, které – dle našeho mínění – nemají nic společného s povahou věcí, nicméně které vycházejí z možnosti, jež skýtá lidský vjemový aparát. Ten je stejný vnitrodruhově, a funguje stejně i v různých environmentálních prostředích, nicméně proces redukce u jedinců funguje sice podobně, nicméně nikdy zcela shodně. Až vzájemné sdílení představ a komunikace o nich může proces redukce u jednotlivců sblížovat. Jazyky tedy „vypovídají o světě a zároveň ho znovu vymýšlejí“ (Hagège 1998: 136). Řeč jako návyk je propojena s mluvčími hlubokým poutem, které je zase propojeno s různým smyslovým vnímáním světa a také s různou strukturací časoprostoru jako výsledků specifického soukolí sociálních zvyklostí. „Jazyky se neliší tím, co mohou a nemohou vyjádřit, ale tím, co nutí nebo nenutí říci“ (ibid.: 55).

U moderního člověka se tak slovní zásoba stává rastrovacím principem, sítím, přes které je svět vnímán a jehož prostřednictvím nabývá specifického tvaru se specifickou stavbou společnosti, kterou jeho uživatelé považují za danost. Redukce je proces, který je dán biologicky, nejedná se o typický kulturní konstrukt, neboť již malé dítě je schopno poznávat konstrukci okolního světa v době, kdy se také učí jazyku (viz Pinker 2009: 175). Schopnost poznávat kategorizaci světa je ovšem na učení se jazyku poměrně nezávislá – vděčíme za ni právě systému čidel vjemového aparátu a tomu, že žijeme na zemi. Je to tedy biologický předpoklad. Jde tudíž o dvojí schopnost učení, která „vešla do rodového kódu lidí Homo habilis až po Homo sapiens jako schopnost komunikovat prostřednictvím řeči a vepisuje se paralelně, i když nikoliv identicky, i do biologie dítěte“ (Hagège 1998: 30). Pro člověka je jazyk sice prostředkem ke světu, nicméně jazyk je především „prostředím, které člověku dovoluje, aby si svůj svět jaksi ochočil a mohl se v něm cítit bezpečně a doma – teprve pojmenovaný, tj. jazykově zvládnutý svět je lidský svět“ (Sokol 2002: 64).

I struktura moderní společnosti je tedy jazykovou kategorizací, která se řečově udržuje ve společenství jako symbolická soustava ustavující sdílenou představivost nebo společenskou konstrukci s určitou hodnotou. „Na světě není žádná etnografická skupina, která by vám nemohla sdělit, jak přišli na svět její předci“ (Leakey – Lewin 1984: 178–179). Prostřednictvím jazyka a řeči jsou tedy všichni lidé nějakým způsobem zařazováni, kategorizováni, což u uživatelů jazyka vyvolává představu o axiomické pravdivosti takového zařazování, z čehož plyne i lpění na správnosti výběru klasifikačních diskriminačních rysů a následného společenského hodnocení. „Navzdory trestajícímu božstvu považují členové každého jednotlivého kmene právě to svoje společenství za výlučné“ (ibid.: 179). Společné sdělování zkušeností vedlo nutně k upevnování pocitu sounáležitosti a – domníváme se – i k určité vymezenosti tlupy jako výrobní organizace, jež využívala k zabezpečování svých potřeb dvojího typu ekonomické aktivity: sběru a lovu. „Řeč umožnila vzájemné sdělování zkušeností: to muselo být pro skupinu jednotlivců, kteří tak úzce spolupracovali a jejichž společenské vztahy narůstaly do složitosti, velkým přínosem“ (ibid.: 178).

Jazyk a řeč jako schopnost dorozumívání prostřednictvím znaků se jeví na první pohled jako kulturní vymoženost, nicméně jde o druhovou adaptační specializaci zástupců homo sapiens a „je pravděpodobné, že se jedná o součást genetické výbavy zástupců tohoto druhu“ (Fernandézová – Smithová Cairnssová 2014: 74). Archaičtí lidé měli možnost dorozumívat se o představách o světě prostřednictvím řeči velmi redukováně: „samozřejmě je možné, že naši hominidní



předci měli v určité době jazyk, který se skládal pouze z jednoduchých vět“ (Fernandézová – Smithová Cairnssová 2014:77), což samotné autorky považují za pouhou spekulaci, i když nikoliv neověřitelnou pomocí budoucího porozumění lidské genetiky a neurologii.

Jazyk a řeč byly výrazněji akcelerovány v okamžiku, kdy docházelo k postupnému opouštění gestického charakteru dorozumívání. Totiž „promyšlený systém gestikulace pravděpodobně hrál dost velkou úlohu v prvních pokusech časných hominidů o složitější dorozumívání a o vyjádření kultovních symbolů“ (Leakey – Lewin 1984: 188). Schopnost gestikulovat zůstává u člověka dnes a je nedílnou součástí veškeré komunikace prostřednictvím artikulované řeči. „Stejně jsme si uchovali i instinktivní výrazy obličeje, úsměv, úšklebek, zamračení, upřený pohled, vyděšení nebo rozzlobený obličej“ (Morris 2018b: 99). Jde ve své podstatě o konfliktní jednání, které má podobu specifické motivace, které jsou „u nás lidí spojeny se subjektivními pocity – emocemi“ (Veselovský 1992: 51). Navíc při pokusech naučit lidský jazyk lidoopy došlo k potvrzení hypotézy, že se sice nejsou schopni naučit lidský jazyk tak, aby odpovídal složitosti lidského jazyka, nicméně byli schopni se naučit alespoň omezený soubor gestických znaků, které dokázali skládat do výpovědi (Gardner – Gardner 1969; Rumbaugh – Gill 1976), či pomocí plastových znaků (Premack 1971). Jestliže tedy jsou dnešní lidoopi schopni komunikovat s lidmi! prostřednictvím gestického systému – byť jen velmi omezeně – mohli předchůdci člověka „vynalézt svou vlastní znakovou řeč“ (Leakey – Lewin 1984: 188), jež pak následně umožnila též schopnost mnohem jemnější motoriky pro výrobu nástrojů. Navíc „řeč uvolnila ruce pro jinou činnost, vokální komunikace může probíhat i ve tmě a příjemce signálu se nemusí dívat na jeho autora“ (Svoboda 2017: 123). Jazyk, společná komunikace na dálku, tak byl úspěšným nástrojem, který se dá přirovnat k výhodám boje na dálku. Nebylo již nutno upřednostňovat gestický charakter dorozumívání, nýbrž mohlo dojít ke vzniku daleko ekonomičtějšího dorozumívacího systému, mnohem jemněji vnitřně specifikovatelného, který nabízel průnik do abstraktního světa tím, že překonal do té doby nepřekročitelnou bariéru času a světla. Dítě „ve dvou letech ovládá skoro 300 slov“ (Morris 2018b: 98). Jde o schopnost neuvěřitelně významnou a vychází z učenílivosti, která je vyvolána vývojově „naléhavou potřebou přesnějšího dorozumívání při společném lovu“ (ibid.: 98).

S rozvojem jazyka je nepochybně spjata výroba nástrojů – jak jsme uvedli výše – ale nejenom to. Muselo dojít ještě k dalšímu posunu v procesu hominizace: jednak se nástroje v záplavových oblastech, vzniklé zřejmě z dřevěných

naplavenin, začaly používat nejen na obranu, nýbrž i k útoku, a jednak se „ruka stává postupně orgánem kultury“ (Mazák 1977: 149). S rozvojem nástrojů, postupnou precizací úchopu – *precision gripp* – a užíváním nástrojů jako zbraně k útoku dochází k postupnému přerodu sběračů semen ke sběračsko-loveckému způsobu života. Dvojí způsob shánění potravy „jistě znamenal určitý vývojový tlak na rozvoj mozku vyšších primátů, ale tito tvorové museli zbystrit svůj důvtip spíše proto, aby mohli co nejúčinněji navzájem spolupracovat“ (Leakey – Lewin 1984: 165). Vývojové adaptace způsobily, že bylo zapotřebí stále užší součinnosti, která by zajistila, aby jedinci zvládali vyrovnávat se s proměnlivým okolním světem. Tato součinnost byla podmíněna zvyšováním intelektu“ (ibid.: 165). U nižších živočichů je práce s nástroji vrozeným chováním, „u ptáků a savců se však ve většině případů jedná o naučený způsob chování, který vznikl pokusem a omylem, hrou nebo i učením vhladem, což je zřejmě případ primátů“ (Veselovský 1992: 130).

Jazyk je výsledkem adaptačních procesů, které způsobily, že se prostřednictvím něj mohlo rychleji rozvíjet sociální uskupení, a mohl tak být přetvářen základní kontext, ve kterém se archaičtí lidé pohybovali. Stalo se to tak, že jazyk jako první zvyk či první přirozenost musel nutně nabývat čím dál tím více symbolického charakteru a dal vzniknout archaickému symbolickému systému, který přetrval dodnes a který zapříčinil vznik dalších soustav, které překonávaly bariéru času, např. nejprve v čím dál častějším zdokonalování nástrojové industrie a nakonec v umění. „Ve skutečnosti mají výroba nástrojů a jazyk některé společné rysy – společný je jim rozumový mechanismus“ (Leakey – Lewin 1984: 187). Postupné formální zdokonalování nástrojové industrie lze připsat součinnosti s rozvojem jazyka. Jde vlastně o jakousi organizaci prostřednictvím „syntaxe“, která čím více se zdokalovala, tím více se zdokalovala i systematika procesu výroby nástrojů. Syntaxi v tomto pojetí je potřeba vnímat jako stavbu, provázanost jednotlivých kroků, příčinu a následek, propracovaný a efektivně zvládnutý postup. Jinými slovy, takto organizovaná činnost by se mohla nazvat algoritmem.

Práce s nástroji se zapisuje do paměti – „většina těchto získaných zkušeností s nástroji se potom stává tradicí, která se přenáší i na potomky“ (Veselovský 1992: 130). Hovoří se o tak zvaném „myšlenkovém modelu“ (Leakey – Lewin 1984: 187), který ruku v ruce vedl – domníváme se – k ustavení mnohem komplexnější sociální syntagmatiky, která uzavírala členy společenství do prvních typů společenských řádů; „bez podřízení společenskému řádu a bez oddanosti tlupě by byl každý člen sběračsko-lovecké pospolitosti

zahynul a spolupráce by vůbec nebyla možná“ (ibid.: 180). Řeč v tom sehrála roli nezbytnou: „původní reflexní jednání, vázané na první signální soustavu, se stává vědomým. Stále významnější úlohu hraje druhá signální soustava umožňující abstrahování pojmů a jejich zevšeobecnění, abstrakci“ (Mazák 1977: 149). Pro udržení sociální struktury a pro zabezpečování čím dál složitějšího způsobu obživy – nikoli složitějšího z hlediska fyzické námahy, nýbrž z hlediska organizace spolupracujících složek zabezpečujících prospěch celku – vyžadovalo „skupinové dorozumění a součinnost. Lidoopi si už osvojili komplexnější manévrování. Mozek se jim dále zvětšoval“ (Morris 2018b: 25).

Obraz světa tedy neuchopujeme pouze jazykem nebo jeho konceptualizacemi, ale mentálními otisky založenými na kombinovatelnosti konceptů, která vychází z empirie, konkrétně z vjemového učení. Je zajímavé, jak se různé kulturní zvyklosti v různých kulturách nahlízejí prostřednictvím předem ustálených kaleidoskopických průzorů, kde pouze určité kombinace jsou spatřovány jako přijatelné, anebo nepřijatelné, neboť jsou vyhodnoceny na základě zkušenosti. Jiná seskupení určitých rysů jsou pak sice vnímána, ale nepochopena a zůstávají pro mnohého pozorovatele neuchopitelná, neboť interpretační aparát již neposkytuje ani informace k zaujetí kladného či záporného emočního stavu. V podobné situaci jsme i my:

u pochopení jiných lidských kultur s výrazně jiným interpretačním aparátem, který u lidí značně nahrazuje smyslové odlišnosti. Smyslové vjemy jsou pochopitelně primárně kvalitativní povahy a rozmanitým způsobem emocionálně akcentované (odtud výrazné rozlišování mezi příjemným a nemilým, ošklivým a hezkým a jejich eventuální ztotožnění s dobrým a zlým) (Komárek 2008: 88).

Schopnost redukce je základem pro specifické (ale nikoliv správné či nesprávné) sémantické strukturování světa. Ten je nazírán vždy jako určitá metafora. Nikdy není svět jazykově popsán tak, jako by se jednalo o nějakou strukturu. Blíže takové pojetí vnímání světa vysvětluje Komárek (1998), když hovoří o duši, která není

věc, nýbrž proces, a je povýtce dynamické povahy. Vzhledem k tomu je každá výpověď o ní pouze metaforické povahy (všechny výpovědi o světě jsou v posledku takové) a není přímým popisem nějaké struktury (jako je tomu třeba u lidské kostry) (Komárek 2008: 15).

V této souvislosti se uplatňují jazykové prostředky jako mechanismy redukce, slova

umožňují jednotlivé věci nepřímou uchopovat (slova pro pochopení nebo uchopení spadají ve většině jazyků buď vjedno, nebo stojí těsně vedle sebe) a manipulovat s nimi, jednat o nich, nejsou-li přítomné, získat nad nimi vládu (Komárek 2008: 35).

Komunikace tedy probíhá prostřednictvím znaků různého typu. Jedním z nich je symbol, který obvykle bývá typem vizuálního znaku. Může být i něčím neslovním, co poukazuje k nějakému důležitému duševnímu obsahu (např. vzájemném vztahu). Hovoříme tu především o sociální symbolice, která vychází z postavení jednoho jedince vůči druhému, čímž vzniká symbolická hodnota, jež je velmi obtížně vyjádřitelná slovy, nicméně již ti, kteří žijí v určitém typu společenství, porozumí jako hodnotě s intersubjektivní platností. Tím myslíme např. sociální symboliku vycházející např. z hierarchických pozic v rámci uzavřené sociální skupiny. Tato sociální symbolika může být „vědomým vyjádřením dosud beztvarych psychických sil“ (Komárek 2008: 35). Navíc je pro symbol typická jedna další charakteristika: vždy je možno jej rozložit na jednotlivé segmenty, totiž symbol je syntézou určitých mentálních otisků, které mohou stát samostatně.

## Ztráta kmene

Člověk již dávno nežije v takovém prostředí, ke kterému je geneticky (biologicky) nastaven; lovecká oblast několika kilometrů čtverečních s centrálním sídlištěm se proměnila v prostor pouhých několika čtverečních metrů v přeplněných městských aglomeracích. Docházelo k postupnému zaplňování prostoru a ruku v ruce s tím i ke zmenšování manipulačního prostoru pro jednotlivce. „U rozvinutých, anatomicky moderních lovců a sběračů předpokládají demografové hustotu osídlení kolem 2–10 jedinců na 100 km<sup>2</sup>“ (Svoboda 2017: 174). Když takovou situaci srovnáme se způsobem života moderního člověka v rozvinuté společnosti, uvědomíme si, k jak podstatné změně ekologického prostředí došlo.

Technologický pokrok vedl ke stále úspěšnějšímu a ekonomicky výhodnějšímu získávání potravy a „vyrovnaný přísun potravy zajistil demografický růst a vytvořil předpoklady ke společenské a ekonomické soutěži“ (Svoboda 2017: 178). Ekonomická soutěž je u zrodu civilizace významnou změnou

ve společenském chování člověka. Došlo k redukci pohybu, nomádský způsob obživy skončil a moderní lidé se usadili v místě, které již neopustili. Takovému zúženému prostoru dnes člověk říká „domov“. Aby se mohl ve skutečnosti cítit na určitém místě jako doma, musí být splněna ještě jedna základní podmínka: člověk musí za svůj „domov“ přijmout nejen limitovaný stísněný prostor své domácnosti, kterou obývá se svou nukleární rodinou, popřípadě zcela osamocen, nicméně musí přijmout i svět mimo ni. Takto se v průběhu evoluce proměnil potulný lidoop v lidoopa teritoriálního (srov. Morris 2018b). Šlo o důležitou změnu, neboť

bylo nutno vytvořit stálý domov – základnu, kam by se bylo možné vracet s kořistí, kde lovce očekávaly samice s mláďaty a kde se dělila potrava. Tento krok [...] měl pronikavé důsledky v mnoha aspektech chování, které si zachovala ještě i dnešní velmi rafinovaná nahá opice (Morris 2018b: 25).

Mělo to dopady do sexuálního, rodičovského a společenského chování (Morris 2018b: 25). Dnes je prostor mimo domov chápán jako soukromý prostor pro člověka sekundárním domovem, kde se cítí bezpečně při zajišťování svých životních potřeb a kde jsou mu známy způsoby takového zajišťování, fungující jako kulturní adaptace uložené do kulturního schématu. Domníváme se, že kulturní schéma je dáno způsobem racionálního vyhodnocování okolního světa, a to je zase dáno typem pragmatického způsobu ustavování i následného interpretování vnitřní vztahové sítě uvnitř sociální skupiny (Slowik 2018 a, b). Kultura je pro její představitele souborem hodnot, které zabezpečují bezkonfliktní charakter kontaktu, a je především prostředím pro zachování skupiny v trvání. Veškeré bezpečné kontakty mezi jedním a druhým člověkem vycházejí z předpokladu takového vztahu, který bude zajišťovat pocit „komunikace známé z domova“. Domov je tedy především řádem, identitou a spojitostí (srov. Dovey 1985: 35-50). Jde tedy o to, že jakákoliv konverzační událost je charakteristická dialektickým vyvažováním prostoru, sociálního procesu, což v důsledku vede k zahrnutí všech takto se chovajících jedinců do jedné rodiny „domácích“, která se vymezuje vůči rodinám jiným, rodinám „hostů“ anebo „nezvaných“. Domov je prostředím, odkud svět interpretujeme, neboť domov jako řád nám poskytuje přijatelné a jediné možné hledisko, jak do světa nahlédnout (srov. Pauknerová 2014). Jde z hlediska emického o neutrální prostor, v jehož středu jsem schopni porozumět sobě samému jako účastníku kulturního schématu a zároveň se identifikovat jako nositel takového kulturního schématu (Pauknerová 2014: 54). Je

to kulturní prostředí, do něhož se člověk narodil a které důvěrně zná a přijímá je jako svůj základní identitotvorný faktor. Zdvořilé chování jednoho člověka k druhému může být do značné míry relevantní právě z důvodu, že se pod tímto pojmem mohou skrývat i ty projevy, které nemají nic společného s prospěchem svých uživatelů. V tomto případě se jedná o automatizace vzorců zkušeností a chování (Pauknerová 2014: 58), které jsou podmínkou pro ustanovování vztahů v sociální síti bez ohledu na to, zda jsou či nejsou přínosné pro jedince. Takto je u těch, kteří spolu mluví, zabezpečena jejich identita, jež je dána integritou vztahu mezi dvěma komunikanty. Integrita vztahu vychází z minulosti a je propojena s budoucností, kterou má právě integritní vztah zajistit. Pochopit zdvořilé, tj. z altruismu se odvíjející řečové chování znamená proniknout do tajů chování člověka v této „lidské zoo“, kde se egoismus jedince a jeho altruistická složka neustále dostávají do dialektického konfliktu. Tento dialog mezi „já“ a „on“, popřípadě mezi „my“ a „oni“, se ztvárňuje ve společenském jevu, jenž se uskutečňuje užíváním jazyka v řeči – řečovou zdvořilostí, která se na první pohled jeví jako projev altruismu.

Zdvořilost je výsledek civilizačního tlaku, který modifikoval původní dorozumivací jazykový rituál do té míry, že dorozumívání o světě bylo nastaveno ještě o rovinu vyvažování lidského světa prostřednictvím sociálních hodnot, jež se postupně usídľují v jazyce a řeči utvářejí u uživatelů různých jazykových společenství intersubjektivní žebříček hodnot (Slowik 2018 a, b). Tento žebříček hodnot je společný všem uživatelům jazyka na konkrétním území a utváří tak národnostní hodnotový prototyp, který vyznává určité společenské aspekty před jinými, čímž definuje možné (ale i zapovězené) způsoby chování (Slowik 2018a). Zamysleme se nad tím, jak se člověk naučil chovat vůči druhému způsobem, který známe z dnešní společnosti.

Domníváme se, že od okamžiku, kdy homo sapiens vykročil od přírodního způsobu života vstříc lidské civilizaci, musel se vypořádat se silícím tlakem na omezení svého životního prostoru. Toto omezení teritoriality jsme již výše nazvali sociálním zoomem. Kromě shora uvedené definice lze sociální zoom chápat ještě podrobněji: prvním typem sociálního zoomu je postupné přibližování jednotlivých tlup a následně kmenů tak, jak rostl jejich počet, dále v závislosti na jejich soustředování na určitém místě (ekologicky výhodném nebo klimaticky přívětivém), které poskytovalo příhodnější podmínky pro přežití. Vhodné klima a hojnost obživy (i kořisti) byly hybatelem sociálního zoomu. Vzniká tak tlak na meziskupinový pozitivní sociální zoom, který postupně omezuje teritorium skupiny do té míry, že vzniká kulturně dimenzované

společenství – superkmen (Morris 2018b). K tomu došlo při silné koncentraci kmenů na jednom území, čímž mezi nimi muselo nutně docházet k častějším kontaktům. Postupné ustavení superkmene je – domníváme se – počátkem civilizačního procesu.

Civilizační proces považujeme za ne zcela shodný s kulturní revolucí. Ta započala mnohem dříve, tehdy, kdy člověk prolomil hranici archaického času a přenášel abstraktní vzory pomocí sociální symboliky. Jiným typem sociálního zoomu je pomalu se zvyšující počet členů kmene, což nutně vedlo k omezení prostoru pro jednotlivé jeho členy. Mezikmenová ztráta prostoru i omezení prostoru pro jednotlivce uvnitř kmene musely nutně vyvolat značný tlak na vznik rovnovážného supersystému, který by pokrýval prostor hustě obydleného území. Opět zde pracujeme s pojmem, který metaforicky pojmenovává takovou situaci: je jím „lidská zoo“, kdy se jednotlivcům nedostává přirozeného životního prostoru, což vede ke vzniku různých typů obranných reakcí a prožívání, které jsou kvalitativně nové (Morris 2018a).

Toto silné omezení všech členů superspolečenství vyvolalo následně tlak na zrození jazyka fikce, který umožňuje jednak vyprávění příběhů o původu světa, ale u lidského společenství umožňuje navíc i utvářet jakousi podvědomou sdílenou představu o tom, jak je svět ustaven, tedy o tom, jakou stavbu má společnost, ve které se člověk pohybuje (Harari 2013). Je pak otázkou, zda tento mýtus existuje jako skutečná společenská stavba v realitě žitého světa, či se jedná pouze o abstraktní konstrukt, který reálnému světu neodpovídá. Obojí je pravda, totiž realita žitého světa sice neodpovídá biologické podmíněnosti člověka, nicméně odpovídá civilizačnímu ustavení společnosti jako společenská konstrukce či představovaná skutečnost. Nejedná se tedy o lež či nepravdu. Jde o společenskou skutečnost, která je na první pohled skryta, nicméně jejíž vnitřní infrastrukturu lze odhalit tematickým záběrem věd o člověku. Představovaná skutečnost je závazkem pro člověka, který se pohybuje ve společnosti. Musí přijímat její hodnoty a vnitřně se s nimi identifikovat, a tudíž se identifikuje i s určitou škálou ceremoniálních typů chování a sdělovaných obsahů, čímž je jeho chování mnohem více rituální povahy, než by se na první pohled mohlo zdát. Řečová zdvořilost je vírou společnosti, a „dokud víra trvá, fikce ovlivňuje dění v reálném světě“ (ibid.: 45).

Společenská situace „lidské zoo“ je obtížná tím, že člověku nejsou dány biologické nástroje pro to, aby se s touto (biologicky) nepřirozenou situací snadno vyrovnal. Jeho základní biologické potřeby nejsou naplňovány tak, jak je biologický stroj člověka od přírody nastaven. Naše řídicí orgány jsou nastaveny

tak, jak byly nastaveny centrální nervové soustavy lovců a sběračů, nicméně jako lovci a sběrači již nežijeme. Základní způsob obživy v civilizovaném světě odpovídá pravěkému zemědělství (Harari 2013), které sice přírodu a její přirozené prostředí využívá, ale také modifikuje ruku v ruce s tím, jak se mění způsoby ustavení sociálního prostředí. Člověk sám již jako zemědělec pracuje jen málokdy, nicméně náš způsob života tomu odpovídá: čerpáme obživu z jednoho území a pěstujeme ji nebo ji chováme. Jinými slovy, navštěvujeme místa, kam se tak zvaně stále chodí, kam je každý člen společnosti nucen dojít, aby zabezpečil své životní potřeby. Takovým místem je prostor obchodu. Původně se taková místa stávala centrem života určité oblasti a tam se formovaly normy a ustálené ritualizované způsoby chování a společenského styku vůbec (srov. Sokol. 2015). Došlo k opuštění jednoho environmentálního prostředí, a to bylo nahrazeno prostředím zcela odlišným, v němž přestaly platit přírodní zákonitosti a byly nahrazeny zákonitostmi kulturních systémů.

V původních kmenových společnostech se jedinec orientoval v síti společenských statusů a rolí, které zastával on sám, a rovněž v těch, které zastávali ostatní. Domníváme se, že v rámci kmene byla hierarchická pozice člověka čitelná pro něj samotného i pro ostatní. Situace v dnešním světě, v němž člověk uskutečňuje svůj život v rámci superkmene, je charakteristická neschopností člověka bezpečně určit své sociální souřadnice ve vztahu k druhým, čímž u něj může vzniknout určitý typ sociální deprivace a frustrace. Jde o typ stresové situace, která má za následek „ztrátu zvědavosti a sníženou schopnost učení“ (Veselovský 1992: 56). Je podivuhodné, že superkmeny vůbec existují; nabízejí totiž něco, co je vlastní pouze jim – vzrušení a výzvy života zde fungují jako superpodněty. „Vzrušení a výzvy života v superkmeni jsou tak lákavé, že stačí jen málo, aby převážily nad hrozbami a nevýhodami“ (Morris 2018a: 43). Vrátili-li se ke ztrátě zvědavosti, pak nuda je jednou z podstatných složek lidského života. Společnost dostatku, kterou znali již první sběrači-lovci (Leakey – Lewin 1984), podnítila tendence k zahálce. Zahálka jako taková je znakem společnosti, která žije z dostatku. Nicméně situace v pravěku a dnes je, co se týče zahálky, mnohem komplikovanější: „primitivní kmenový lovec [a dodejme také zahálčivý] byl sice možná dělníkem přežití, ale jeho úkoly byly různorodé a zajímavé“ (Morris 2018a: 211).

Deprivace pak způsobuje, že člověk je hnán představou své vlastní nedostatečnosti, neumí se spokojit se svou vlastní společenskou hodnotou (anebo si jí vůbec není vědom), a tak tlak vnějšího světa podporuje jeho vnitřní motivaci neustále se pít po vyšších společenských souřadnicích. Tuto neschopnost



přečíst svou vlastní sociální hodnotu způsobuje – jak se zdá – civilizační způsob života a velmi výrazný pozitivní sociální zoom, neboť „i vysoká sociální hustota při přemnožení způsobuje stres, kterému mnoho zvířat podlehne. V tomto případě působí stres jako regulátor hustoty populací“ (Veselovský 1992: 56).

Lidé se neobracejí k předkům, nýbrž zajímají se o své současníky, kterým se daří lépe. Tímto jsou ve společnosti podníceny distinktivní tendence a mechanismy, které se v přírodním prostředí kmene či u primátů tlupy objevují pouze tehdy, když se na jedné hierarchické pozici mají dva jedinci vystřídat. U primátů nelze vyloučit ani boj či soutěživost, což „nakonec vyústí ve změně na dominantních pozicích“ (Svoboda 2017: 173). V rámci superkmene se již o žádné střídání nejedná, jde o kontinuální dopředný proces posunu všech společenských jednotek (jednotlivců, uskupení, firem, koalic, týmů, států, národů, pouličních gangů atp.) v soutěži o jednu hierarchickou pozici výše či o poskočení v rámci hierarchie náhodou o několik pozic.

Stejná deprivace vede navíc ke způsobům chování, které lze z hlediska sociobiologie a etologie označit za patologické způsoby jednání živočichů v nepřirozeném a omezeném prostředí nesvobody, což potvrzují mnozí etologové (Lorenz 1992, Veselovský 1992). Z toho též plyne celá řada civilizačních fenoménů, jako jsou poruchy osobnosti, civilizační stres a vůbec touha po podnětech, kterých se v dnešním světě mnohým lidem kupodivu nedostává, a člověk je nucen k vyhledávání superpodnětů, aby byla jeho základní biologická potřeba naplněna. Prostředí, v němž žijeme, nám nabízí celou řadu civilizačních vymožeností, o kterých se předcházejícím generacím mohlo jen zdát. Za každý zisk jako kdyby ovšem bylo potřeba něco zaplatit. Současná civilizace je přebytkem materiálních zdrojů tažena do slepé uličky. Hojnost totiž nutně neznamená pouhý zisk jako přidanou hodnotu, ale také zisk hodnoty opačné, tedy odpis. Tímto odpisem myslíme především odcizení, prázdnotu a depresi, které (alespoň prozatím) tento pokrok nutně doprovázejí.

Abyste mohla společenská situace v superkmenech udržet v bezpečné míře, bylo zapotřebí vytvořit jakousi společenskou fikci, která člověku přidělila zcela jednoznačné místo ve společenském konstruktu. Vznikl pragmatický systém řečové hierarchie, která poskytuje bezpečné komunikační východisko pro jakékoliv setkání tváří v tvář. Řečová zdvořilost, jak ji známe dnes, – domníváme se – v kmenech neexistovala, neboť nebylo potřeba udržovat pořádek ve skupině pomocí přiřazování sociálních hodnot. Ty byly členům tlupy dány již z podstaty sociálního uspořádání člověka jako sociálního živočišného druhu. Hierarchické

pozice byly dány imanentně na základě přehledného seznamu skupinových potřeb, z nichž některé mohl jedinec vykonávat, anebo nikoliv. Takto je charakterizována dělba práce: sběrači-lovci se rozrůžňovali podle toho, jakou měli funkci při zajišťování obživy pro skupinu. Člověk, když žil v tlupě nebo v kmeni, byl členem „individuální neanonymní uzavřené společnosti [ , která] se vyskytuje pouze u vyšších obratlovců a její příslušníci se osobně znají a poznávají“ (Veselovský 1992: 138). Kmen a udržení jeho vnitřního nekonfliktního prostředí se řídily jasně strukturovanou distribucí statusů a rolí vycházejících z biologické podstaty sociálního živočišného druhu. Primáti

se mohou potulovat, prchat, odpočívat a spát pohromadě v dobře skloubeném společenství, v němž každý člen pozorně sleduje pohyby a činy ostatních členů. Jednotlivý člen skupiny má v kterýkoliv okamžik poměrně dobrou představu o tom, co každý z nich zrovna dělá (Morris 2018b: 34).

Možná je u dnešních lidí právě tato schopnost neuspokojena, neboť v superkmeni není možno takový přehled mít. Lidé tedy přijali organizaci typickou pro šelmy, které rovněž žijí v individuální uzavřené společnosti: „dokonalé společnosti nejsou jen výsadou primátů, ale vyskytují se i u řady psovitých a cibetkovitých šelem, z kočkovitých šelem u lvů“ (Veselovský 1992: 138). Neanonymita je u lidoopů dána tím, že se diskriminace mezi jednotlivými členy society uskutečňuje na základě výrazného rozlišení obličejů.

Rozdíl mezi životem v kmeni a v superkmeni dnes spočívá také v tom, že v kmeni neexistoval soukromý život, zatímco v superkmeni lidé touží nejen po sociálním kontaktu, ale také po sociálním odpočinku, tedy po uzavírání se do svého soukromého prostoru. A jazyk, jak jsme uvedli výše, je pouze takovým prostředkem dorozumívání, který je vystaven na vjemovém čtení okolního světa. Znamená to, že je prostředkem bezpečného přežití pouze v situaci, kdy lze jeho tvrzení ověřit. Člověk je dnes součástí řečově manipulovaného světa, je součástí imaginárního řádu, v němž s imaginárními symboly dále manipulují další jedinci tak, aby si zajistili svůj osobní prospěch. „U primátů jsou pokusy o podvod natolik běžné, že se u nich vyvinula i silná strategie detekce podvodného chování, vedoucí až k ignorování informací, jejichž pravdivost nelze bezpečně ověřit. Minimalizovat tyto nevýhody lze pouze v rámci rodiny, a to za podpory příbuzenského výběru“ (Svoboda 2017: 182).

## Hierarchizace

Sociální chování je tedy na jednu stranu podmíněno geneticky, ruku v ruce s kulturním vývojem se však postupně proměňovalo. Lidé mají podobně jako jiní primáti smysl pro sociální vazby, pro uzavírání koalic, čímž lze dle měnícího se prostředí dynamizovat sociální strukturu. Budování hierarchické společnosti tedy vychází primárně z potřeb prostředí a je přirozenou i kulturní adaptací sociální skupiny na její životní prostor a mění se podmínky v něm. Lidé chovající se při lovu jako šelmy a zároveň jako lidoopi se vyznačují primátím potravním oportunistem, který jako „schopnost využít příležitost, vhodnou okolnost, je puncem vyšších primátů“ (Leakey – Lewin 1984: 30). Lidé v podobě nepřetržitých jedlíků vyhledávají pevný konstrukční sociální pořádek pro to, aby se jejich lovecká schopnost neoslabovala. Tedy potravní oportunistus způsobil, že skupina, která ovládá strategii lovu a prostředí, kde se vyskytuje kořist, pak tuto svou schopnost oportunisticky využívá. Využívá ji, na rozdíl od šelem, i tehdy, když nemá hlad. „Postupně vznikala lidoop-pronásledovatel, lidoop-zabijec“ (Morris 2018b: 24), využívající pro získávání masa obranných zbraní, jež přetvořil ve své účelnosti na zbraně útočné. Oportunistické jednání předchůdců člověka, jak se zdá, znamenalo, že si uvědomovali čas a jeho plynutí, což je vedlo k rozvoji altruistického chování v podobě dělení potravy. Vznikla první sdílená ekonomika, která „nevyhnutelně předpokládá to, co antropologové nazývají ‚odloženou spotřebou‘ či ještě učeněji, ‚postponovanou konzumpcí‘“ (Leakey – Lewin 1984: 126). Vznikla společnost dostatku, neboť začaly vznikat první zásoby potravy, když si sběrači na základě vlastní zkušenosti uvědomili, že se jejich minulé zkušenost může zopakovat. Soustředování kořisti vychází nutně ze způsobu spolupráce, který je ovšem jiného typu než u kořistnických šelem: „duch těsné spolupráce, který vládne v loveckých smečkách, jaké tvoří např. vlci, ve světě primátů neexistuje“ (Morris 2018b: 33). Sběr a lov se stal novým způsobem obživy, který se promítl i do změny časového rozvrhu pro obživu – člověk „zanechal nepřetržitých přesnídávek a jedl jen občas, ale vydatně“ (ibid.: 41).

Šelmy nabídly člověku inspiraci k tomu, aby se z něj stal oportunistický predátor. Predátor se v člověku projevuje tím, že lov se stal nezávislou činností, oddělenou od činnosti přijímání potravy. „Akt přijímání potravy je příliš vzdálený, a proto se akt zabíjení musí stát sám o sobě odměnou“ (Morris 2018b: 40). Sám o sobě se lov musel proměnit v činnost, která nebyla podnícena stimulem hladu. Tak byl lov prostřednictvím agrese, tedy zabíjení, samostatnou součástí přirozeného chování člověka. Hominidé se stali specializovanými masožravci

a „specializovaný masožravec odděluje vyhledávání potravy (lov a zabíjení) od vlastního přijímání potravy“ (ibid.: 40). O specializaci ovšem nemůžeme u člověka hovořit jako o vyhraněné orientaci na jediný určitý způsob života a obživy. Primáti zůstávají největšími oportunisty: „jako skupina se specializovali na nespécializaci“ (ibid.: 116), což jim přineslo výhodu.

Lov vyžadoval značnou zkušenost, která vycházela ze sdílení zkušeností ve skupině. „Organizovaný lov vyžadoval intelektuální zdatnost a schopnost vyspělé spolupráce: zastánci lovecké hypotézy si myslí, že právě to usměrňovalo evoluci lidského mozku k jeho nesrovnatelné vyspělosti“ (Leakey – Lewin 1984: 118). Bylo zapotřebí, aby se způsob komunikace zdokonalil. „Společensky lovíci lidoop pravděpodobně stále naléhavěji toužil po tom, aby se mohl dorozumět se svými druhy a spolupracovat s nimi. Výraz tváře a hlasové projevy se musely stát složitějšími“ (Morris 2018b: 41).

Lov jako samostatná činnost vedl následně k heterogenizaci lovců, mezi nimiž již neexistoval rovnostářský vztah, ale došlo k sociálnímu rozvrstvení v hierarchickou soustavu těch, kteří jsou dobrými lovci, a tedy vůdčími osobnostmi při lovu, a těch, kteří nejsou v lovecké strategii či z hlediska fyziologické schopnosti tolik zdatní, a přijali submisivní sociální pozici. Vznikl tak společenský tlak na zvyšování hierarchických pozic, anebo na horizontální i vertikální diferenciaci uvnitř skupiny.

Jedinci se snaží zlepšit své postavení ve společenském žebříčku – sociální hierarchii – samozřejmě u obou skupin [u šelem na jedné straně a u opic a lidoopů na straně druhé], ale u opic a lidoopů tuto vzájemnou řevnivost nemírní spolupráce při lovu. Jednotlivé fáze výpravy za potravou nemusí být zdaleka tak dokonale sehrány, jako je tomu u smečky vlků. Primát daleko více než šelma může žít z minuty na minutu, z ruky do huby (Morris 2018b: 34).

Kulturní revoluce mohla být způsobena především tím, že homo sapiens má neuvěřitelnou schopnost přizpůsobení svého chování potřebám kontextu časoprostorového i kontextu sociálního. „Právě tajemství úspěchu lidské evoluce je v tom, že všechny přeměny vždycky směřovaly k jednoduchosti a k zachování schopnosti dalšího přizpůsobení, a nikoli k přílišné specializaci, která vede do slepé uličky“ (Leakey – Lewin 1984: 22). Přechod k obživě prostřednictvím konzumace masa proběhl nikoliv jako specializace, nýbrž jako rozšíření archaičtějšího způsobu obživy pomocí požíráání semen a sběru rostlinné potravy. „Pro nespécializovaného živočicha je takový přechod sice

také obtížný, avšak přesto je schopen se rychleji přizpůsobit náhlé změně prostředí“ (Morris 2018b: 116). I při sběru se dají nacházet masité zdroje potravy. „Mláděta všech druhů, bezmocná či nemocná, přímo vybízela, aby si je vzal, takže první krok na cestě k masožravosti byl poměrně snadný“ (ibid.: 23). Možná je tato jeho elasticita způsobena právě schizofrenním vyvažováním mezi primátím způsobem života a způsobem života šelem – „jádro problému je v tom, že taková základní změna vytvoří živočicha s rozdvojenou osobností“ (ibid.: 26). Proto je kulturní revoluce oddělena od diktátu genů a může se vydat svou cestou a mnohem větší rychlostí. Navíc je obživa prostřednictvím masa naučeným chováním, které se postupně stalo zvykem, stalo se vlastně určitým symbolem, díky němuž muži získali svůj společenský status nadřazenosti vůči ženám. Člověk se nestal potravním specialistou, ale zůstával stále velmi úspěšným potravním oportunistou, i když přizpůbil sběru a lovu svůj časový rozvrh: „potravní specialisté, kteří jsou geneticky programováni na přijímání zcela určitého druhu potravy, jsou při jejím vymizení prakticky odsouzeni k zániku. Pokud je výběr potravy naučený, je změna ‚jídelního lístku‘ možná kdykoliv“ (Veselovský 1992: 109).

Způsobil to i fakt, že se chování v rámci sociální hierarchie stávalo postupně stále symboličtějším. Symbolika umožňovala „uvnitř sociálního systému zastírat přímé nebo emocionální vnímání reality“ (Svoboda 2017: 183). Symboly pak vedly k ustavení trvalejších hodnot, které narušily kategorizaci času, a ten přestal být vnímán jako nepřekročitelný. Vznik dlouhodobě působících symbolů vede k ustavení prvních kulturních systémů, které zažehnou zrychlenou akceleraci sociální dynamiky:

je přirozené, že oblast symbolických aktivit a artefaktů měla potenciál vychýlit egalitární strukturu lovecké komunity – vedle dominantního lovce se vymezili talentovaní umělci, léčitelé a první šamani či prostě držitelé prestižních artefaktů (Svoboda 2017: 184).

Symbolické strukturování sociální skupiny tak zůstávalo dlouhodobě vryto v první imaginární řády archaického homo sapiens a jsou patrné dodnes. S imaginárním řádem je propojena paměť, která je produktem biologie. Lidské chování je do značné míry rituálové, jazyk je sám o sobě – dle našeho názoru – jeden velký rituál, složený z celé řady menších rituálových položek, kterým dnes říkáme mluvní akty. Paměť, ať už biologická, nebo kulturní, má značný význam, zejména pak paměť sémantická, „která v mozku trvale podržuje pravidla často

opakovaných dějů, jakési rituály či scénáře, podle kterých si zvířata hrají, žerou, a lidé i snídají, obědvají, oblékají se apod.“ (Veselovský 1992: 111).

Dělba práce je výhodná i pro jednotlivce, „který je sice pověřen určitou prací pro celek, nemusí však vykonávat všechno jako jedinec žijící samotářsky“ (Veselovský 1992: 137). Dělba práce a postupná orientace samčích členů hominidní tlupy na získávání masa (ať již jeho oportunistickým sběrem, či intencionálně vedeným lovem) způsobila, že se v „psychice mužů druhu *Homo sapiens* mohl vyvinout takový přístup k životu, který obsahuje touhu po uplatnění a vyniknutí, i silný pocit mužské sounáležitosti“ (Leakey – Lewin 1984: 214). Jak se zdá – bylo to skutečně maso, které způsobilo sociální zoom u mužských členů tlupy: muži se semkli a vůči ženám se vymezili do pozice nadřazenosti. „Rovnice je jednoduchá: čím důležitější je pro ně maso, tím větší nadvládu budou muži uplatňovat“ (ibid.: 212).

Pokud se zaměříme na šelmy, jejich agonistické chování velmi silně reguluje vnitrodruhovou agresi, tedy vyvažuje proti sobě stojící procesní entity útoku a útěku. Etologicky lze definovat chování šelmí smečky různými projevy hrozby, které se nepřeklopí v ublížení, pokud se zrovna nejedná o konflikty vycházející ze zabezpečování základních životních potřeb: jsou jimi přístup ke kořisti a vodě. Stejně tak člověk dokáže svým přístupem k současníkům svého druhu projevit agresi právě v okamžiku, kdy se mu nedostává základní biologická potřeba: kořist a voda; a dodejme také, že u archaického člověka to byl ještě přístup k dutinám, to znamená k chráněnému sídlu, jež mírní dopady klimatu v dlouhodobém měřítku i projevy cyklického času. I další živočichové „zápasí o potravu, o prostor, o samičky“ (Leakey – Lewin 1984: 224). Podle Ardreyho je lidská bytost ve své nejzákladnější fyzické i psychické podobě posledním, i když možná nikoli konečným slovem přírody ve vývoji ozbrojených dravců (srov. Ardrey 1961: 31).

V takovém případě se člověk i šelmy chovají podobě; užívají projevy hrozby, které vykazují přeskokové aktivity popsané etology jako mírnění agrese. „Během dlouhého vývoje, v němž se šelmám vyvinuly nebezpečné zbraně k zabíjení kořisti, vytvořily se u těchto zvířat z nutnosti zároveň mocné psychologické zábrany, které jim znemožňují napadnout jiného člena téhož druhu. Tyto zábrany mají, jak se zdá, společný dědičný základ: jsou vrozené“ (Morris 2918b: 29). Jde o různé imponující postoje, usmiřovací a podřízené chování, které vede k nepřekročení individuální vzdálenosti mezi členy stejného druhu. Vzniká symbolický rituál, kdy se „dva samci postaví do obřadného zápolení, v němž přesně dodržují určitá pravidla“ (Leakey – Lewin 1984: 225). Domníváme

se, že jde o schopnost zvládnutí agrese. Tato schopnost je nějakým způsobem segmentována, systematizována ve složitou aktivitu – jednotlivé její složky jsou provázány určitou stavbou, syntaxí, čili ustáleným způsobem pravidel. Jinými slovy, složitost rituálu je dána jeho stavbou, provázaností jednotlivých segmentů, stejně jako je výroba nástrojů čím dál tím více propracována v ustálený pracovní postup, který má rituální charakter. Rituál je oboustranný, tj. chování na straně jednoho podmiňuje chování na straně druhého. Propracovaná infrastruktura je výsledkem ustálení, je výsledkem habituace: „habituace je nejjednodušším typem učení, který spočívá v tom, že si živočich na určitý podnět zvykne“ (Veselovský 1992: 119).

U rituálu se vlastně jedná o postavení tváří v tvář, které ukazuje, že „vzdá boj příslušnými postoji“ (Leakey – Lewin 1984: 225). U člověka ovšem došlo k podstatné změně, neboť používání nástrojů tuto rovnováhu ceremoniálních obřadů orientovaných na neagresivitu narušilo. „Zabíjení nepatří mezi základní znaky způsobu života primátů“ (Morris 2018b: 32). Užíváním nástrojů k obraně a k útoku se přirozený biologický mechanismus rozkolísal a to zřejmě vedlo k orientaci na agresivitu. „Při nedostatku životně důležitých zdrojů (ženy a jídlo) se takové spory jistě přirostřovaly“ (Leakey – Lewin 1984: 228). Postupné soustředování hominidních skupin do jednoho ekologicky výhodného teritoria muselo vést k tomu, že se do blízkého sousedství dostaly různé tlupy a jejich kontakty začaly být postupně stále častějšími, „musíme také připustit, že některé sousedící tlupy se mohly znepřátelit a že toto nepřátelství vyvrcholilo ve zkázonosné bitvě“ (ibid.: 234–235). Zkázonosnou bitvou tu musíme rozumět především kořistnickou situaci, neboť jedině zisk kořisti od jiné sociální skupiny vyvolává agresi končící smrtí; takové kořistnické souboje končící smrtí najdeme v přírodě jen velmi zřídka. Hominidé tedy již museli alespoň v nějaké míře pociťovat odpovědnost za nashromážděný majetek a museli rovněž předpokládat, že sousední tlupa se živí shodným způsobem života.

Rovněž se jedná o to, že sociální diferenciaci uvnitř šelmí skupiny i uvnitř kmene archaického člověka, jak uvidíme později, vykazují trojúhelníkové vztahy, ty jsou navíc ještě komplikovány různým stupněm postavení ve skupině: alfa, beta a omega postavení. Z nich pak vycházejí i další ritualizované způsoby chování, např. dvoření či statusový sex. Postavení dvou moderních lidí v dnešní civilizované společnosti tedy vykazuje určitou symboliku vycházející ze smečky šelem. Ritualizace je u člověka a u primátů uskutečňována prostřednictvím tzv. graduovaných signálů, které mají charakter normovaných znaků – tedy jsou neměnné. Graduované signály jsou seřazeny v posloupnosti a mají jednoznačné

danou stavbu. „Signální chování zejména savců, ale i u některých ptáků, zejména pěvců, se vyvinulo v řadu na sebe navazujících postupových forem, kterým říkáme graduovaná signalizace“ (Veselovský 1992: 182).

Navíc je pro šelmí smečku i pro lidoopí tlupu typickým projevem hra (Špínka 2000). Ta je typickým chováním, které má regulační charakter, má jedince postavit do vzájemného postavení, které jako kdyby naznačovalo konfliktní kontakt (škádlení), nicméně ten, jak se zdá, není vyvolán sympatickým nervovým systémem, nýbrž funguje pouze jako přeskokové jednání, kterým si jedinci potvrzují svou schopnost překonat individuální vzdálenost a v tělesném kontaktu uspokojit tuto touhu po konfliktním kontaktu. Zvířata, která žijí v sociálním uskupení tlupy nebo smečky, mají jedinečnou možnost „si hrát se staršími a zkušenějšími jedinci, a obohatit si tak svůj program chování“ (Veselovský 1992: 113). Jde vlastně o trénink různých motorických a strategických dovedností, které lze získávat učením se ze hry za účelem přípravy na krizovou konfliktní situaci. „Tyto signály tvoří podstatnou část společenského života typických šelem“ (Morris 2018b: 30). Hra může někdy přerůst v konflikt, který je výsledkem náhody; náhoda způsobí, že je život tracen, nicméně nestává se to pravidlem. „Mladé šelmy loví své sourozence, ale často používají i náhradní předměty – klacky, bačkory, boty, klubička atp.“ (Veselovský 1992: 114). Hra má zajistit právě opak, tedy to, aby základní biologická potřeba agrese byla nějakým ústrojným způsobem naplněna bez tracení života (srov. Lorenz 1992; Fagen 1981; Bekoff – Byers 1998; Veselovský 1992: 113). Hra je též prostředkem k nabývání typicky pohlavně diferencovaného chování: „izolovaně odchovaní samci se v dospělosti neumějí pářit a své sexuální chování si odreagovávají na nejroztodivnějších náhradních objektech“ (Veselovský 1992: 114).

K šelmám ještě jednu poznámku: nejčastějšími domácími zvířaty jsou šelmy – kočky a psi. Domestikace právě šelem jako by ukazovala, že se jedná o společníky člověka, nikoliv o zdroje, jako je tomu např. u domestikovaného dobytka. Kočkovité a psovitě šelmy doprovázejí člověka na jeho cestě k civilizaci jako ti, kteří se stávají členy širší rodiny, mnohdy je člověk obklopen celou jejich smečkou. Psi a kočky se ke svým pánům chovají tak, že je u nich prokázáno falešné vtiskování – považují člověka za svého partnera. „Klasické případy vtištění (imprintingu) se týkají rychlého poznání objektu – rodiče nebo sexuálního partnera, jehož znaky si malá mláďata trvale vtisknou do paměti a k němuž pak směřuje příslušné chování“ (Veselovský 1992: 115). Navíc bylo zjištěno, že u psů, ale i u člověka dochází na obou stranách k vylučování hormonu oxytocinu, čímž je jejich vzájemné pouto biologicky podporováno



chemickými reakcemi organismu (Persson a kol. 2017). Právě lidská schopnost chovat se jako šelma při lovu ve skupině lovců (ve smečce lovců) umožnila, že se podařilo domestikovat vlka tím, že vzájemná sociální stabilita při spolupráci při lovu mohla být podepřena hormonální dynamikou při utváření a udržování takového vztahu. Udržení vřelého vztahu mezi člověkem a psem je rovněž dáno jeho lidským typem pohledu: „zřejmě z toho plyne i obliba plemen psů s bílým bělmem, například jezevčíka, jehož lidskému pohledu, když ho káráme, málokdo odolá“ (Veselovský 1992: 179). Vtištění je nevratné, „získaná preference během senzitivní periody se téměř nedá změnit pozdějšími zkušenostmi“ (ibid.: 116).

Navíc lovicí vlk měl společně s člověkem možnost uplatňovat svůj biologický předpoklad lovu; také byl možná člověkem odměněn za úspěšnou spolupráci mnohem více, než tomu mohlo být ve smečce zvířat. Domníváme se, že u psa proběhla domestikace jinak než u zdrojových domestikantů: mohla být racionálním strategickým kalkulem vlka/psa jako šelmy, která rozumí smečce dvounohých lovců velkých zvířat v jejich loveckých intencích a umí s nimi navíc spolupracovat při lovu ve strategické součinnosti, a to na základě výcviku. Psi biologické chování mohlo být kulturně zasaženo střetem s člověčí tlupou, jejíž členové mají při uspokojování svých potřeb stejnou strategii získávání obživy. U psů je zřejmá i tendence k navozování spolupráce, která je také určitým projevem mezidruhového sociálního zoomu. V posledku také psům člověk přenechává úkoly nejvíce zodpovědné, což ze psa činí významnou součást lidského života: hlídání domu, obrana, spolupráce při pátrání po kořisti při sportovním lovu i pátrání po lidském nepříteli.

## **Strach z cizosti**

Kulturní revoluce umožnila vznik fikce, o níž jsme hovořili výše, a ta pak umožnila, aby homo sapiens mohl na základě efektivní spolupráce v superkmenovém měřítku přetvářet skutečnost. Superkmen ovšem nemůže poskytnout základní předpoklad, se kterým je spolupráce propojena, a tím je předchozí známost. Není možné, aby se všichni členové superkmene navzájem znali, čímž se vystavují emočnímu stavu, který se v rámci kmenového života projevoval jako strach z cizosti. Strach z cizosti musel být ze superkmenového způsobu života nějakým ústrojným způsobem odstraněn. Jedním z algoritmických prostředků odstranění strachu z cizosti je zdvořilost, která ustavuje bezpečný komunikační kontext i pro ty, kteří se navzájem neznají (Slowik 2018 a, b).

Opuštění přírodního způsobu života homo sapiens a směřování ke vzniku kulturního prostředí znamenalo především vznik přebytku v postupném přechodu od loveckého způsobu obživy směrem k obživě pomocí zemědělství. Vyšší produkce a jí generovaný přebytek představovaly možnost pro demografický růst, čímž došlo ke stratifikaci společnosti a specializaci jedinců na konkrétní činnost, která zapadala do schématu všech řemeslných činností, jež pak v celku daly vzniknout soukolí moderní společnosti s jejím stratifikačním rozvrstvením. Přebytek generuje agresivitu, neboť „ve světě založeném na hmotném vlastnictví je válka velmi úspěšnou cestou k získání hmotných výhod“ (Leakey – Lewin 1984: 235). Přechod od jednoho způsobu obživy k druhému vždy znamenal pro homo sapiens krok směrem kupředu a nikdy ne zpět. Jinými slovy přebytek, který zemědělství poskytovalo, byl považován nejprve za projev luxusu. Tento luxus se ovšem později stal nutností, ze které musely vyplynout další normy a pravidla jako společenské závazky, jež se postupně přetavovaly v konvenci, a ta následně představovala konformitu pro všechny členy společenství. Na rozdíl od lovců a sběračů jsou ti, kteří se živí zemědělstvím nebo rybolovem, tak úspěšní, „že lidé z těchto vesnic rozvinuli složité společenské struktury, nevídané u stěhovavých sběračů-lovců“ (ibid.: 236). Organizovaný systém opět odpovídá určité syntaktické provázanosti, uspořádanosti, vnitřní hierarchizaci: z toho vyplývá i vznik moci jako takové, především u mužů – „v dnešní technické společnosti je stejně jako ve společnostech nezemědělských, mužská nadvláda spojena s ovládnutím cených zdrojů“ (ibid.: 213). Může to opět vyplývat z mužského sociálního postavení zprostředkovatele masa, které nadvládu nad ženami – jak se zdá – může způsobovat. Konflikt, který odložená spotřeba způsobuje, vychází ze schopnosti předvídat nedostatek, čímž vzniká u člověka potřeba svou odloženou spotřebu ochránit, popřípadě ji získat loupežným tažením k sousedům. „Svět založený na hmotném vlastnictví je bezpochyby prostředím, v němž může válek přibývat. A přibývalo jich a byly stále ničivější zároveň s tím, jak se společenské struktury rozrůžňovaly, stávaly složitějšími“ (ibid.: 220). Dostatek způsobený zemědělskou činností a pečlivým plánováním vytvořil svět závisti. „Vlastnictví potravin nebo jiného ceněného majetku podněcuje žádostivost a touhu získat je snadnými prostředky (ibid.: 237). Dostatek potravy totiž u dnešních lidoopů agresivní konflikty spíše tlumí: „kočkodani žijící v těsném a chudém území mohou velmi agresivně hájit svoje zdroje potravy, ale mezi kočkodany v prostředí s bohatými zdroji se ostrá útočnost i princip teritoriality – hájení výsostného území – zmenšuje“ (ibid.: 227).

Ačkoliv se to může zdát nelogické, tato konformita způsobila, že bylo potřeba být mnohem agresivnějším jako zemědělec na rozdíl od lovců a sběračů; „obecně se předpokládá, že lovci a sběrači jsou méně agresivní než zemědělci a pastevci, kteří už hájí naakumulovaný majetek“ (Svoboda 2017: 177). Agresivita musela být tím pádem vytlačena jinými rovnovážnými prostředky. Právě společenská charakteristika člověka převažuje nad jeho biologickou podstatou, neboť je vytvořena jako nástavba biologických procesů, které lze oklamat právě schématem kultury. Toto schéma může biologické nedostatky člověka vyrovnávat a zajišťovat mu přežití; „člověk je výsostně společenský živočich a je asi spíš možné porozumět mu z jeho společenských vztahů než obráceně“ (Sokol 2015: 13).

Rostoucí demografická křivka znamenala, že bylo zapotřebí tmelícího prostředku, který by všechny členy postupně rostoucí společenské formace udržoval v prostředí bezpečného kontaktu. Totiž kontakt s těmi, kteří se navzájem neznají, je z hlediska biologického konfliktní. Musel vzniknout nejenom prostor pro střetávání jedněch s druhými, nýbrž především prostor pro řádnou a bezpečnou směnu rituálů různých typů, které umožňovaly apriorně nekonfliktní styk, a tím pádem i směnu samotnou. Jedním z těchto jevů je vznik hierarchizovaného jazyka, tedy řečové zdvořilosti, která vyvažovala deficit přirozeného mechanismu, jenž by dokázal stmelit všechny jedince ve společenství v homogenní bezkonfliktní masu. Tam, kde se tento způsob kontaktu v podobě imaginárního řádu společnosti nerozvinul, došlo ke katastrofě, neboť společnost superkmene byla zpětně tříštěna na kmenové segmenty, jež mezi sebou udržovaly xenofobní konfliktní kontakt: „štěpení přetrvává bez ohledu na zlepšující se komunikaci, bez ohledu na stále více společných cílů a společných postojů“ (Morris 2018a: 40). Etologicky se jedná o záležitost přirozenou: „každý společenský styk vzbuzuje vždy trochu obavy“ (ibid.: 106).

Kulturní revoluce otevřela možnosti pro vznik sdíleného smyslu pro kolektivní spolupráci, který se generoval prostřednictvím řeči realizované konkrétním dorozumívacím kódem – jazykem. Ten je doprovázen gestickou a mimickou soustavou signálů. Vznikl uzavřený jazykový trh, který preferoval určité štěpení světa v tom kterém společenství. Prostřednictvím jazyka se pak v řeči postupně přeregistrovaly základní věcné významy reflektující vjemově zaznamenanou skutečnost v metaforický význam (např. vykání jedné osobě, jako kdyby se jednalo o dvě). Ten měl za úkol nejenom popisovat realitu světa, ale především hodnotit druhého tak, aby ten nebyl nikterak poškozen a aby tím pádem nedošlo ke vzniku třetí plochy. Řečová zdvořilost je vlastně systémem řečového altruismu, který jak uvidíme později, vychází především z biologické

podstaty lidského egoismu. V rámci jazykového trhu vznikla součinnost v řečovém chování a postupně se vývojem historických období přetavila v sociální řečový pořádek. Tento řečový pořádek je závazný a oproti původní biologické součinnosti v kmeni významný. Jde o sdílený mýtus, který nabývá své hodnoty právě tím, že je sdílen velkým počtem těch, kteří v něj věří. I v kmeni existovaly společné mýty, „díky kterým lovci a sběrači dokázali spolu vycházet, i když jejich součinnost byla omezená a často nezávazná“ (Harari 2013: 129).

Společenská hierarchie má přímý dopad na diferenciaci slovní zásoby a tím i do procesu slovtvorby jako takové – předměty vlastněné výše postavenými osobnostmi či činnosti jimi vykonávané se jmenují často jinak než u osob podřízených, v javánštině je i slovní zásoba pro promluvu k výše a k níže postavené osobě odlišná asi jako u sice příbuzných, ale výrazně jiných jazyků (Komárek 2008: 64). Hierarchie je základem lidské společnosti, je jejím hybatelem v tom smyslu, že neexistuje skutečný objektivní egalitarismus: „podobně jako šimpanzi mají lidé sociální instinkt, navazují přátelské vztahy, budují hierarchickou společnost a loví a bojují společně“ (Harari 2013: 39), což není nic jiného než uplatňování chování, které se dá přirovnat ke skutečnému tržnímu mechanismu řízenému pohybem pomyslného ukazatele mezi ziskem a ztrátou. Hierarchie je imaginárním řádem společnosti, který „vede jednotlivce k tomu řadit ostatní obyvatele společenství do vymyšlených kategorií [a] plní jednu důležitou úlohu: napovídá lidem, kteří se navzájem neznají, jak se k sobě navzájem chovat, aby nemuseli plýtvat časem a energií na osobní seznámení“ (ibid.: 169). Jde tu vlastně o zisk určité výhody, jejímž prostřednictvím se jedinec spíše dostává k zisku životních potřeb.

Jestliže jsme hovořili o dělení potravy, pak dělení ve skupině musí probíhat v rovnostářsky orientované síti vztahů. Pokud sledujeme dnešní primáty, pak k dělení potravy „dojde pravděpodobněji v poměrně rovnostářské společnosti šimpanzů než mezi pavíány z otevřených krajín, kteří mají přísnou hierarchii“ (Leakey – Lewin 1984: 133). Šimpanzi jsou ve skupině příbuzní (skupinu opouštějí samice) na rozdíl od pavíánů, kteří pocházejí z různých skupin. Přísná hierarchie zabraňuje rovnostářskému charakteru vztahové sítě.

Hierarchie je výsledkem a také procesním prostředkem pro ustanovení exogenního imaginárního řádu, a ten je zase založen na dvou procesech: na kategorizaci a na byrokratizaci. Kategorizace světa, respektive kategorizace společenské masy do skupin, tříd, vrstev musí proběhnout prostřednictvím byrokracie, která se rozvinula mnohem rychleji a důmyslněji v okamžiku, kdy bylo vymyšleno písmo, „čímž lidstvo zaplnilo mezeru v naší biologické výbavě“

(Harari 2013: 165). Vžitou představu o podobě společenského konstruktů písmo ještě dále utvrzovalo. „Aby stát mohl získat legislativní, regulativní kontrolu nad vzorci sociální interakce a loajalitou svých občanů, musel získat kontrolu nad transparentností dějiště, v němž jsou různí aktéři této interakce nuceni jednat“ (Bauman 2000: 42). Hierarchie tedy nikterak nepomáhá těm, kdo jsou z různého důvodu odsunuti na nižší příčky společenského žebříčku. Jde o vžité a byrokraticky potvrzené představy o tom, že lidstvo je potřeba dělit na svobodné a nesvobodné občany (otroky), na občany světlé a tmavé kůže, na ekonomicky silné a ekonomicky slabé obyvatele. Každý typ takového dělení společnosti, ačkoliv se může jevit z dnešního pohledu jako nepodstatný, vyvolával meziskupinový strach z cizosti a znamenal pro nositele této představy neměnnou pravdu, která se od jiných představ distancovala. Taková situace je možná pouze tehdy, pokud je svědomí člověka jako výbava pro různá prostředí tvárné. Jedině tvárným svědomím může vznikat dvojí morální prostředí. Bylo zapotřebí exogenní imaginární řád postupně doplňovat – to znamená, že původní archaické nastavení zůstávalo ve výstavbě společenského konstruktů jako jeho fundament. Tak dochází u některých společností k vývoji fundamentalismu, tj. ke lpění na bazálním myšlenkovém procesu, který je považován za kosmickou pravdu, již je potřeba se držet, což je projevem „neofobie – strachu z nového“ (Morris 2018b: 117). Ze společnosti tak byly odstraněny soubory předpokladů, které by pomohly otevřít cestu novému pohledu. I dnes třídíme obyvatele do vymyšlených kategorií – řečová zdvořilost je toho dobrým příkladem. Vytvořením podskupin s různou hodnotou vedlo k zavedení tak zvaného „dvojího standardu“, z nichž ten slabší člen byl silnějším členem nahlížen jako cizinec nezasluhující si ochranu. Tím byly a jsou mnohdy osobní vztahy přeregistrovány na vztahy neosobní (srov. *ibid.*: 25–26).

Z toho opět vyplývá i xenofobní představa o cizincích, kteří narušují klid imaginárního řádu zcela novými předpoklady, které byly předtím zapovězeny. Setrvačnost je zřejmá – „společnost bude stále lpět na svých starých zvycích a předsudcích, které její členové vlečou s sebou ze svých domovů, i když se setká se vzrušujícími, skvělými a rozumnými myšlenkami, které vytrysknou z čiré objektivní inteligence“ (Morris 2018b: 113). Jde o postupnou kulturní změnu. Ta může být úspěšná pouze tehdy, pokud nebude většinovou společností prohlášena za nežádoucí a pojmenována jako znečištění.

Strach ze znečištění (určité kasty a skupiny) ale není jen pouhý výmysl kněží a aristokratů. Možná má biologický původ a napomáhá přežití. Jde o instinktivní

strach z potenciálních nosičů nákazy, z nemocných a mrtvých. Existuje-li zájem nějakou skupinu lidí izolovat, je nejjednodušší přesvědčit ostatní, že tyto osoby jsou zdrojem znečištění (Harari 2013: 172).

Vždy je ovšem potřeba mít na paměti jednu podstatnou skutečnost, a to že v každém okamžiku takového štěpení společnosti jsou to zájmy určité skupiny obyvatelstva, kterým taková kategorizace světa držená tlakem moci shora vyhovuje a přináší jim zisk. Tímto způsobem je ze společnosti vytlačen individualismus, respektive je pouze výsadou některých. Tendence k prosazení svých vlastních zájmů naráží na bariéru danou imaginárním konstruktem. Za její překonání nastávají sankce, čímž se individuální snaha dostává do konfliktu s většinovou společností a nemá naději na úspěch. „Výsledkem je kulturní zmatek a rozpad“ (Morris 2018b: 114). Aby mohlo být něco změněno, je potřeba přesvědčit miliony lidí, kteří jsou pak v tomto počtu schopni podobu exogenního řádu upravit. Individualismus nebyl po dlouhou dobu předpokladem pro existenci společnosti. „Středověcí šlechtici na individualismus nevěřili. Společenská hodnota člověka byla dána hierarchií a tím, jak o něm smýšleli ostatní“ (Harari 2013: 142).

## Směna řečového rituálu

Je velmi zajímavé sledovat řečové chování mluvčích v různých etnolingvistických areálech, pokud je vnímáme jako jazykové trhy, na nichž se prodávají diferencované řečové habitusy. Tento způsob vnímání řečového jednání je součástí pojetí Pierra Bourdieu, který ve své knize *Co se chce říct mluvením* vnímá jazykové společenství jako uzavřený trh, na němž fungují základní ekonomické vztahy a tyto vztahy celou jazykovou výměnu řídí (Bourdieu 1982). Je to jednoduchý model jazykové produkce a distribuce, který sice nespadá primárně do jazykovědy, nicméně napomáhá svou optikou odkrývat zajímavé vztahy mezi jazykovými entitami, situací a jazykovou směnou mezi komunikanty a jejím typem. Jazykovou směnu je potřeba vnímat nikoliv z hlediska sociolingvistického, tedy jako proces interakce mezi dvěma lingvistickými areály, či lépe řečeno směnu podmíněnou jazyky v kontaktu, nýbrž právě optikou ekonomické výměny: mluvní akty lze totiž vyjádřit celou škálou prostředků, jež ovlivňují to, zda bude takový akt vnímán jako normovaný či nikoliv, a zda tak bude přijat (srov. Slowik 2018 a, b). Normovanost mluvního aktu je propojena s chováním, a tímto řečovým jednáním mluvčí získává a zajišťuje své osobní potřeby a prožitky. Jazykovou směnu vnímáme jako proces, jehož prostřednictvím se správně

pragmaticky „vyměřený“ mluvní akt stává „platidlem“ zajišťujícím snazší zisk na straně mluvčího, a to v relativně bezpečné stabilitě komunikační situace (l.c.).

Směnu tu ovšem musíme ještě podrobněji rozkreslit. Jako ekonomickou směnu je potřeba chápat pouze a jedině fakt, že za slušné řečové jednání mohou získat mnohem více než za řečové jednání neslušné. Nejedná se tu ovšem o ekonomické nahlížení na vztah mezi oběma entitami. Ten je z hlediska řečového trhu mnohem komplikovanější:

skutečný vztah není ani prostá směna a v tomto smyslu pro žádného z účastníků není symetrický – účastník vztahu vždycky ví, že dostává víc, než dal. To jen vnější pozorovatel, který o vztahu nic neví, může uvažovat o tom, pro koho z nás je výhodnější, a počítat „má dáti – dal“. Zevnitř vztahu se o nic takového nejedná (Sokol 2002: 175).

Toto je podstatné pro hodnotu osoby, která je definována především tím, že je přijímána do vztahových relací, které její nezávislost relativizují a hodnotu osoby tak určují. Další podstatnou charakteristikou vztahu mezi dvěma osobami je skutečnost, že setkání tváří v tvář je sociální jednotkou interakce (sociální psychiatrie hovoří o transakci), v níž je relativizováno jáství. Jáství, ačkoliv jsou jeho projevy jakkoli podstatné pro Mne, je méně objektivní skutečností v rámci vztahu k druhému. Pouze druhý je v tomto smyslu reálnou entitou, kterou lze vyhodnotit na základě postavení mimo Něj. „Sám o sobě jsem přístupný pouze v reflexi, kdežto druhý vystupuje bezprostředně a nabízí mi tolik projevů své osoby, že se tím přece jen omezuje možnost nepochopení“ (Sokol 2002: 176; dále srov. Berger – Luckmann 1999: 34). Jinými slovy, směnu řečového rituálu je možno zaznamenat ekonomicky. Na druhé straně vztah mezi dvěma osobami (osobní i neosobní) je něco zcela jiného. Může být sice projevem řečové směny (zdvořilého vyjádření jako akce, která vyvolává adekvátní reakci) na jeho počátku determinován, anebo při opakujících se setkáních tváří v tvář potvrzován, nemůže být však definován na základě směny tváří samotných. Tváře jsou nesměnitelné a nevstupují do směnného procesu; jsou statickými jednotkami, mezi nimiž směny mohou probíhat (směny různého typu), avšak tváře samotné vytvářejí vztah, který je pro směnný proces kontextem, tedy prostředím, jež umožňuje přenos ceremoniálních, ustálených, habituovaných projevů všech typů chování (včetně řečového).

Vzájemný rovnovážný respekt je vnášen do společnosti prostřednictvím různých jazykových prostředků a také různou měrou zacílení na určitý aspekt,

který je v té či oné kultuře preferován. O vzdálenosti mezi jednotlivci lze hovořit jako o způsobu organizace prostoru. Jde o ustavení neosobních vztahů, které vznikají tím, že se jednotlivci musí vzájemně potkávat ve veřejném prostoru. V průběhu vývoje společnosti se taková místa stávala jakýmsi lokálním místem, v němž se rodil globalizační tlak. Jinými slovy, v místech, kde se lidé nutně museli setkávat se svými rolemi a statusy, se utvářely kontaktní společenské normy. Tyto normy byly pak udržovány tím, jak se difuzně šířily dále, a též počtem opakování, neboť veřejné „normativní“ místo zůstávalo tím, kde se lidé setkávali v průběhu celého života. Vzdálenost mezi lidmi se tak stala jakýmsi sociálním produktem a byla ustavena základní posturická a haptická pravidla, jež se proměnila v sociální a kulturní totalitu schopnou poskytovat identitu (srov. Bauman 2000). Ve veřejných místech vznikla rovnostářská spravedlnost (ibid.: 34), která umožňovala vznik komunity, neboť zvyklosti se šířily horizontálním způsobem, čímž udržovala společenství tak, aby vyznávalo společná hodnotící kritéria.

Integrace a přínos kulturního prvku/rysu je součástí studia diachronie, která si klade za cíl popisovat změny v podélném řezu na časové ose. Všechny společenské jevy, které procházejí společností od jejího počátku, jsou na svém příčném řezu odrazem proměn na linii řezu podélného. Jazyk a jeho vývoj je tímto dobrým důkazem a nelze než konstatovat, že řečové jednání zdvořilé je ve svém současném stavu podmíněno svým evolučním procesem. „Příčinou je zásadní střed mezi soudržnými a tvořivými silami ve společnosti. Jedny tíhnou k zachování, a tím i k opakování a stálosti. Druhé směřují k dalšímu vývoji, a tím nevyhnutelně k i odmítání starých vzorců“ (Morris, 2018b: 43).

Zdvořilost je jev language–parolový (v Saussurově pojetí) a také antropologický. Jako takový je tím pádem pouze jednou z mnoha vývojových fází, neboť ani časovému sledu kultur, ani vývoji jazyka nelze uniknout.

Vždyť podíváme-li se zpět byt jen o jednu generaci, uvědomíme si, k jak velké změně od té doby došlo, někdy i v našem nejtímnějších chování. Zatím jsou tyto změny nepřehledné, což způsobují okolnosti, jejichž vliv můžeme zmapovat pouze při pohledu zpět (Benedictová 1999: 23).

Ke vzdálenosti podotkneme ještě jednu velmi zajímavou charakteristiku. V úvodu jsme hovořili o pojmu „domov“. Domov lze charakterizovat jako prostor dosahu, prostor v blízkosti člověka, prostor na blízko; stejně tak blízké osoby lze chápat jako ty, se kterými se člověk cítí jako doma, se kterými domov automaticky utváří a pociťuje: „jde o prostor, v němž je [člověk] zřídkakdy,



pakliže vůbec, bezradný, v němž nemá nouzi o slova a ví, jak jednat“ (Bauman 2000: 22). Z hlediska filozofie je člověk a jeho existence podmíněna tím, že existuje společenský živočich, který se setkává s dalšími společenskými živočichy, čímž mezi nimi vzniká výlučný vztah, jenž se vzpírá vlastnímu popisu prostřednictvím perspektivního vnímání tohoto vztahu mimo sledovanou dvojici.

Ze setkávání s Tváří lze jistě odvodit důležité etické náhledy, toto setkání samo se však musí přijmout jako axiom a zdaleka ještě nevytváří lidskou společnost, kterou naopak musí už předpokládat – například ve fenoménu řeči (Sokol 2015: 12).

## Superkmenový zákon

Rovnováha je udržována neustálým vzájemným tlakem obou entit, mezi kterými může konflikt vzniknout. Při zvýšení tlaku z jedné strany je potřeba tento vyrovnat zvýšením tlaku ze strany druhé a naopak. Z hlediska řečové zdvořilosti se tedy jedná o Leechův model udržování kontaktu mezi komunikanty někde mezi dvěma protipóly zdvořilostních maxim tak, aby zisk na straně jednoho a ztráta na straně druhého nebyly v konfliktu a aby vzájemný nekonfliktní vztah mohl i nadále pokračovat (tedy aby se komunikace rozvíjela dále a aby došlo k dosažení komunikačního záměru) (Leech 1983). Rovnovážný stav ve společnosti se tedy neobjevuje jen tak, ale je vyvolán tlakem exogenního řádu, který je závazným zákonem.

Nabývání této zákonné kompetence je spojeno s asimilací a akomodací. Dítě na data získávaná v průběhu interakce s okolím reaguje dvojím způsobem. Jednak začleňuje nová data do existujících schémat (vzorců jednání) – asimilace, jednak vytváří nová schémata nebo přizpůsobuje ta dosavadní tak, aby jimi mohlo nová data uchopit – akomodace (Šebesta 1999: 35). Akomodace a asimilace jsou dva procesy, které lze považovat za doplňující se mentální činnosti, které mají za výsledek homogenní způsob vnímání světa, jenž je ustaven jako neměnný zákon. Jinak řečeno, jde o hodnotový systém, v němž mají všechny položky stejnou distribuci. Tato stejná distribuce pak podmiňuje vznik strategií vedoucích k úspěšnému přežití: „v průběhu vývoje jednotlivce se rozvíjí program, který v dětství hodnotí místní společenské poměry a v dospělosti pak vede ke strategii, která má největší naději na úspěch“ (Wright 1995: 87). Domníváme se, že s nabýváním pragmatické kompetence hovoříme i o řečových investicích. Jde o rodičovské investice, které vycházejí nejprve z matky, kterou dítě vnímá jako zdroj mateřského jazyka, nicméně jako biologický druh vykazujeme silné

investice i ze strany otce. „Ve srovnání s vkladem samců je pak vklad samic do potomstva obrovský“ (Leakey – Lewin 1984: 119). Vysoké otcovské investice jsou dány především předáním genetické výbavy do potomků, je-li výživa zabezpečována především ženami. „Je možné, že některé druhy vykonávají rodičovské povinnosti stejně intenzivně, ale žádný druh je nevykonává tak extenzivně“ (Morris 2018b: 89). Situace pro muže v rámci sociální skupiny a jejich nové postavení v hierarchii se musely změnit v okamžiku, kdy došlo k posunu od požíračů semen k sběračům-lovcům, kteří se živilí také masem. U moderního člověka platí, že „péče o děti se promítá v celé struktuře sociální skupiny, v souhře rodičů, prarodičů, strýců a tetiček a zřejmě i ve struktuře hypotetické sídelní základny, v níž výchova probíhá“ (Svoboda 2017: 173–174). Šlo o vývoj v organizaci stravy jako takové: rostlinná strava se sbírala a přinášela na stanoviště skupiny – na tábořiště, kde docházelo nejen ke konzumaci, nýbrž také ke skladování získaných rostlinných zdrojů. „Lidé jsou jedinými primáty, kteří shromažďují potravu, aby ji snědli později“ (Leakey – Lewin 1984: 119). Podstatnou změnou byla konzumace masa. „Vyvinuli jsme se jako primáti masožraví. Mezi existujícími opicemi a lidoopy jsme tím zcela výjimeční“ (Morris 2018: 26). I dnešní šimpanzi a pavíani pojídají maso, pavíani jsou dokonce schopni lovu gazel, který sice nevykazuje strategickou složku, nicméně dokážou svou kořist ulovit spoluprací ve skupině. „Šimpanzi jsou skuteční všežravci; v tom jsou jim podobní téměř všichni pavíani“ (Leakey – Lewin 1984: 121). Navíc shromažďování zásob potravin pro odložnou konzumaci v tábořišti se do značné míry kryje právě s návratovou aktivitou šelmí smečky: „tento návrat do vlastního teritoria je typický právě pro šelmy; zdaleka méně častý je u opic a lidoopů“ (Morris 2018b: 34). Člověk se ale na své stanoviště, které je sezónní či trvá nějakou dobu, než je teritorium vytěženo, vrací. U dnešních lidoopů a primátů se ovšem nejedná o tak teritoriálního živočicha, jakými byli hominidé, kteří získávali zásoby sběrem a lovem. Hominidé se museli stát teritoriálnějšími, museli být více závislí na prostoru, který považovali za bezpečný, známý, čitelný. Mohl se u nich vyvinout vztah k místu, se kterým se identifikovali. I když později své místo opustili, usadili se na jiném teritoriu. Toto domácí teritorium bylo potřeba uhájit: člověk si „musel tedy osvojit silnější útočné reakce proti členům cizích skupin“ (ibid.: 41).

Získávání potravy novým způsobem mělo dopad do změn ve vnímání hodnoty těch, kteří maso do skupiny přinášeli. Vznikla dělba práce, neboť maso se stalo záležitostí především samčích členů tlupy. „Postupně se vyhledávání masa mohlo stát soustavnější činností a někteří členové tlupy jím mohli trávit většinu času“ (Leakey – Lewin 1984: 125). Dělba práce rozdělila činnosti zabezpečující

životní potřeby do dvou základních aktivit: do sběru a do lovu – přesněji řečeno „získávání masa“. Jeho získání totiž nutně nemuselo být výsledkem lovu, nýbrž rovněž sběru, jistého typu vyhledávání mršin nebo zásob ukrytých šelmami na stromech. „Maso začalo být důležité až po tomto posunu v požívání potravy – teprve pak se muži pevněji zařadili do sociální stavby skupiny“ (ibid.: 119). Muži vedou své syny k nabývání mužského charakteru obživy – k získávání mršin, ke sběru pozůstatků z hodování šelem či k loupežnému získání úlovku levharta, popř. samotným lovem se zbraněmi a strategií. Pěstují tedy u svých synů jeden typ chování a jednání zabezpečující polovinu aktivity tzv. smíšené ekonomiky. Samci tedy nutně museli pečovat o své potomky už jen tím, že jim přinášeli cennou obživu v podobě masa. Maso přinášeli samci samicím i potomkům, což je opět nápadně podobné chování jedinců uvnitř vlčí smečky. „Tato otcovská péče byla nově vzniklou vlastností, protože pro plodožravé primáty platilo všeobecné pravidlo, že prakticky veškerou péči o potomstvo obstarává matka sama (jenom moudrý primát, jako je náš lovící lidoop, zná již svého otce)“ (Morris 2018b: 42). Došlo k distribuci pracovních rolí, z níž vycházela úspěšnost skupiny. „Naši předkové naopak vynalezli hospodářství, v němž někteří jedinci shromažďovali hlavně jeden typ potravy a druzí jiný typ“ (Leakey – Lewin 1984: 126). Domníváme se, že s tím muselo souviset i vyhodnocování druhého, který mohl schopností přinášet maso získávat na společenské hodnotě. Archaičtí primáti neměli ještě potřebnou sociální strukturu schopnou organizované spolupráce. „pokud jde o povahu, bylo v ní více haštěrivosti než sklonů ke spolupráci, a k tomu nepochybně přistupoval i malý smysl pro plánování a malá schopnost soustředění“ (Morris 2018b: 36). To se ale muselo změnit v situaci, kdy se změnil způsob obživy. Došlo rovněž k rozvoji mozku. „Nadto masitá strava růst mozkových tkání lépe vyživuje. A pokud bylo obstarávání masa věcí samců/mužů, podmiňovala další důležitou činnost – dělení potravy mezi celou skupinu, samice/ženy, nedospělé a přestárlé jedince“ (Svoboda 2017: 179). Jde o šelmí způsob chování, neboť „u mnoha druhů šelem se stává, že se o ulovenou kořist dělí“ (Morris 2018b: 31). Záleží na tom, jak je dominantní otec, zda si jeho syn osvojí určité mužské způsoby dominantního statusového chování, či je zcela odmítne a bude za osvojený vzorec považovat statusové řečové chování matky. Totiž

muži používají nejrůznější způsoby, jak posílit své společenské postavení a z něj vyplývající přitažlivost pro samice. Polygynie naší evoluční historie se tedy zčásti, možná ze značné části, projevuje nikoli ve stavbě těla, ale v typicky mužských vlastnostech psychiky (Wright 1995: 97).

Vrátíme-li se ještě k rodičovským investicím, patří k nim i neustále hodnotící proces, jehož prostřednictvím „rodiče a další silnější osobnosti včetně starších sourozenců slouží jako vzory životních úloh a učitelé, a přitom utvářejí svědomí tím, že dítě chválí nebo odsuzují“ (Wright, 1995: 226).

Kompetenční proces učení se jazyku v jeho pragmatické rovině vychází z hypotézy, že jazyk mohl u člověka vzniknout tak, že „rozvoj sociální vazby, nabývající u vyšších primátů velkého rozmachu, je především důsledkem, a *nikoliv příčinou vývoje nové kůry mozkové*“ (Changeux 1983: 355) – a tedy rozvoje jazyka. Tím pádem se předpokládá, že organizovaná společnost musela být založena na nějakém nástroji komunikace (srov. Hagège 1998: 27). Přírozený způsob proměny neorganizovaných zvuků v organizovaný systém, tedy postupná institucionalizace v endogenní imaginární řád (engramace), byl vlastně procesem vzniku prvního zvyku;

pojem „přírozený“ zde nemá žádné metafyzické implikace. Pokusme se v tomto smyslu převrátit pořekadlo o zvyku jako o druhé přirozenosti: to, co nazýváme přirozeností, by nemuselo být ničím jiným než prvním zvykem. [...] V tomto případě byl však zvyk posílen příznivými faktory, díky nimž ještě lépe vynikne skvělá role, kterou sehrál zvukový faktor na podivuhodné cestě člověka k realizaci řečové schopnosti. [...] Lze říci, že z distančních receptorů to byl právě sluch, který převážil nad zrakem, a že vokálně-auditivní charakter lidské řeči předčil její vizuální ráz [...] Posunkový signifikant byl tedy odsunut do pozadí v důsledku samotného tlaku fyzického světa, a to přesto, že byl starší než signifikant zvukový, s nímž se proto mohl dlouhou dobu spojovat, a že se v různých podobách podle jednotlivých kultur vyskytuje dodnes (Hagège 1998: 24).

V rámci života v superkmenech je potřeba nastavit takové mechanismy, které by jednotlivcům bránily podnikat to, k čemu jsou nuceni svým instinktivním chováním. Různé formy projevoování individualismu jsou způsobeny tím, že neosobní charakter vztahů nutí hříšníky vytlačit svou oběť za hranice skupiny; „v duchu zkrátka umístí svou oběť zcela mimo svůj kmen. Aby se tomu zabránilo, je potřeba nastolit superkmenový zákon“ (Morris 2018b: 29). Krádež je sice možná i u šimpanzů, nicméně tam je způsobem chování, který vychází z jednoznačně zřejmé předchozí známosti. V umělých podmínkách superkmene jde o jev svou podstatou odlišný. Je vyvolán přebytkem jedněch a nedostatkem druhých, neboť v rámci superkmene již nedochází k dělení získané kořisti. Kořist se stává soukromou záležitostí, která je dělena na základě štedrosti

pouze v rodinném prostředí či vůči nestejnopohlavnímu partnerskému protějšku. U předchůdců člověka bylo výrazným krokem v sociální skupině dělení potravy. „Šimpanzi se nikdy nedělí o svou normální denní rostlinnou potravu; proč se dělí o maso, je poněkud záhadné“ (Leakey – Lewin 1984: 132). Dělení o maso způsobilo bezpečnější vztahy mezi jedinci ve skupině, neboť nepodněcovalo k hašteření a útoku; „rozdělování vysoce ceněného vlastnictví může být jednou z cest k zachování klidu a pokoje: šimpanzi jsou opravdu dobře způsobilí zmenšovat společenské napětí“ (Leakey – Lewin 1984: 133). Zákon tedy funguje jako vyvažující mechanismus, který se snaží narovnat nepřirozené podmínky života v superkmeni tak, aby byly zachovány přirozené, tedy kmenové, způsoby lidského chování.

O řečové zdvořilosti jako o určitém typu společenského řečového zákona lze hovořit i jako o „oddělovacím zákonu“, který jedno jazykové společenství vyděluje vůči ostatním jazykovým společenstvím. Jde o řečový mechanismus zajišťující soudržnost společnosti tím, že jí poskytuje jedinečnou identitu (srov. Morris 2018b: 30–31), čímž vzniká propast v podobě kulturní izolace. Kulturní izolace je stav (i proces), který je vyvolán především jazykem, a to mnohem více, než by se mohlo na první pohled zdát. Jde o sociální zvyklost se silným izolačně tvorným aspektem. Právě jazykem a jím uskutečňovanou strategickou řečovou hrou (srov. Slowik 2018 a, b) jsou jedinci schopni ve veřejném prostoru posilovat sounáležitost a identitu se sociální skupinou. Čím jsou události ceremoniálnější, tím silnější je identitotvorný tlak a vzniká silné kulturní pouto. Skupina je základní předpoklad pro vznik civilizace. I zvířata se sdružují do skupin. „Zvířata se pravděpodobně sdružují i proto, aby byla bezpečnější před hladovými šelmami, ale hlavní důvod je jiný: skupina umožňuje určitý systém výchovy dorostu, a je toho moc, co se musí primáti naučit“ (Leakey – Lewin 1984: 32). Skupinová příslušnost je nejenom výsledkem obranných adaptačních strategií, ale spočívá také v možnosti dělby práce – „je to opět značná výhoda, když si jednotlivé základní existenční úlohy mohou jednotliví členové zvířecí society rozdělit“ (Veselovský 1992: 137).

Dalo by se říci, že řečová zdvořilost, udržovaná jako pragmalingvistický systém, který je dán a na který se společnost může spoléhat jako na „ochranné brnění“ i na manipulativní prostředek zároveň, je jakýmsi společenským apelem. Jím „se rozumí jednak přímé působení na člověka jako součást davu, ale také na člověka jako jednotlivce“ (Langer 1993: 62–63).

Skupina, která čítá více než 150 členů, je skupinou, kde se již jednotliví mluvčí jen velmi obtížně navzájem znají. Pospolitost, soudržnost, homogenost

a nefragmentárnost skupiny o větším počtu členů tedy potřebuje určitý typ zákona podobného skupinového apelu. Ten „vychází z představitosti členů, kteří důvěřují stejným mýtům“ (Harari 2013: 40). Zdvouřilost je takovým sdíleným apelem, který existuje pouze ve sdílené představitosti, stejně jako všechny moderní instituce, jež řídí společenský řád již od zemědělské revoluce. Skupina se pod tlakem evolučního výběru rozrůstá i tím, jak jsou mladí jedinci nuceni hledat partnery sice v jiné skupině, nicméně stále na určitém širším území: „protože mladí lidé musí hledat partnery jinde než doma, [...] splétají sběračilovci zcela bezděčně a samozřejmě předivo příbuzenských svazků na rozlehlém území tak dlouho, dokud počet lidí v jednotlivých skupinách nedosáhne pět set“ (Leakey – Lewin 1984: 113). Tehdy vzniká kmen jako nadřazený sociální útvar, jenž v sobě sdružuje tlupy. Typická velikost tlupy čítá asi 25 členů, kmen tyto tlupy sdružuje do jednodílné masy, která se vymezuje vůči kmenům jiným způsobem komunikace – antropologové používají jako termínu „dialektický kmen“ (l.c.).

Výchova mladých je podstatnou složkou při prodlužujícím se dětství. Vznikla pevná vazba mezi matkou a dítětem: „vazba mezi matkou a dítětem je nejsilnějším vztahem, jaký primáti prožívají a vždy prožívali“ (Leakey – Lewin 1984: 119).

## Touha po superpodnětech

V úvodu jsme hovořili o tom, že lidé v dnešním civilizovaném světě touží po podnětech, respektive po superpodnětech. Když se podnětů jaksi nedostává, „oportunistická zvířata se ale jen tak nevzdávají. Na nepříjemnou situaci reagují s mimořádnou vynalézavostí“ (Morris 2018a: 208). Nejvýhodnější formou ukojení hladu po podnětech jsou vřelé vzájemné vztahy, tedy vztahy důvěrné. Vzhledem k tomu, že není možno všechny v superkmeni znát, pak zdvouřilostní řečový systém v podobě souboru strategií nabízí kompromisní řešení. Neznámí lidé zůstanou stále neznámými, nicméně lze s nimi řečově jednat tak, jako kdybychom znali jejich očekávání a dokázali předvídat jejich způsoby chování. Řečová zdvouřilost nabízí podněty, které jsou emočním ziskem pro člověka a jsou v moderní společnosti stejně důležité jako ukojení biologických potřeb fyzického typu: „v tomto smyslu má hlad po podnětech k zachování lidského organismu stejný vztah jako hlad po potravě“ (Berne 1992: 13). Z hlediska sociální psychiatrie je pro zdárné zakotvení člověka ve společnosti podstatný především jeden z typů sociálního podnětu – a to hlad po uznání. Uznání je významnou

složkou psychické vyrovnanosti jedince, který si byl do té doby možná nejistý svou společenskou pozicí i vlastní hodnotou. Nedostatečné vyhodnocení své vlastní hodnoty pochází, jak jsme již uvedli výše, z orientace na společníky, kteří jsou na tom lépe. Tato slepá ulička je zdrojem konfliktu mezi společenskými souřadnicemi žitými a touženými. Pro snížení tohoto nesouladu lze užívat celé řady různých řečových pohlazení, která nastavují každému uživateli „stvořitel-ské řeči“ zrcadlo, v němž je hodnota nastavena jako čitelná, čímž zabezpečuje satisfakci.

Toto vše se projevuje také v konverzaci, takže nasloucháme-li pozorně, můžeme podle způsobu vyjadřování předem uhodnout, jak se určitý člověk bude chovat k dítěti. V rozšířeném smyslu může být slova „pohlazení“ použito běžně pro označení jakéhokoliv aktu, který je projevem uznání. Pohlazení je tedy základní jednotkou společenské akce. Vzájemnou výměnou pohlazení se vytváří transakce, která je opět jednotkou vzájemných společenských styků (Berne 1992: 14).

Bauman (1997: 88) uvádí, že v komunitě i v organizaci musí dojít k uchování rutinní činnosti jejích členů. Jinak by došlo k zániku a diskontinuitě skupiny jakožto vydělené entity. K takovému vnitřnímu strukturování je člověk předurčen již od doby, kdy dochází k dělení potravy ve skupině – „tak se formoval model funkčně diferencované společnosti od samého počátku vývoje“ (Svoboda 2017: 179). Tyto rutinní činnosti vyhovují společné mentální představě skupinových vzorů chování. Každá sociální skupina je výsledkem hierarchizace společnosti, a navíc se tato hierarchie opakuje jako systémová jednotka i do menších podskupin. „Faktory, které formují skupinu [...] jsou mnohé, ale určitě zahrnují takové vlivy, jako je sexuální výběr a bohatství či nedostatek základních zdrojů potravy“ (Leakey – Lewin 1984: 32). Musí tedy vždy existovat určité napětí (srov. Morris 2018b: 47–89). Vzniká soutěž statusů, které však v kmeni vycházely pouze z osobních vztahů, tedy ze vztahů vykazujících předchozí známost.

Řešení statusových vztahů se v rozvinuté společnosti stává poněkud problematickým, neboť nelze jednoznačně říci, jak se vypořádat s porovnáním statusu s někým, koho neznám. Původní agresivní postoje byly nahrazeny jiným typem společenského chování – „u tak navzájem spolupracujícího druhu, jako je náš, bylo třeba dát přednost méně agresivním metodám“ (Morris 2018b: 76). Musí být vynalezen takový řečový systém, který právě složitost statusových relací propojí určitou snadností v orientaci. Řečová zdvořilost ukazuje, jak se s tímto statusovým chaosem alespoň částečně vypořádat. Pravidla řečového pořádku

předem určují, jak se chovat tak, aby byl zřejmý imaginární status mluvčího i adresáta, aby nebyla ani jedna z pozic povýšena ani ponížena. I tak „řešení abnormálně složitých statusových vztahů zabere tolik času, že se v nebezpečné a škodlivé míře začnou zanedbávat jiné aspekty společenského života, například rodičovská péče“ (Morris 2018a: 48).

Přetlak v systémové soutěži o statusy vede ještě dále. Zdvořilostí nastavená maska v podobě představy o statusu druhého vyvolává také složitou dynamiku v sexualitě. Člověk je „jako primát hnán jednou cestou, jako přizpůsobená šelma druhým směrem a jako člen vyspělého civilizovaného společenství opět jinam“ (Morris 2018b: 53). Jde o tzv. statusový sex, jehož funkcí není reprodukce, nýbrž dominance. Dominantní chování mužských jedinců vyvolávalo až schizmogenetické submisivní polohy u ženských jedinců. Hodnocení partnera probíhá u žen vždy s podvědomým vyhodnocením přístupu ke zdrojům, tedy ke společenskému statusu, který může do značné míry tyto prostředky představovat. Pokud je základní předpoklad uspokojení statusového sexu naplněn, tedy dojde-li k sexuálnímu aktu, pak dochází k statusové satisfakci, čímž si oba sexuální partneři zabezpečují místo ve statusové síti a jejich biologická potřeba je tak naplněna. Sexuální chování člověka jako „sexuální chování primáta, doplněné změnami přejatými z chování šelem, přežilo pozoruhodně dobře všechny fantastické pokroky techniky“ (Morris 2018a: 88). Na druhou stranu ovšem dochází také k tomu, že statusový sex není z různých důvodů možný a mužští jedinci se tuto frustraci snaží dohnat verbálními projevy o sexu, kterými nahrazují svou nenaplněnou potřebu na veřejnosti. Jednak se tím utvrzují v rámci ostatních mužských jedinců o sounáležitosti se sexuálně úspěšnými současníky, a jednak tím vyjadřují ženám svou statusovou nadřazenost. Tento způsob jednání je ovšem v mnohých společnostech zapovězen jako tabu (více o statusovém sexu *ibid.*). Statusový sex rovněž vede k tomu, že je udržena monogamie, neboť „jedinou skupinou, které přináší monogamie výhody, jsou muži nízkého socioekonomického postavení“ (Wright 1995:105). Statusový sex je podstatnou složkou pro rozštěpení společnosti na statusově dominantní a statusově nedominantní muže. Jde o komplikovanou skutečnost, neboť nerovnost mezi muži je pro společnost, pro ženy i pro muže, větší zhoubou než nerovnost mezi ženami. Většina z nás by si nevybrala život v polygamní společnosti, kde zůstává mnoho mužů s nízkými příjmy bez stálé partnerky. V takových společnostech se pak takto frustrovaní muži často upínají k fundamentalismu, který jim nezískaný status může částečně nahradit jako typ statusového sexuálního uspokojení projevujícího se agresí.



Statusový boj vychází z potřeby podnětu, z touhy po uznání, která se projevuje v transakčních výměnách řečových pohlazení. Součástí lidské touhy je rovněž hlad po struktuře, která se projevuje především v programování času, celých pozdravových sekvencí, a po sociálním zoomu. Se sociálním zoomem úzce souvisí i již zmíněný úsměv, který se stává součástí pozdravové sekvence při počátku transakční komunikační události. Podle Lorenze je možná i tzv. teorie dětského schématu, „podle něhož vzhled lidského nemluvněte s buclatými tvářičkami a vyklenutým čelem vyvolává u člověka zcela automaticky rodičovské chování, které přenáší i na zvířata s podobnými proporcemi“ (Veselovský 1992: 17). Sociální zoom v moderním smyslu slova je proces, ve kterém se dva jedinci vzájemně přibližují (anebo odtlačují). Sociálním zoom je formou práce ve smyslu sociální psychiatrie, neboť záleží na vyhodnocení podmínek, užívání specifických jazykových nástrojů v podobě jazykových prostředků. Jde o typ sociálního programování, jehož výsledkem je „obvyklý tradiční, konvenční nebo polokonvenční společenský styk. Jeho hlavním měřítkem je místní přijatelnost, jíž se běžně říká „dobré způsoby““ (Berne 1992: 16). Zdvořilost spadá do konvenční části společenského styku, jde o sociální indexaci nebo o sociální určení adresáta, na něhož mluvíme. Pokud se překoná základní strukturální překážka, tedy překonání bariéry, a bude-li prolomeno ticho, a pokud navíc dojde k úspěšnému, tj. očekávanému kontaktování, pak se konvence změní na polokonvenční způsoby dorozumívání a vzniká společenská hra, která se již dá nazvat zábavou. V průběhu zábavy, pokud probíhá déle, dochází k jevu, kdy jednotliví mluvčí postupně (a ne všichni stejně) začínají opouštět dogmatickou představu konvenčního a polokonvenčního řečového styku a nechávají projev své individuální programování. To pak vyvolává incident, neboť řečové chování individuálně programovaných mluvčích užívá nahodilě jevy. Nahodilost je to ovšem pouze do té míry, jak dalece jsme schopni jako pozorovatelé vnímat společenskou skutečnost, do níž projektujeme své vlastní empirické prožívání, a jak dalece dokážeme vypořádat se v chování různých lidí všem společnou infrastrukturu. Souvislý sled jakoby nahodilých projevů individualismu je ovládán nevyřčenými pravidly a předpisy. Tato pravidla zůstávají skryta tak dlouho, pokud projevy přátelství nebo nepřátelství nevybočí z mezí (srov. *ibid.*: 16), za což následují sankce.

Jako racionální chování se definuje pouze takové, které přináší mluvčímu splnění jeho záměru souvisejícího s biologicko-sociálními potřebami v rámci společenství. Racionalita je komplikovaná v tom, že se chováme tak, abychom se vyhnuli situaci, která by znemožnila naše přežití. Tím pádem se upínáme

nejdříve k lidem, kteří nám jsou nápomocni takové hrozby vytěšňovat či odkláňet. S druhými, které neznáme, je ovšem naše chování mnohem komplikovanější a je ukryto v automatizaci a vychází z nevědomí: je to jakási automatizovaná, nevědomá racionalita: „každodenní lidské chování je často výsledkem skrytých sil, které mohou působit rozumně, jejich působení si však nemusíme uvědomovat“ (Wright 1995: 267). Situace je zajímavá i v tom, že svědomí člověka je natolik tvárné, že umožňuje sebeklam. Sebeklamem se snažíme předčit naše projevy chování a modifikovat je tak, aby adresát nezjistil, že užíváme klamu. Tedy aby klam nebyl odhalen, musí být obalen do sebeklamu, který nenechá biologické tělo projevit to, že klameme. Totiž teorie sobeckého genu (Dawkins 1998) mimo jiné uvádí, že základním předpokladem pro dorozumívání zvířat je klam. Musí existovat tlak na selekční proces tak, aby sebeklam ukryl určité pohnutky do podvědomí, čímž není poznat, že ke klamu dochází. Samozřejmě je příroda schopna vybavit člověka i tím, že klam bude odhalen, neboť například není možné „oklamat dítě, pokud jde o matčinu náladu“ (Morris 2018b: 110). Člověk je geneticky vybaven jednak k tomu, aby klam dokázal odhalit, ale i určité klamné postoje ukryvat do podvědomí.

Zůstaňme ještě na okamžik u toho, zda zdvořilé strategie nemohou být vnímány jako manipulace, tedy jako typ klamu. Samozřejmě že mohou. Jde vlastně o to, manipulovat kontext do takové míry, že bude pro druhého přijatelný jako příhodný prostor pro směnu (služeb, materiálu, výtvarků atp.), která počítá s altruistickým naladěním toho, na koho zdvořilostní strategie zacílí. S altruismem druhého se tedy při uplatňování řečové zdvořilosti apriorně počítá. Manipulovaný je ovšem uživatelem stejné strategie, protože ta, jak jsme již uvedli, je intersubjektivní. Tím pádem je schopen rozpoznat, že jde o manipulaci s kontextem a o projev jakési imaginární sdílené lži, která má jednoznačně ziskový charakter pro mluvčího. Možná se tu jedná o další projev neotenie, která zvláštním způsobem přenáší do dospělého věku právě dětskou složku osobnosti (srov. Berne 1992), jež je na lhaní a na objevování jeho důsledků založena; „dětská lhavost není jen obdobím neškodných prohřešků, ze kterého bez problémů vyrosteme, ale i prvním z celé řady pokusů využít nečestné jednání k vlastnímu prospěchu“ (Wright, 1995: 229). Hra mezi lidmi je přítomna ve všech typech jednání, jde o „prodloužení dětských herních projevů do dospělého věku, nebo jako nadřazení pravidel hry nad informačně-komunikační systémy dospělých“ (Morris 2018b: 125). Lež je buď odhalena, čímž dochází k negativnímu posilování, neboť ten, kdo lže, je napomenut (většinou tím, u koho se aktuálně projeví dospělá složka osobnosti). Lež může zůstat

neodhalena a tímto způsobem dochází k pozitivnímu posilování této strategie. Komplikace je v tom, že některé projevy chování jsou zapovězeny jako nemožné, i když jsou mnohem pravdivější než ty, které jsou doporučovány jako morálně přijatelné, etické, pragmaticky správně vyměřené – ty ovšem znamenají jistou manipulaci s realitou prožívání. Rodiče tedy vedou děti k tomu, aby posilovaly určité strategie a ne jiné. Z hlediska přežití je tedy zřejmé, že je mohou vést jen k takovému způsobu chování, které jim přináší prospěch, což je záležitost z hlediska etického velmi relativní. A ještě jedna důležitá poznámka k egoismu, ze kterého zdvořilost jako zastírací manévr vychází: totiž charakter člověka není nic bezúčelného, z hlediska přežití se opět jedná „o adaptační výbavu, která vede přímočaře za osobním prospěchem, je to pomůcka k prosazování osobních zájmů“ (Wright 1995: 231).

## Tváří v tvář

Lidské řečové chování je součástí lidské činnosti, je to součást sociálního programování, které má podobu hry. „Hry jsou opět důležité jako prostředek k vytvoření společenského souladu, ale v podstatě jsou to prostředky, jimiž zkoumáme a prověřujeme své fyzické schopnosti“ (Morris 2018b: 124). Jde o hru nikoliv ve smyslu zábavy, nýbrž o strategické transakční chování. Základní charakteristikou lidské hry je skutečnost, že „nespočívá v předstírání citových projevů, ale v jejich usměrnění. To se děje ve chvíli, kdy se začnou uplatňovat sankce za nepřislušný citový projev“ (Berne 1992: 17). Jde o kompromisní řešení, jak naložit s cizincem: zdvořilost je hra, kterou člověk vyrovnává nedostatek opravdového důvěrného vztahu, jehož se mu u většiny lidí, s nimiž vstupuje do komunikační události, nedostává. Do problematiky vstupuje i vzájemný dotek, který je spíše předpokladem sexuálního kontaktu. Ten by mohl být podroben zásahu z třetí strany. Dotek je sice základním předpokladem pro socializaci a jako přeskokové jednání vyrovnává agresí, ale může ji také vyvolat v případě, kdy dochází k narušení sexuální vzájemnosti. U moderních lidí je dotyk také kulturně velmi různorodý z hlediska hodnoty, kterou ve společenském kontaktu nabývá: „jestliže náhodou zavadíme o cizího člověka, okamžitě se omlouváme a intenzita omluvy je přímo úměrná stupni sexuality té části těla, které jsme se dotkli“ (Morris 2018b: 77). K dotyku ještě tolik: moderní člověk – jak se zdá – je výslednicí biologické výbavy a kulturního schématu, které jej ovlivňuje dvojím způsobem: touha po doteku je dána biologicky, v mnoha kulturách je ovšem dotyk zapovězen. Člověk je tak dnes jedincem kontaktního typu, „který

nejenže trpí tělesný dotyk s druhým jedincem, ale dokonce ho i vyhledává, [i] typ distanční, kterému je tělesný dotyk s druhým výslovně nepříjemný“ (Veselovský 1992: 150).

Řečová hra je součástí sociální psychiatrie a vychází z předpokladu, že každá komplexní osobnost je strukturně utvářena třemi typy ega: jde o extero-psychický, neopsychický a archeopsychický stav jedince, jež se dají postupně označit jako rodič, dospělý a dítě (Berne 1992). Nejedná se o role ve společenské konverzační hře, nýbrž o psychické skutečnosti, které se různou měrou přelévají v rámci společenského chování v kontextovém prostředí všech setkání tváří v tvář. Každý jedinec má různou měrou nastaveny psychické procesy, které přepínají jeden stav ega do druhého. Nejdůležitějším stavem je stav neopsychický, který „je nutný pro udržení života. Zpracovává potřebné informace k tomu, aby mohl účinně jednat s okolním světem. Využívá také zkušenosti získané z vlastních zábran nebo požitků“ (ibid.: 26). Rozběhne-li se společenská dorozumivací hra na statusy a role, pak dochází k uskutečnění jednotky společenského styku, k transakci. Každá transakce je charakteristická tím, že si jeden všimne druhého a zároveň jej vyhodnotí dle jemu vlastní rastrovací mřížky.

Základním předpokladem pro transakci je setkání, postavení se do takové vzájemné pozice, která umožní zaznamenat druhého. Při setkání musí dojít k obřadnému chování v podobě pozdravu, který je idiosynkratickým prostředkem každé kultury, který „se zestylizoval. Podání ruky se stalo přísně určenou formou. Pozdravný polibek má svou vlastní rituální formu (vzájemný dotyk ústy na tvář), kterou se odlišuje od sexuálního líbání na ústa“ (Morris 2018b: 78). Zaregistrování druhého je do značné míry přivzáním ke hře – domníváme se – a jako takové je nastoleno emočním signálem – smíchem. Smích je „znamením, že rostoucí dramatické působení mezi dítětem a rodičem může pokračovat a rozvíjet se“ (ibid.: 103). Uskutečnění transakce musí být bezpečné, proto se bude odvíjet v normované podobě, která vznikla ritualizovanou sekvenční řadou (viz níže). Vratně se k polibku – jde o projev chování, které považujeme za kulturní výdobytek, nicméně u člověka vzniká polibek postupnou proměnou „krmení z úst do úst užívaného mezi matkou a dítětem“ (Veselovský 1992: 184).

Zaregistrování druhého je transakčním podnětem a zaujetí vztahu k druhému je projevem transakční reakce. Jeden hráč užívá vlastní strategie pro společenský styk realizovaný řečí s druhým hráčem. Jejich vzájemné chování, vystupování a jednání je bezpečné do té míry, do jaké jsou jejich reakce doplňkové. U člověka výzva ke hře nevymizela, zůstává pevnou součástí vztahů mezi jedinci, čímž se odlišujeme od současných primátů: „jak šimpanz roste, výzvy

ke hře ztrácejí na významu, zatímco u nás se stále více uplatňují v každodenním životě“ (Morris 2018b: 104). Úsměv je doplňkovou činností, běžně bývá vrácen jako reakce na akci: došlo ke změně významu, neboť „úsměv se specializoval jako pozdrav našeho druhu“ (ibid.: 104). Vzájemné doplnění je základovým pravidlem, které stanoví, že „komunikace mezi lidmi bude probíhat hladce tak dlouho, dokud transakce zůstane doplňkovou“ (Berne 1992: 28). Doplňková reakce musí – zdá se – vycházet i z toho, že komunikace prostřednictvím jazyka, gest a mimiky se orientuje též na řeč očima – „řeč očima je v našem kontextu velmi významná, je usnadněna kontrastem bělma a duhovky“ (Veselovský 1992: 179). Doplňková reakce splňuje očekávání na obou stranách a ujišťuje obě strany o tom, že jeden i druhý sdílejí stejnou předpokladovou bázi a vyznávají shodný žebříček kulturních hodnot, čímž se oba zařazují do nexenofobního vztahu vycházejícího z faktu, že oba tvoří součást skupiny „My“. Jde tedy o to, že očekávání může být naplněno pouze tehdy, pokud budou oba zúčastnění považovat určitý typ chování za normovaný. Normovanost musí nutně u naučeného chování vycházet z ritualizace – „mnoho rituálů vyjadřujících přátelství a partnerský svazek jsme přijali ze vztahu matky a dítěte“ (ibid.: 184).

Hra je v podstatě potvrzením existence komunikačního procesu a je prostředím, ve kterém se komunikace odehrává. Hra podtrhuje herní charakter člověka v dětství a přenáší se do jeho dospělého věku jako výbava neopsychemického ega: „dítě, kterému rodiče úzkostlivě bránili, aby si hrálo s dětmi, bude v dospělosti vždy pociťovat zábrany ve společenském styku“ (Morris 2018b: 127). Pravidla zdvořilého společenského styku budou ovšem narušena v okamžiku, kdy dojde k překřížení transakcí. Vzniklá křížová transakce způsobuje incidenty, za které následují sankce, anebo neočekávané reakce jako projevy odmítavých postojů či opovržení. Jedním z projevů odmítnutí může být druhý typ úsměvu, o kterém Morris hovoří jako o „anti-úsměvu“. Ten je charakteristický uzavřením úst a produkcí tzv. nepřátelské tváře – „také nepřátelská tvář se vyvinula z tváře přátelské“ (ibid.: 109).

Setkání v řečové hře, tedy postavení se do hráčské pozice, ustavuje lidskou tvář: „způsob, jak se představuje Jiný a jak překračuje ideu Jiného ve mně, nazýváme Tvář“ (Lévinas 1997: 35). Lidská tvář je ustavena rolí, kterou je člověk nucen hrát na základě předem ustanovených soustav chování a jednání, jež jsou zacíleny na záměr ustavené role. Společenská role je ustavena jednak „kulturním apriori“, tedy z konstrukčně uspořádaného kulturního vzorce. Společenská role tedy zapadá do obrazu světa jako jediného možného štěpení světa prostřednictvím rastrovacího principu uloženého v podvědomí. Tím pádem je

upozaděna lidská přirozenost, neboť role mu určuje mantinely, v nichž je mu povoleno se pohybovat bez následných sankcí. Lidská přirozenost, se kterou se setkáváme tváří v tvář v běžném společenském styku, působí přirozeně, protože jsme na takové štěpení světa nastaveni a přijímáme ho jako danost. Nicméně tato přirozenost je vlastně umělým produktem, který z biologie člověka sice vychází, ale stojí samostatně jako nástavba biologického stroje zvaného člověk.

Potenciální konflikt vzniká společenskou nevšímavostí;

protože se druzí lidé vyskytují také jako věci mezi věcmi, může člověk její zvláštnost [tváře] přehlédnout nebo zanedbat a zacházet s druhým jako s věcí: může se ho zmocnit, může ho přemoci, k něčemu přinutit a může ho také zabít – zejména zezadu nebo zdálky, když mu nehledí do očí (Sokol 2002: 173).

Setkávání s tváří je vlastně samo o sobě již určitou kategorizací světa, neboť prostřednictvím rastrovacího principu jsou některé skutky zapovězeny již z imanentního postavení jedné tváře vůči druhé – nezabiješ, neublížíš, nezpůsobíš bolest. Jedná se o to, co Lévinas (1997) nazývá etickou existencí. Etika je v tomto smyslu slova možná vývojovou adaptací, která vychází z endogenního řádu živočišného vymezování jedince vůči jedinci jinému. Jde o dialektické soupeření sympatické a parasympatické nervové soustavy. „Parasympatický systém se zoufale pokouší zabránit zjevným výstřednostem sympatické soustavy a uklidnit živočicha“ (Morris 2018b: 138). Tento biologický proces vzbuzuje u živočicha, tudíž i u člověka, tendenci k agresivní akci (sympatikus), tedy k boji, a zároveň jej druhý proces (parasympatikus) tlačí nevydávat se zbytečně z energie uložené v těle a uchovat ji pro budoucí čas jako zásobu strategické energie pro přežití. Člověk i ostatní živočichové vykazují různé typy strategií, jejichž prostřednictvím se vyrovnávají s určitými typy stimulů z okolí: přeorientované chování, přeskokové chování, ambivalentní chování. Všechny tři typy se objevují u člověka i u lidoopů. Přeorientované chování „vzniká především z rozporu mezi útočnými a na druhé straně útěkovými tendencemi“ (Veselovský 1992: 58). Dochází k nové orientaci, kdy je opuštěna orientace na zdroj – stimul, jenž vyvolává agresivní reakci, a je nahrazena orientací na náhradní, nepřirozený objekt. Toto chování lze nalézt i u tlupy primátů: je to typický projev sociálního chování, např. „když je hodnostně níže postavený jedinec v tlupě napaden silnějším, neobrání se, ale vzápětí si vyvolí za cíl svého útoku ještě níže postavené zvíře“ (ibid.: 58). Boj i orientace na neagresivitu jsou za normálních okolností v rovnováze. Setkání tváří v tvář, popřípadě „tlamy proti tlamě“ vyprovokuje

v živočichovi vnitřní konflikt. „Zvíře, které je vyprovokováno k boji, nepřechází nikdy hned do útoku. Začne nejdříve útokem hrozit. Vnitřní konflikt se zdržuje“ (Morris 2018b: 136). Konflikt obvykle nepřekročí hranici ustavenou vzdáleností mezi jedinci. Dochází pouze k ritualizované hře, která je ukázkou toho, že jeden i druhý jedinec jsou v situaci, kdy jsou připraveni bojovat. Jde o strategii přežití druhu, neboť životy nejsou tracený. Sympatikus vyprovokuje fyziologické mechanismy, které je ovšem potřeba nějakým způsobem zužitkovat. Jde o projevy nadřazenosti a podřízenosti, které se tělesnou aktivitou proměňují v rituály superiority a inferiority. U tohoto typu jednání, kdy do hry vstupuje zdánlivě nesmyslný stimul, na něj se jedinec orientuje, má prvotní význam „zabránění konfliktu dvou motivací [... a] má obrovský význam při vzájemné vnitrodruhové komunikaci“ (Veselovský 1992: 60). Zdvěřilost je tedy kulturním výdobytkem vycházejícím z živočišného světa – jde o strategii přežití, v níž se proměňuje zdánlivý souboj o materiální či statusový zisk v neagresivní postavení. Pro pochopení jazyka a vůbec v řeči se odvíjející sdělování znaků a distribucí hodnot do společenského prostoru je zapotřebí, abychom důsledně vycházeli právě z přeskokového jednání, neboť „nám usnadňuje poznání původu vnitrodruhových komunikačních systémů, kterým bychom bez studia konfliktního chování ani nikdy plně neporozuměli“ (l.c.). Dalším typem chování, které se vyrovnává s konkurencí stimulů, je ambivalentní chování. Jde při něm o „instinktivní střídání projevů dvou motivací“ (ibid.: 57), což je u člověka známo jako projevy rozpačitosti. Jde o náznakové pohyby, které se proměňují ve zcela stereotypní způsoby chování, jež se zabudovaly do základní gestické či mimické charakteristiky určitých živočichů; „rozpačitý člověk se škrabe bez jakéhokoliv podnětu na nose, na bradě i ve vlasech“ (ibid.: 58).

K orientaci na neagresivitu ještě jedna podstatná poznámka: při střetu a agresivním chování dojde k prudkému snížení množství pohlavních hormonů, čímž dojde k relativnímu zvýšení vylučování korových hormonů. „Ukázalo se, že zvýšená hladina kortikoidů vyvolává usmiřovací nebo podřízené chování, a tím vlastně zamezí dalšímu střetu“ (ibid.: 86).

Neagresivní postavení u člověka je dáno tím, že ačkoliv je celé tělo v dnešní době pokryto šatem, tvář zůstává stále nahá (i to přes make-up). Tvář jaksi zůstává stále přírodním ukazatelem člověka jako živého tvora. Lévinas (1997: 174) hovoří o tom, že jde o nastavení brzdy, která má zabezpečit rovnovážný neagresivní vztah: zapovídá se nějakým způsobem druhou osobu ponižovat, neboť by došlo k pohnutí známé tváře na tvář nepoznanou. Nepoznaná tvář je násilným přerušením kontinuity osoby, která je vtlačena do role, již hrát

nechce, ale v takové situaci jí nic jiného nezbyvá, aby přežila. „A je to právě řeč, která vychází z tváře a zabezpečuje bezpečnou spravedlnost a mír tím, že se člověk k druhému nepřikrádá zezadu, neobchází jej, ale přistupuje k němu čelem“ (Sokol 2002: 174).

Velmi často se říká, že člověk je mluvící lidoop. Pokusili jsme se syntézou poznatků o člověku proniknout do mnohem složitější definice člověka, čímž jsme mohli odhalit i jeho vztah k predátorům a způsobům hierarchizace uvnitř sociální skupiny, které vycházejí z biologických předpokladů, ačkoliv se mohou jevit jako kulturní výdobytky vzniklé memetickou cestou v kulturním prostředí. Nic není tak jednoznačné, jak na první pohled vypadá. Postupně jsme se od jazyka dostávali studiem vztahů a součinností různých etologických, kulturních, lingvistických, symbolických soustav k poznání, že to, co člověk ve skutečnosti představuje, nelze jednoznačně určit ani jeho biologickou podstatou, ani jeho kulturním definováním. Nelze nalézt jednoznačnou linii mezi působením genů a memů (pokud přijmeme memetiku jako platnou teorii) (Makroš 2012; Stella – Havlíček 2012; Cichá 2014; Horský 2016).

Autodomeštikace člověka mohla proběhnout působením znaků, které utvářely nejenom lidský jazyk, ale především život člověka, rovněž tvořený pevnou strukturou znaků působících vlastní symbolickou silou. I v životě lze nalézt vnitřní infrastrukturu označujících a označovaných, které jsou produktem sociálního sdílení. Symbolické chápání světa, a i člověka v něm, tedy to, že člověk má určitou symbolickou hodnotu a tu je třeba vyhodnocovat a vnímat ji, je základním požadavkem společenského souladu, součinnosti členů i zajištění interindividuální bezpečnosti. Postavení tváří v tvář se v průběhu evoluce muselo vyvíjet pod diktátem genetiky i pod diktátem kulturní symboliky, až dospělo do dnešního stavu, který nás zajímá. Člověk jako *homo urbanus* není ničím jiným než tím, co Cassirer v *Eseji o člověku* pojmenovává jako *animal symbolicus*. Jsou to právě symboly, které vplétají člověka do sítě vztahů a udávají mu tak hodnotu. Symboly nefungují samy o sobě, jsou ovšem prostředím, které člověka objektivizuje (Cassirer 1977: 135). Troufáme si říci, že o objektivizaci jde především v tom smyslu, že člověk je uzavírán do symbolické klece v podobě „vězení“, které je pro něho bezpečím a identitou. Hodnota člověka je ovšem dána nejen jeho pozicí v síti vztahů, tj. status vycházející z hierarchie, ale především tím, jak se člověk staví do pozice proti druhému, jak ho vnímá a jak na něj reaguje, tj. jak se k druhému chová. Chování a status se nemusí vždy překrývat, neboť určité chování se nekryje se statutem, který toto chování uskutečňuje. Vzájemným postavením dvou jedinců proti sobě vzniká axiom „tváří v tvář“,



který je vyhodnocením lidského světa. Chtěli jsme se pokusit popsat toto vzájemné postavení, neboť pociťujeme silnou poptávku po skutečném odhalení podstaty lidského chování prostřednictvím řeči, která imanentně vyžaduje jednu i druhou tvář, aby řeč vůbec mohla existovat.

**Miroslav Slowik** absolvoval doktorské studium romanistiky na Filozofické fakultě UK, od října 2018 je doktorským studentem obecné antropologie na Fakultě humanitních studií UK. Zabývá se především antropolingvistikou a pragmalingvistikou, v popředí jeho zájmu stojí srovnávání různých řečověkulturních vzorců jako ustálených projevů chování utvářejících národní identitu; konkrétně se zaměřuje na oblasti českého a španělského/hispánského kulturního prostoru, zejména pak na řečovou zdvořilost jako jeden z aspektů vyvolávajících interetnický i intergenerační konflikt.  
Kontakt: miroslav.slowik@gmail.com

## Literatura

- Ardrey, Robert. 1961. *African Genesis. A Personal Investigation Into the Animal Origins and Nature of Man*. New York: Atheneum.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Globalizace. Důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta.
- Benedictová, Ruth. 1999. *Kulturní vzorce*. Praha: Argo.
- Bekoff, Marc – Byers, John A. (eds). 1998. *Animal Play. Evolutionary, Comparative and Ecological Perspectives*. Oxford: Oxford UP.
- Berne, Eric. 1992. *Jak si lidé hrají*. Praha: Dialog.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Co se chce říct mluvením*. Praha: Karolinum.
- Cassirer, Ernst. 1977. *Esej o člověku*. Bratislava: Pravda.
- Cichá, Martina. 2014. „Úvod aneb Proč by antropologie měly být integrální?“ Pp. 12–13 in Martina Cichá a kol.: *Integrální antropologie*. Praha – Kroměříž: Triton.
- Changeux, Jean Paul. 1983. *L'homme neuronal*. Paris: Fayard.
- Dawkins, Richard. 1998. *Sobecký gen*. Praha: Mladá fronta.
- Dovey, Kimberly. 1985. „Home and Homelessness: Introduction.“ Pp. 33–64 in *Home environments. Human Behavior and Environment: Advances in Theory and Research VIII*. New York: Plenum.
- Fagen, Robert. 1981. *Animal Play Behavior*. Oxford: Oxford UP.
- Fernandézová, Eva M. – Smithová Cairnssová, Helen. 2014. *Základy psycholingvistiky*. Praha: Karolinum.
- Gardner, Allen R.– Gardner, Beatrice T. 1969. „Teaching Sign Language to a Chimpanzee.“ *Science* 165, 1969: 645–672.
- Hagège, Claude. 1998. *Člověk a řeč*. Praha: Karolinum.
- Harari, Yuval N. 2013. *Sapiens. Úchvatný i úděsný příběh lidstva*. Praha: Leda.

- Horský, Jan. 2016. „Homo historicus coby plastický, nebo elastický autodomestikant? Několik poznámek na okraj analogií mezi biologickou a kulturní evolucí.“ *Lidé města* 18, 2016, 3: 297–324.
- Komárek, Stanislav. 2008. *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací*. Praha: Academia.
- Langer, Antonín. 1993. *Úspěch veřejné promluvy*. Praha: Fortuna.
- Leech, George. 1983. *Principle of Pragmatics*. London: Longman.
- Leakey, Richard. E. – Lewin, Roger. 1984. *Lidé od jezera*. Praha: Mladá fronta.
- Lévinas, Emmanuel. 1997. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh.
- Lorenz, Konrad. 1992. *Takzvané zlo*. Praha: Mladá fronta.
- Markoš, Anton. 2012. „Narativita v biologii a narativita živého.“ Pp. 101–112 in Jan Horský – Juraj Šuch (eds.): *Narace a (živá) realita*. Praha: Togga.
- Morris, Desmond. 2018a. *Lidská zoo. O městském živočišném druhu*. Brno: Jota.
- Morris, Desmond. 2018b. *Nahá opice*. Brno: Jota.
- Mazák, Vratislav. 1977. *Jak vznikl člověk. Sága rodu homo*. Praha: Práce.
- Pauknerová, Karolina. 2014. „Antropologie, archeologie a interpretativní přístup: příklad domova.“ *Antropowebzin* 2014, 2: 54–62.
- Persson, Mia E. – Trottier, Agaia J. – Bélteky, Johan – Roth, Lina S. V. – Jensen, Per. 2017. „Intranasal Extocin and a Polymorphism in the Oxytocin Receptor Gene Are Associated with Human-directed Social Behavior in Golden Retriever Dogs.“ *Hormones and Behavior* 95, 2017: 85–93.
- Pinker, Steven. 2009. *Jazykový instinkt. Jak mysl utváří jazyk*. Praha: Dybbuk.
- Premack, David. 1971. „Language in Chimpanzee.“ *Science* 172, 1971: 808–822.
- Rumbaugh, Duane M. – Gill, Timothy V. 1976. „Language and the Acquisition of Language-type Skills by a Chimpanzee.“ *Annals of the New York Academy of Sciences* 1976, 270: 90–135.
- Slowik, Miroslav. 2018a. „Zdvořilý řečový habitus jako sociokulturní regulativ vztahové sítě II. Definice komunikačně-bezpečnostního axiomu.“ *Lidé města* 20, 2018, 1: 23–62.
- Slowik, Miroslav. 2018b. „Zdvořilý řečový habitus jako sociokulturní regulativ vztahové sítě III. Vnitřní pořádek řečové hry.“ *Lidé města* 20, 2018, 3: 411–467.
- Sokol, Jan. 2002. *Filozofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál.
- Sokol, Jan. 2015. *Moc, peníze a právo. Esej o společnosti a jejích institucích*. Praha: Vyšehrad.
- Stella, Marco – Havlíček, Jan. 2012. „Je lidská evoluce uzavřenou záležitostí? Vztah biologické a kulturní evoluce z hlediska evoluční antropologie.“ Pp. 29–53 in Linda Hanovská – Jan Horský – Lenka Hroníková a kol.: *Evolventi anthropologiae. Vývoj v antropologických perspektívách*. Praha: Togga.
- Svoboda, Jiří A. 2017. *Předkové. Evoluce člověka*. Praha: Academia.
- Šebesta, Karel. 1999. *Od jazyka ke komunikaci*. Praha: Univerzita Karlova.
- Špínka, Marek. 2000. „Proč si mladí savci hrají. Chování, které zdánlivě k ničemu neslouží.“ *Vesmír* 79, 2000: 196–203.
- Veselovský, Zdeněk. 1992. *Chováme se jako zvířata?* Praha: Panorama.
- Wright, Robert. 1995. *Morální zvíře. Proč jsme to, co jsme*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

# PRAŽSKÉ SÍDLIŠTĚ SOLIDARITA – MŮJ DŮM, MŮJ DOMOV

Studie přinášení k místu\*

*Tereza Hodúlová*

Fakulta humanitních studií UK Praha

## Solidarita Housing Estate in Prague – My House, My Home. A Study of Place Attachment

*Abstract: The aim of this article is to introduce the study of place attachment in the Solidarita Housing Estate, which was built as one of the first prefabricated housing estates in Prague between 1946 and 1951, in the period of post-war reconstruction in Czechoslovakia. Knowing more about people and their needs, wishes, and feelings developed in particular places (especially in their homes) is an important feature for knowing how to create cities, neighbourhoods, and places for them. One of the most important places for people is their home. In this study, based on the mixed use of qualitative methods (interviews, observation, mental mapping), I attempt to show how residents of the Solidarita Housing Estate in Prague perceive their homes. Building on the anthropological concept of place attachment (Altman & Low 1992) and its three-dimensional place-person-process framework (Scannell, & Gifford 2009), I want to discuss what the relationship to their home is and if this environment, which was established on cooperation, the ideal of social solidarity, and this human scale have an importance in this relationship.*

Keywords: *home; housing estate; place; place attachment; space*

---

\* Tato studie vznikla na základě výzkumu, který byl součástí mé diplomové práce: „*Identita místa: Případová studie Sídliště Solidarita*“, vedené PhDr. Ivanem Ryndou na katedře sociální a kulturní ekologie Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy, obhájené v roce 2017, a navazujícího výzkumu pro mou disertační práci, vedenou Mgr. et Mgr. Karolínou Pauknerovou, Ph.D.

Následující článek pojednává o přináležitosti k místu a k domovu na sídlišti Solidarita. Sídliště Solidarita bylo postaveno ve Strašnicích v letech 1946 – 1961 jako jedno z prvních pražských poválečných sídlišť v Československu. Architekti sídliště – František Jech, Hanuš Majer a Karel Storch – se snažili o vytvoření kompromisu mezi sídlištěm rodinných domů zajišťujících potřeby individuálního bydlení a blokovou či panelovou výstavbou ve městě. Jako nejvhodnější architektonickou formu nakonec zvolili řadový dům, který oproti anonymitě běžně pocítované jak v rodinných domech, tak ve většině satelitních sídlišť, reprezentoval princip kolektivnosti a komunity (Ørum-Nilesen 1996). Po vzoru Skandinávie postavili Solidaritu jako fúzi funkcionalismu, založeného na typizaci a prefabrikaci, a zahradního města, respektujícího lidské měřítko architektury v souladu s přírodou. Řadové domy byly později doplněny čtyřpodlažními obytnými bloky. Architekti kladli důraz na zelené prostředí sídliště. Každý dům lemoval pás zeleně, v centru sídliště byl přes celou jeho délku vybudován obdélníkový park. Sídliště bylo charakteristické bohatým veřejným prostranstvím s kulturní a občanskou vybaveností a dobře zásobeným obchodním centrem. To vše mělo podporovat komunitní charakter sídliště, zajistit jeho lokální soběstačnost a jeho obyvatelům tak poskytnout kvalitnější životní úroveň v místě jejich bydlení (Jech 1947).

Předmětem tohoto článku je výzkum sídliště Solidarita, zaměřující se na konceptualizaci vztahu k místu – vztahu k domovu. Cílem bylo zjistit, jak a skrze co si rezidenti sídliště Solidarita vytvářejí vazbu k místu svého domova, jak ho vnímají, čemu přisuzují zvláštní významy, co pro ně znamená. Předmětem zájmu bylo také analyzovat, jaký je vztah mezi uživatelem místa (rezidentem) a místem, a jestli tak atypická urbanistická (a architektonická) podoba sídliště v tomto vztahu hraje roli.

## **Solidarita jako výzkumný terén**

Moje pozornost směřovala na tak trochu jiné sídliště, respektive k domovům jeho obyvatel. K domovům prvního poválečného sídliště v Praze, sídliště Solidarita, které je důkazem kvalitního plánování s ohledem na funkci a na lidský rozměr (Špičáková 2014). V první polovině 20. století, v době, kdy v poválečném Československu panovala bytová nouze, bylo neodkladným úkolem vytvořit takový model, který by zajistil kvalitní bydlení pro co nejširší vrstvy pracujícího lidu, ovšem co nejrychleji a co nejlevněji (Zarecor 2015). Sídliště Solidarita vzniklo v této rané fázi plánování obytných domů, která pomocí použití nových



Sídlíště Solidarita, 2019. Zdroj: [www.geoportalpraha.cz](http://www.geoportalpraha.cz)

stavebních technologií, družstevní formy financování a kolektivního přístupu k bydlení hledala ideální model bytové výstavby (I. c.).

První návštěva sídlíště Solidarita byla pro mě zcela náhodná. Jednoho letního dne při procházce Strašnicemi jsem se najednou ocitla na místě zcela neznámém. Byl to moment překvapení. Malé řadové domky s červenými sedlovými střechami, jeden jako druhý, úzké chodníčky lemované pestrou škálou stromů, květin a podomácku stlučených ptačích budek na malebných předzahrádkách. Jsem ještě v Praze? Ptala jsem se sama sebe a postupně procházela dalšími řadami. Kontrast homogenní architektury s totálně heterogenním prostředím zahrádek ve mně po chvíli vyvolal pocit, že to místo dobře znám, přesto se v něm zas a znova ztrácím. Shodou okolností vydal v roce 2014 Archiv výtvarného umění knihu Barbory Špičákové *Sídlíště Solidarita*, která kombinuje texty historiček architektury Kimberly Elman Zarecorové, Evy Novotné a Michaely Janečkové s doprovodným fotografickým cyklem a přináší vhled do vzniku samotného sídlíště. Setkání s Barborou Špičákovou, která mi vstřícně poskytla sebrané archivní materiály a navedla mě na studium dalších materiálů (mezi nimi především dobový časopis *Solidarita – zpravodaj dobrého bydlení* a časopis *Architektura ČSR*), prohloubilo můj zájem a odstartovalo výzkum.

Pro dosažení co nejkomplexnějšího obrazu sídlíště Solidarita jsem kombinovala výzkumnou metodu nezúčastněného pozorování s pozorováním

participativním, které jsem doplnila o metodu mentálních map. Nezúčastněné pozorování v mém případě probíhalo většinou procházením se po terénu a zapisováním poznámek v podobě vjemů, pocitů a dění kolem sebe. Postupně jsem si vytvořila tři základní trasy/místa, které byly nejlepší výchozí pozicí k pozorování. Tato místa jsem nakonec nazvala jako tak zvané dominantní prvky prostoru, rytmizátory či v Lynchově pojetí uzly, jelikož jsou producentem dění a společenských aktivit (Lynch 1960). Na sídlišti Solidarita jsou jimi centrální park (respektive jeho první část naproti divadlu), ulice Turnovského a jednotlivé předzahrádky řadových domků. To byly výchozí body prováděného neparticipativního pozorování. Součástí nezúčastněného pozorování bylo i pořizování fotografií či videozáznamu.

V terénu jsem se pohybovala v rozmezí všech ročních období, což byla dostatečná doba pro studium vztahů odehrávajících se v prostoru sídliště Solidarita a pro rozvinutí pevnějších vztahů s informátory a získání důvěryhodnější pozice. V mém případě tomuto stavu předcházelo několik setkání a rozhovorů s informátory podobné věkové kategorie, kteří mě postupně začali sami informovat o dění na sídlišti Solidarita a zvat na různé události probíhající v místě sídliště. V průběhu roku jsem se v roli výzkumníka účastnila setkání v podobě sousedských slavností pořádaných rezidenty sídliště. Mezi ně patřil udržitelný piknik, vánoční setkání, akce Zažít město jinak pod záštitou spolku Auto\*Mat, veřejné setkání k projektu radnice 10 Moje Stopa, několik komentovaných prohlídek sídliště.

Mým záměrem bylo oslovit co nejširší spektrum informátorů. Základní linií, která určovala jejich výběr, byla doba prožitá na sídlišti. Z tohoto důvodu jsem nechtěla využít náhodného výběru a vzorek jsem měla předem určený. Informátoři byli vybíráni na základě definovaných kategorií: A: mladí dospělí, B: děti starousedlíků (střední generace), C: starousedlíci (děti prvních obyvatel sídliště). Dodatečně jsem si vytvořila i kategorii čtvrtou D: nově přistěhovalí, do které patřili rezidenti, kteří se na sídlišti nenarodili ani zde nevyrostli a před nastěhováním k němu neměli žádné citové vazby (přítomnost rodinných příslušníků, přátel). Aby byl vzorek rozmanitý, tyto jednotlivé kategorie byly průběžně modifikovány na základě konkrétní potřeby (pohlaví/vzdělání). Při rešerši internetových zdrojů jsem narazila na facebookovou skupinu Solidarita, která je rezidenty sídliště aktivně využívána. Tato online komunita spolu navzájem sdílí fotografie (historické i současné), ale především aktuální dění na sídlišti. Jedním z aktivních uživatelů byl Petr, kterého jsem oslovila jako prvního informátora. Petr (46) se na sídlišti narodil. Jeho babička byla jednou z prvních obyvatel



**Využívaná část centrálního parku na Solidaritě (naproti divadlu).**  
Foto: Tereza Hodúlová, 2018.



**Oplocené předzahrádky.**  
Foto: Tereza Hodúlová, 2018.

sídliště, dle mého dělení spadal do kategorie B. děti starousedlíků. V průběhu studií se ze Solidarity odstěhoval. Po letech se ale vrátil zpět a žije zde se svou manželkou a synem. Dle jeho slov má k místu neobvykle silný vztah, proto se o místo svého domova aktivně zajímá. Petr má o událostech na sídlišti přehled, je velmi společenský a na sídlišti oblíbený. Jak sám říká, oblíbené sousedy má nejen ve své řadě, ale i na druhé straně sídliště. „Můj domov je tady všude. Není to jen můj dům, je to zahrada, celá řadička se sousedy, kamarády, park. Doma je na Solidaritě. (Petr, B)“ Petr se stal mým tzv. gatekeeperem (Hendl 2005), pomohl mi při výběru mých výzkumných partnerů, pomohl mi proniknout do zkoumané komunity.

Jádrem mého výzkumu bylo třináct výzkumných partnerů, jejichž jména jsem z důvodu zachování anonymity pozměnila. Pro snadnou identifikaci jmen s definovanou kategorií vzorku jsem si stanovila rozlišující klíč: u fiktivního jména informátora je vždy uvedeno písmeno označující jednu z výše uvedených kategorií, aby bylo zřejmé, do které skupiny informátor spadá (A: Alice, Anna, David; B: Petr, Dana, Jakub; C: Eva, Daniel, Tomáš, Olga; D: Pavel, Bára, Radka).

Rozhovory, které jsem prováděla s informátory, jsem vždy zahájila prosbou, aby nakreslili jednoduchou kresbu sídliště („Pokuste se, prosím, nakreslit co vás napadne, když se řekne Sídliště Solidarita / Pokuste se, prosím, nakreslit to co pro vás znamená Sídliště Solidarita“). Metodu mentálního mapování (Lynch 1960; Siwek 2011) jsem použila jako doplňující výzkumnou metodu, která sloužila pro triangulaci. Mentální mapy jsou vhodným nástrojem, jak přimět informátora přemýšlet o prostoru, ve kterém se pohybuje, o místě, jemuž přisuzuje určité významy. Vnímám je jako vnitřní reprezentaci vnějšího fyzického prostředí, zahrnující kulturní, sociální a emocionální aspekty jedince (Zelenka 2008). Další data jsem sbírala průběžně formou pozorování a analýzou archivního materiálu, především podnikového časopisu *Solidarita*, *zpravodaj dobrého bydlení* (1946–49) a časopisu *Architektura ČSR*. *Časopis Solidarita*, *zpravodaj dobrého bydlení* mapoval prvotní fáze projektu a následnou výstavbu sídliště. Objevují se v něm nejen záležitosti s bydlením spojené, ale také obecné apely socialistické společnosti. Časopis *Architektura ČSR* otiskl také několik článků o Solidaritě a mimo jiné zveřejnil projekty zahraničních (zejména skandinávských) sídlišť, které byly Solidaritě inspirací. Studium těchto materiálů mi posloužilo jako výborný zdroj informací o záměru takové výstavby a hodnotách, které měly být přirozenou součástí tehdejší architektury. U skandinávské architektury to byla efektivita, participace, kolektivnost a přítomnost zdravého zeleného prostředí.



## Vazba k místu, vztah k domovu

Studie vychází z teorie Hirsche, který vnímá prostor jako geografickou polohu, skutečnou lokalitu, která se vyznačuje prázdnotou, a zároveň potencialitou k naplnění významem. Místo je dle něj mentální, symbolický obraz skutečného prostoru, kterému jsou přiřkládány různé významy. Teprve skrze naplnění významem se prostor stává místem (Hirsch 1995: 9). Podobné pojetí místa definuje i slovník kulturních studií nakladatelství Sage, který popisuje místo jako „areál nebo polohu v určitém prostoru, jehož smysl představují a vytvářejí sociální vazby a který se vyznačuje identifikacemi nebo emocemi s ním spojenými“ (Barker 2006: place). Tato definice poukazuje jak na materiální podstatu místa (tedy na prostor), tak na jeho symbolický obsah. Na rozdíl od prostoru, místo je více abstraktní, a proto může být odděleno od své lokality. To se stává zejména v případě pojetí domova, který může být místem symbolickým, ne nutně v daném okamžiku spojeným s konkrétní lokalitou. Zároveň ale může odkazovat k určitému specifickému, existujícímu prostoru. Významovost místa může být metaforická a diskurzivní, stejně tak jako fyzicky orientovaná (Low 2009: 22). Podle Lowové je antropologické chápání místa a prostoru flexibilní perspektivou, která umožňuje studium prostoru produkovaného historicky a fyzicky, tvořeného jeho současnou materiální podobou, a zároveň studium místa jako pohybu, touhy, představy a sociálních interakcí, tedy místa jako symbolu (Low 2009: 22). S proměnou současného urbánního prostoru se proměňuje i charakter místa a vzniká jeho nová kategorie, tzv. ne-místo (Augé 1992). Ne-místa postrádají charakter, specifičnost, identitu a určující vztah. Jsou to prostory, v nichž se zdržujeme z nutnosti či náhlé potřeby a které nejsou naplněny žádným emocionálním vztahem či významem a nevyžadují naši integraci.

Způsob, kterým se člověk váže ke svému prostředí, který ovlivňuje jeho vnímání, porozumění a prožívání, označujeme jako vazbu k místu (Altman – Low 1992; Giuliani 2003). Takový typ vztahu a prožitku lze definovat z mnoha různých pohledů a kategorií. Přesto, že je tento vztah tvořen několika trajektoriemi, je komplexním systémem, zahrnujícím mnoho neoddělitelných znaků, kvalit, dimenzí a faktorů (Altman – Low 1992: 3). Jednou z určujících charakteristik jsou emoce a pocity k místu vztažené. Vazba jedince/člověka k místu je proto zcela subjektivní a jedinečná. Významy, které místu připisujeme, jsou ovlivněny mnoha kulturními, sociálními a osobními procesy (l. c.). Scannel a Gifford (2009: 2) definují tři základní dimenze konceptu vazby k místu. Jsou jimi člověk, proces a objekt/místo. První dimenze, člověk, odpovídá na otázku, kdo je

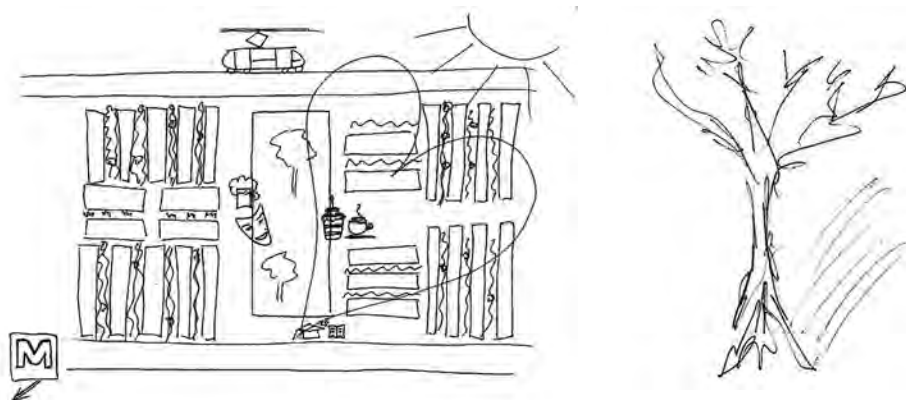
vázán, jaké vazby a významy místu připisuje jednotlivcům či kolektivům. Druhou dimenzí je psychologický proces. Skrze něj se dozvídáme, jak a skrze co se tyto významy, kognice či akce vztažené k místu projevují. Třetí dimenzí je objekt vztahu, spolu se všemi jeho charakteristikami, tedy místem a jeho povahou. Skrze tento třídídimenzionální koncept lze dosáhnout porozumění vztahu k místu (l. c.). Tato kategorizace byla základním teoretickým východiskem mého výzkumu.

Následující text je členěn do tří kategorií, které dle mnou zvoleného teoretického východiska definují vztah k místu. Každá ze tří kategorií vztahu k místu dle Scannela a Gifforda je nejprve představena samostatně jako teorie, dále aplikována na mnou analyzovaný materiál z vlastního pozorování, z pořizovaných interview a archivních materiálů. Jedná se o místo, které postihuje historii sídliště a jeho materiální povahu, ale rovněž významy, které z prostoru vytvářejí místo, o aktéry, tedy rezidenty sídliště a jejich vzájemné vztahy, a procesy, které shrnují způsoby, jimiž se k místu svého domova váží.

## **Místo: můj dům, můj domov**

Pravděpodobně nejdůležitější součástí konceptu vazby k místu je místo samo o sobě, proto je i nejrozsáhlejší kategorií. Tuto dimenzi lze rozdělit na dvě prolínající se úrovně – sociální a fyzickou (Scannel – Gifford 2009). Sociální rovina se promítá do sociálních vazeb v místě, obsahuje pojmy jako lokální sentimentalita, familiárnost, sousedství, komunita. Fyzická úroveň obsahuje historii místa, prostorové změny, vlastnické vztahy, ale také materiální povahu místa, tedy i architektonickou a urbanistickou. Tato úroveň, kterou lze zkoumat na úrovni města, sousedství či domova (Hildago – Hernández 2001), podstatně formuje vztah k místu. Prostorové charakteristiky místa, od veřejného prostoru, přítomnosti zeleně, typu ulic, domů až po detailní projevy v interiéru, jsou vnějším nastavením, které formuje prostor vnitřní, mentální (Manzo 2003). Některé prostory obsahují potenciál výskytu významů více než jiné, některé mohou být dokonce reprezentátorem předurčeného významu (Stedman 2003). Jedinec tyto významy přijímá, odkrývá je, formuje další, a postupně vytváří vazby. Z prostoru, který představuje reálná lokalita – dům, se tak stává místo, mentální a symbolický obraz skutečnosti – domov.

Témata, která se v rozhovorech objevovala, se odvíjela od mentální mapy, jejíž kresbou byl zahájen náš rozhovor. Někteří informátoři vyprávěli nejprve o fyzické formě sídliště, o prostoru, a postupně přecházeli k symbolickým významům místa. Typicky prostorovou mapu nakreslila Dana (B). Podobnou mapu nakreslil i David (A).



Prostorová mentální mapa Dany (B) a symbolická mentální mapa Alice (A).

Jiní začali popisem, co pro ně sídliště znamená. Jakub (B) a Anna (A) nakreslili jejich zahrádku. Alice (A) nakreslila strom. Ten pro ni charakterizoval nejen všudypřítomnou zeleň, ale také klid a odpočinek, historii, rodinu a domov.

### *Sídliště Solidarita: Tak trochu jiné sídliště*

Sídliště Solidarita se nachází na území městské části Praha 10 – ve Strašnicích. Plocha o rozloze 42 hektarů je lemována Jiráskovou alejí a ulicemi Bečvářova, V Olšinách, Úvalská a Černokostelecká. Vzhledem k velikosti své bytové výstavby je sídliště Solidarita považováno za první pražskou sídlištní výstavbu realizovanou po druhé světové válce (Zarecor 2015). Stavba sídliště byla součástí tak zvané „dvouletky“, tedy dvouletého hospodářského plánu, který vymezil pro stavbu nových bytových objektů Praze deset stavebních obvodů, a reagoval tak na poválečnou bytovou krizi. V roce 1945 bylo založeno obecně prospěšné družstvo Solidarita, které mělo na starost realizaci sídlištní výstavby v 5. stavebním obvodu Strašnice – Bečvářovo pole (Špičáková 2014). Po tomto družstvu bylo sídliště také pojmenováno. Nakonec se k němu připojila i další družstva (bytová družstva, průmyslové závody a národní podniky), která potřebovala postavit byty pro své zaměstnance (Zarecor 2015).

Podobu sídliště předurčilo zadání architektonické soutěže, které apelovalo na vytvoření funkčního, jednotného a komplexního celku s dostatečnou občanskou vybaveností, sadovou úpravou zeleně a místy určenými pro rekreaci – to vše v co nejrychleji a nejlevněji proveditelné formě (Špičáková 2015). Poválečná sídliště tohoto typu vycházela z dělnických kolonií (Švácha 2017) a ze

zahradních měst a reagovala na jejich nevyhovující hygienické podmínky, nedostatek světla, zeleně a veřejného prostoru (Howard 1956). V Československu probíhala výstavba sídlišť řadových domů zřídka, a to jen v počáteční fázi bytové výstavby v období padesátých a šedesátých let 20. století (Koukalová 2016).

Vítězem architektonické soutěže projektu Solidarita se stal František Jech. Jech se intenzivně věnoval studiu rodinného domu v kooperativní stavbě, který považoval za zdravotně i provozně nejvhodnější formu bydlení převážně pro rodiny s dětmi (Jech 1947). Nízké stavby pokládal za obecně významnější než stavby střední či vysoké. Na projektu Solidarity spolupracoval společně s Hanušem Majerem a Karlem Storchem. Storch byl velkým příznivcem skandinávské architektury, kterou se ve své tvorbě inspiroval. Ta vycházela z principů udržitelnosti, kolektivnosti a typizace, využívala nové konstrukční metody a technologie a její nejtypičtější bytovou výstavbou byly právě řadové domy (Ørum-Nielsen 1996). Funkcionalistická architektura a urbanistické uspořádání sídlišť severovýchodních zemí měly v mnoha aspektech velký vliv na projekt sídliště Solidarita. Řadový dům byl vnímán jako nejefektivnější typ zástavby, ve kterém jsou uchovány všechny přednosti bydlení v samostatné rodinné jednotce, v souladu s hospodářskou užitečností (Jech 1946: 10). Sídlíště Solidarita je považováno za první takto rozsáhlý projekt v Československu, při jehož stavbě byla využita prefabrikace (Zarecor 2015).

Stavba sídliště Solidarita byla realizována v průběhu let 1946–61 na obdélníkovém tvaru o rozměrech 880 x 435 m. Nakonec se rozhodlo o vybudování smíšené zástavby s rodinnými domky v řadové zástavbě s čtyřpodlažními bytovými nájemními domy v celkovém počtu 1256 bytů. Projekt Solidarity byl ideálním příkladem řešení zástavby jako komplexního, funkčního celku s dostatečnou občanskou vybaveností, která podporovala kolektivizaci a sousedské soužití (Špičáková 2014). V době svého vzniku byla vybavenost sídliště nadstandardní. Architekt František Jech situoval občanskou vybavenost podél centrálního parku ve středu sídliště (dnešní ulice Turnovského). Občanská vybavenost měla podporovat komunitní úroveň funkcionalistického sídliště a zajistit jeho lokální soběstačnost. Na Solidaritě tak vzniklo dobře zásobené obchodní centrum, do kterého jezdili nakupovat i obyvatelé přilehlých sídlišť. Kromě základních obchůdků v ulici Turnovského (masna, pekařství a koloniál) bylo na Solidaritě i zdravotnické zařízení, jesle, mateřská škola a obecná škola J. Fučíka, kulturní dům s restaurací (dnešní Strašnické divadlo), teplárna a prádelna, nedaleké tržiště, Sokol a později i pošta. Vše bylo dostupné v pěší vzdálenosti. Inspirováni severskými modely, kladli architekti důraz na velké

množství přítomné zeleně. Každý dům měl svou předzahrádku, zadní strana domu byla lemována otevřeným, širokým pásem zeleně. V centru sídliště byl vybudován park obdélníkového tvaru, který byl jakýmsi centrem sídliště a měl podporovat rekreační funkci prostoru. Ze spodní strany bylo sídliště lemováno Jiráskovou alejí, která rovněž dotvářela zelený charakter místa. Solidarita byla ve všech směrech stavěna tak, aby obyvatelům poskytla příjemné bydlení a vytvořila z domu domov. Časopis *Solidarita, zpravodaj dobrého bydlení*, který vycházel v období 1946–1949 a informoval o fázích realizace sídliště, uvedl:

Ty poutě začaly loni v květnu, když náš časopis přinesl plánek staveniště. Už tehdy jsme bloudili prázdným polem, kde jen hromada prken a bouda svědčily, že tady to bude. Utrhli jsme si modravý květ stračky a doma jsme řekli dětem: vykvetl tam, kde bude stát náš domov. A pak jakoby nám to místo učarovalo, přicházíme neděli co neděli. Někdy odcházíme zklamáni, když nic za týden nepřibýlo, jindy zas potěšeni, když to hodně poskočilo. Jak jsme se zaradovali, když nás jednou už z dálky pozdravily plně červené střechy! A pomalu se navzájem, my budoucí sousedé, seznamujeme, sblížuje nás společná touha a láska k novému domovu (*Solidarita, Zpravodaj dobrého bydlení* 3, 1948,1: 3).

### „Řadičky“ a lidský rozměr sídliště

Moji informátoři popisovali svůj vztah k sídlišti jak v rovině fyzické, tak sociální. Z rozhovorů většinou vyplynulo, že fyzická rovina ovlivňuje rovinu sociální, tedy že bez architektonické formy by nebyly tak silné sociální vazby a komunita. Komunitní charakter řadových domů je jedním z pozitiv, které sídliště Solidarita svým rezidentům poskytuje. Několik informátorů řadové domy popsalo jako „rodinné“, čímž upozornili na lidský rozměr sídliště, tak jako Eva (C): „Ty řadičky i ty nízké činžáky jsou takové rodinné. Tím, jak to není vysoký uniformní panelák, je to člověku bližší.“ Termín řadičky je na sídlišti vžitý a vyjadřuje jakousi familiárnost s místem. I když by se mohlo zdát, že komunitní charakter nemusí každému vyhovovat, žádný z mých informátorů nevnímal architektonickou formu řadových domů jako nevýhodu. Alice (A) popsala sídliště jako jedinečné. Komfort, který přináší vlastní předzahrádky a celková dostupnost zeleně včetně veřejného prostoru a občanské vybavenosti, je dle jejich slov v současné městské zástavbě nadstandardem. Alice také vyzdvihla lidský rozměr řadových domů oproti vysokým činžákům. Alice (A): „V těch řadovkách je výjimečnost celého sídliště. Ty dělají hrozně moc příjemného. K tomu přítomnost zeleně a předzahrádky. Nejsou tu vysoké domy, což je taky skvělé plus.“ Vůči sídlištím

vysokopodlažních domů se vymezoval i Jakub (B), Radka (D), Tomáš i Olga (C). Jakub (B): „Sídliště v sobě nějak automaticky nese negativní stereotyp. Ale na tohle „sídliště“ reagují všichni pozitivně. Když řeknete, že žijete na sídlišti, tak to ve společnosti nevzbudí žádné nadšení. Tohle je absolutně rozdílná forma“. Radka (D), která se na Solidaritu přestěhovala z „klasického paneláku na Zahradáku a z činžáku na Žižkově“, ocenila komplexitu a rozmanitost Solidarity: „Mám pocit, že když bydlíte na klasickém sídlišti tak přijedete, zalezete domů a konec. Ale tady je pořád na co koukat a mění se to. Je to jedinečné místo. A takové řadičky snad nikde jinde nejsou ne?“ Olga (C) a stejně tak později i Tomáš (C) vysvětlili, proč nebyl Bečvářův pozemek, na kterém bylo sídliště postaveno, zastavěn vysokopodlažními domy, za což jsou vděční. Olga (C): „Mělo se to prý zbourat, aby se tady postavily paneláky. Ale zachránil nás jíl. Dneska by to asi šlo, postavit tu panelák, ale dříve to nešlo. Ty stromy tu mají taky svůj účel, nejsou jen pro parádu, drží to tu všechno pohromadě.“

### *Prostorová specifika – historie a změny*

Zásadní změnou, která prostor sídliště ovlivnila, byl převod pozemků do osobního vlastnictví po roce 1989. Dříve otevřené, společně sdílené prostory (pásky zeleně před a za domy) začaly být oplocovány, domy byly rekonstruovány, a tím se postupně měnil i dříve naprosto jednotný charakter sídliště. K tomu se moji informátoři často vyjadřovali. Některé rekonstrukce nebyly příliš zdařilé, a přesto, že sídliště působí pořád ještě jednotným charakterem, křiklavé fasády jeho kompaktnost výrazně narušují. Tyto změny vzbuzovaly v informátorech odlišné reakce. Daniel (C): „K největší změně došlo, když jsme domky dostali do osobního vlastnictví po roce 1989. To jsme se o ně mohli začít pořádně starat. Ne že by to předtím nešlo, ale teď byla volnější ruka, dříve to bylo jako statkové hospodářství. To ale bohužel umožnilo i negativní dopady a nevkusné zásahy.“ Na nevkusné zásahy do prostoru upozornila i architektka Bára (D): „Osobně si myslím, že by měla být nastavena stejná pravidla, normy ohledně výšky plotu atd. Zakázat ploty je hloupost, ale měly by být ve stejném měřítku. Já mám veliký problém s fasádami. Ať klidně má jeden modré a druhý zelené okno, ale vadí mi ta neustálá snaha odlišit se.“ Naopak Petr (B) a Olga (C) žádné regulace nevitají a za možnost změny jsou vděční. Petr (B): „Až s tím osobním vlastnictvím to začalo dávat smysl. To jsme si mohli vybudovat zadní vchody na zahradu. Dal jsem si tam plot a nikdo už mi nechodil na jablka.“ Olga (C): „Za komoušů to bylo takový šedivý, otřesný, nudný. Když jste trošku vybočovala, tak vám to hned někdo zkrouhnu. My jsme dělali sklep a dělali jsme ho načerno, to člověk nemohl nic. Ani ty kytky si tam pomalu vysázet. Ploty to vyřešily.“



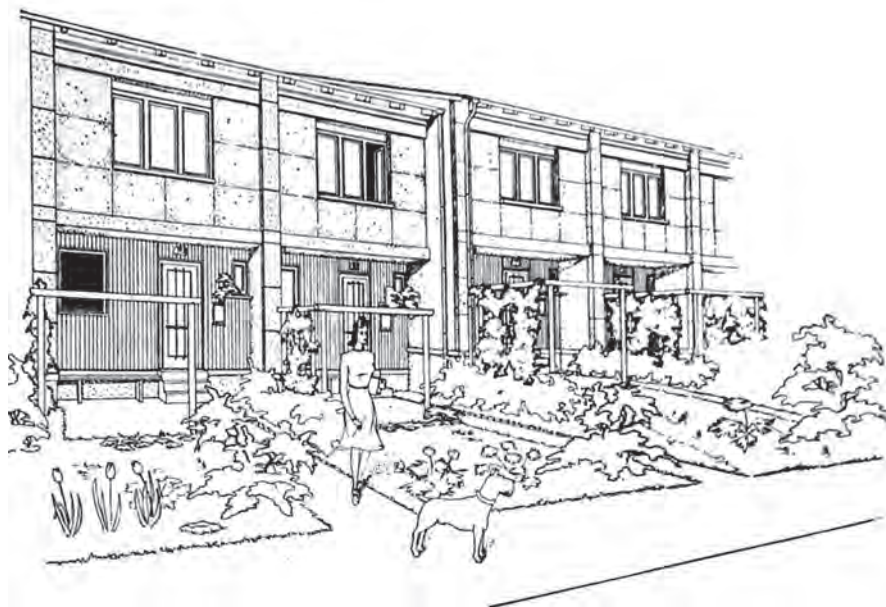
#### **Příklad barevné fasády v řadě**

Foto: Tereza Hodúlová, 2018.

Samotná otázka plotů je na Solidaritě velkým tématem – a bylo tomu tak již od začátku projektu. Časopis *Solidarita*, *zpravodaj dobrého bydlení* se plotům věnoval v několika článcích.

Často slyšíme dotaz, zda si smí obyvatelé sídliště Solidarity zřídit vlastní zahrádky. ... Ujasněme si nejprve, co ploty jsou a jak vznikly. Ploty byly existenční nutností v dobách, kdy člověk je v podobě hradebních zdí stavěl na ochranu před nepřítelem. Člověk stavěl hrazení proti divoké zvěři, aby mu nezničila úrodu na jeho polích. Ploty jsou dnes potřebny v hospodářství, kde slouží jako zábrany při chovu zvířectva. Je ponižující pro člověka, má-li plot sloužit témuž účelu u lidí jako u zvířat.... Plot je bez hospodářského opodstatnění symbolem přehrad mezi lidmi (*Solidarita*, *zpravodaj dobrého bydlení* 2, 1949, 1: 11).

Původní formě bydlení bez plotů fandil i Daniel (C): „Dříve to bylo, jako byste se nastěhovala do řecké vesnice. Všechny domy byly otevřené a všichni se navštěvovali. Taková byla doba. Bylo to tady ale soudržnější. Ale dělal to mimo



Návrh zahradních ploch přilehlých k průčelí domů – bez plotů.

Zdroj: *Architektura ČSR* 6, 1947, 5: 311.

to i ten prostor a ty zahrady, pak se daly ploty, a tak nějak se to změnilo.“ Stejný názor měl i Tomáš (C): „Za zásadní změnu považuji to, že vyrostly ploty. Ty zahrady byly kouzelné, to si neumíte představit. Zamezilo se volnému pohybu a mám pocit, že ta zeď ubyla. Všichni si to nějak zušlechtili, spoustu stromů se pokácelo, ale nikdo už nevysazoval nové. Spíš mi přijde, že v zahradách stromy ubývají. ... Zaplotili to a ztratilo to kouzlo periferie, volnosti a pohybu, vytratilo se to místo, kde my jsme si hráli.“

Časopis *Solidarita*, *Zpravodaj dobrého bydlení* zveřejnil v rubrice Členové nám píše reakci budoucího obyvatele *Solidarity*: „Zahrádka je zahrádkou teprve potom, když je oplocena... Bez uzavření není však soukromí ani nerušeného oddechu venku na vzduchu. A zahrádkaření bez plotu bylo spíš pro pohoršení, než pro radost. Kdo by se dohlídal dětí, psů a jiných možností k poškození až zmaření zahrádkářovy práce, a co hádek a sporů by proto vzniklo“ (*Solidarita*, *zpravodaj dobrého bydlení* 2, 1949, 1: 5).

Otázka, zda ploty ano, či ne, zůstává dodnes nevyřešena. Několik sousedů si ploty postupně odstranilo a zahradu spolu opětovně sdílí (například Tomáš





**Jedna z posledních řad, která dodržuje původní návrh bez plotů.**

Foto: Tereza Hodúlová, 2017.

s Danielem (C) a Alice (A) se svou sousedkou. Některé domky mají ploty nízké, které nerušeně lemují jejich část prostoru, jiní sousedé vybudovali ze zadní strany ploty vysoké, přes které do jejich zahrady nenahlédnete. Najdou se ale i řady takové, které zachovaly původní řešení bez plotů.

Prostorové úpravy a změny na sídlišti jsou na Solidaritě velkým tématem. Informátoři se i přes drobné výjimky shodli na tom, že čím méně zásadních změn, tím lépe. Prostorové změny ovlivňují vztah k místu, zejména v kategorii psychologického procesu. Vhodné změny mohou vztah posílit, nevhodné naopak oslabit (Low 2011).

*„Zruinovaly nás ty obchodáky“*

V době svého vzniku byla vybavenost sídliště nadstandardní. Architekt František Jech situoval občanskou vybavenost podél centrálního parku ve středu sídliště (dnešní ulice Turnovského). Občanská vybavenost měla podporovat komunitní úroveň funkcionalistického sídliště a zajistit lokální soběstačnost sídliště. Na Solidaritě tak vzniklo dobře zásobené „obchodní centrum“, do kterého jezdili nakupovat i obyvatelé přilehlých sídlišť (*Časopis Solidarita* 1949). Mimo základní obchůdky v ulici Turnovského (masna, pekařství a koloniál) bylo na Solidaritě i zdravotnické zařízení, jesle, mateřská školka a obecná škola J. Fučíka, kulturní dům s restaurací (dnešní Strašnické divadlo), teplárna a prádelna, nedaleké tržiště, Sokol a později i pošta. Vše bylo dostupné v pěší vzdálenosti. Především starousedlíci vzpomínali s určitou sentimentálností na původní podobu ulice Turnovského a její bohatou občanskou vybavenost. Není pochyb o tom, že ulice splňovala svůj účel, tedy podporovala místní komunitu a dokázala zajistit potřeby místních obyvatel. To popsala i Eva (C): „Bylo to hrozně fajn, protože my jsme se se všemi znali. I s prodavačkou i s lidmi ve frontě, naši rodiče se znali. Nikdy nikdo neměl strach, protože vždy byl v blízkosti někdo blízký. Ty vztahy byly intimnější. Bylo jedno, jestli je to dělník nebo úředník, byl to souseď, přítel.“ Stejně tak vzpomínala Olga (C): „Ty obchůdky byly bezvadný. Bylo to krásně domácí. Všichni jsme se znali, byla to tady komunita.“ Místo, jeho fyzická podoba a vlastnosti jako zahuštění a dostupnost ovlivňují sociální interakce v něm probíhající (Fried 2000), což může podnítit vznik komunity. Komunita ve formě komplexního systému vztahů, sítí, přátelství, formálních a neformálních vazeb. Ve vztahu k místu rozlišovali McMillan a Chavis (1986) dva typy komunity – komunitu, která sdílí stejný zájem a podobný životní styl, a komunitu, jejíž členové sdílí stejnou geografickou lokaci, stejný prostor. Oba dva typy se mohou vzájemně propojovat. Komunita místa je tvořena pomocí sociálních vazeb v místě, zakořeněností, láskou k místu (Tuan 1980), sousedstvím, a posilována společně sdílenými veřejnými prostory, parky, kavárnami a jinými prostory určenými ke společnému setkávání (Scannel – Gifford 2009). Nové společenské podmínky, které přinesla privatizace po roce 1989 spolu s postupnou modernizací zařízení služeb a domácností (zejména proces automatizace), způsobily výrazný pokles služeb občanské vybavenosti sídliště Solidarita. Tomáš negativně zhodnotil dnešní podobu ulice Turnovského, která dle jeho názoru zcela nevyužívá svůj potenciál. Tomáš (C): „Po roce 89 se změnila celá struktura občanské vybavenosti. Celá

ta řada měla splňovat tuhle funkci, byla určená pro obchody. Dnes to nedává smysl. Nemá to nic společného s účelem, pro který to bylo stavěno. Dříve byla masna, po tom počítačová firma, to už ztratilo smysl. Obchody přišly později, ale na tu dobu to bylo nadstandardní vybavení. Je to škoda, že dnes to není využíváno, jak by mělo. Zruinovaly nás ty obchoďáky“. Spolu s možností soukromého podnikání od začátku devadesátých let a se změnou socioekonomických podmínek postupně docházelo k rozvoji nových druhů velkoplošných zařízení jako hypermarketů a velkých nákupních středisek. Tato zařízení sice poskytují vyšší komfort a možnost výběru, jsou ale také hrozbou pro malé lokální obchody tvořící místní občanskou vybavenost a většinou jsou také příčinou jejich zániku. Přesto, že ulice Turnovského nenabízí tak rozmanitou škálu služeb jako dříve, i v současné době je místem setkávání, dle Lynchovského modelu prostorovým uzlem (Lynch 1960). V současnosti se ulice skládá z vietnamské večerky, vinárny a sýrárny U Kena, cukrárny a dětského koutku Carosello a nočního baru Šatlava. Je místem dimenzovaným tak, aby umožnilo intenzivní formu společenských kontaktů. Především v létě je využíván venkovní prostor jednotlivých podniků (venkovní posezení u cukrárny či na druhé straně parku před divadlem a restaurací). V druhé části ulice se ale nově otevřela herna. Využívaná je přitom pouze její první polovina. Její otevření vzbudilo u rezidentů sídliště velké obavy. „Tam, kde přestává být prostor prostorem sociálním, je místo pro asociální jednání. Mrtvá ulice, kudy chodí málo lidí, je ideálním místem pro krádež, znásilnění, vandalismus apod.“ (Musil 1971: 284). To potvrdily nejen výpovědi informátorů, ale i pozorování. Především na jaře a v létě je ulice opravdu živým prostorem. Dle mého pozorování venkovní prostor využívají hlavně maminky s dětmi a starší lidé, kteří často posedávají před cukrárnou. Horní strana ulice (blíže k tramvaji a blíže k baru a herně) bývá prázdná. Ve večerních a nočních hodinách se ovšem aktivní strany obracejí. Důvodem je noční bar Šatlava, herna a s nimi spojený hluk, nepořádek a pocit nebezpečí. Návštěvníci těchto podniků ve většině případů nejsou rezidenti. Žádný z mých informátorů tyto podniky nenavštěvuje a považuje je za místa problematická. Tato skutečnost způsobila, že není navštěvovaná ani druhá část parku, přilehlá k ulici. To je zřetelné i přes den. V první části parku se lidé procházejí, sedí na lavičkách, děti si hrají a společně tak vytvářejí živý prostor, zatímco druhá část parku je téměř vždy prázdná a neudržovaná. Tak jako prostor působí na jednotlivce, tak i jednotlivec působí na prostor. Druhá část parku už několik let nese identitu „podivného místa, kam se prostě nechodí“, a stala se pro místní obyvatele ne-místem (Augé 2011).

## Aktéři: kompromis mezi osobním a sdíleným

Vazba k místu se projevuje v odlišných významech a úrovních u jednotlivců a u skupin. Osobní rovina charakterizuje subjektivní vazby, konkrétní vzpomínky, plány a realizace, zkušenosti, které místo evokuje (Manzo 2005). V rámci skupiny se vazby k místu utvářejí skrze symbolické významy (symboly, hodnoty, významy), které byly nebo jsou sdíleny mezi členy (Low 1992). Jméno, které sídliště nese, Solidarita, posiluje identitu místa. Především mladší generace označuje Solidaritu jako „Solída“. Slovo „sídlíště“ informátoři užívali pouze tehdy, když se před „klasickým sídlištěm“ chtěli vymezit. Dana (B) a Alice (A) často říkaly: „Tady u nás, na Solídě...“, čímž vyjadřovaly příslušnost k místu a jistou familiárnost.

Úrovně jednotlivců i skupin jsou vzájemně provázané a na sobě závislé. Kolektivní (komunitní) vazby k místu ve formě společně sdílených hodnot a významů rozšiřují osobní úroveň vztahu k místu, ta nazpět posiluje vazbu k místu na kolektivní úrovni (Scannel – Gifford 2009: 3). Při popisu svého vztahu k sídlišti starousedlíci sami používali termíny starousedlík či patriot, a pyšnili se jakýmsi prvenstvím, dlouhodobou zkušeností a právem na posuzování, jak to vypadalo dříve, a jak dnes. Olga (C): „Já jsem se tu narodila, ale do šesti let jsme bydleli v těch vysokých domech. Máma dostala byt z práce, byl jí přidělen. ... Výměna bytů byl vždy problém, ale nějakým podivným způsobem se nám podařilo vyměnit byt s řadičkou. A od té doby jsem tady. Odešla jsem jen na šest let, když jsem se vdala, ale když máma zemřela, vrátila jsem se. Nikdy jsme neuvažovali o prodeji. Nedokázala bych bydlet v bytě, v paneláku. To by byl problém. Já se tam necítím. Tohle je kompromis mezi osobním a sdíleným. Je to můj baráček.“ Téma návratnosti, které zmínila Olga (C), se promítalo v několika rozhovorech. Kromě nově přistěhovaných (kategorie D) se většina mých informátorů na sídlišti Solidarita narodila (jen Alice a David se nastěhovali do domu po babičce). Vztah k místu procházel tedy rozdílnými fázemi. Nejprve si ho tvořili jako děti, byl to jejich rodný domov. Později, jako dospělí, Solidaritu opustili, žili jinde. Návrat domů, jak popisuje Petr, Dana, Jakub i Anna, byl pro ně návrat do známého a ve všech případech milovaného místa. Dá se říct, že na tuto příležitost čekali. Domy na Solidaritě se zpravidla dědí z generace na generaci. I tato časová rovina nesoucí historii, vzpomínky a zkušenosti je při formování vztahu k místu důležitým faktorem (Low 2013). Dana (B): „Já jsem svůj dům zdědila po mamince, ta po své mamince, mé babičce, která to tu stavěla v rámci brigády. Narodila jsem se tady a jsem tu vlastně celý život. Až na pár let v mládí opravdu

celý život.“ Jakub (B): „Domeček byl pradědy, který ho dostal. Potom tu žili naši a já jsem se tu narodil společně se sestrou. Když jsme se potom dohadovali, kdo v domečku zůstane, bylo to docela těžké, chtěli jsme samozřejmě oba. Nakonec jsme se dohodli, já jsem zůstal v našem domečku po rodičích a sestra se o pár let později nastěhovala dvě řady za nás. (...) Když se tu narodíte, už nechcete žít jinde.“ Další linie, která mě z výpovědí informátorů zaujala, bylo stěhování v rámci sídliště. Olga (C) se narodila v bytovce na Solidaritě a později se přestěhovala do řadovky. Její maminka se z řadovky přestěhovala do bytovky, kde nyní žije Olgy sestra. Jakub (B) se narodil v řadičce se svou sestrou, Rodiče se přestěhovali do Liberce a řadičku dětem přenechali. Jakub zůstal v řadičce po rodičích a jeho sestra se po dvou letech přistěhovala o dvě řady za něj, což bylo dle Jakubových slov štěstí, protože domy na Solidaritě se většinou dědí z generace na generaci, tudíž jsou téměř neprodejně. I Tomáš (C), který se na sídlišti narodil a vyrůstal se svou rodinou, se na pár let přestěhoval do čtyřpodlažního domu na Solidaritě, po smrti svých rodičů se vrátil zpět do řadovky a ve čtyřpodlažním domě žije nyní jeho dcera. Tomáš si je zcela jist, že až přijde čas, dcera se svou rodinou se opět vrátí do řadovky. Tato návratnost i tento proces „zacyklení“, jak ho nazvali Jakub i Radka, charakterizuje silnou vazbu k místu. Dle Case (1996) zkušenost opuštění domova a prožití stesku po něm posiluje v případě návratu vztah k místu. Skrze střet s identitou jiného místa dokáže jedinec lépe porozumět identitě místa, které obýval předtím, dokáže lépe definovat tehdy prožívanou rutinní každodennost, která se náhle stává charakteristikou místa.

Zajímalo mě, jaký vztah k místu mají nově přistěhovalí (kategorie D) a co pro ně symbolizuje domov na Solidaritě. Z výpovědí Radky (D) a Báry (D) bylo zřejmé, že doba prožitá na sídlišti, historie a rodinné vazby nemusí hrát ve formování vztahu k místu zásadní roli. I když v roli nově přistěhovalé, bez jakýchkoliv předchozích vazeb k místu, přesto mají Radka i Bára k Solidaritě velmi intenzivní vztah a považují ji za svůj domov.

## Proces

Poslední dimenzí konceptu vazby k místu je proces, který vyjadřuje cestu, skrze kterou se významy vztažené k místu projevují. Charakteristickým projevem procesu vazby k místu je vliv, poznávání a jednání (Scannel – Gifford 2009: 3). Procesy, které v místě probíhají, ovlivňují jeho sociální, kulturní i prostorové formy a zároveň lokální politické dění (Altman a Low 1992). Psychologický proces konkrétně spatřujeme v pocitu přináležení k místu, projevuje se

v silných sousedských vazbách. Kromě identifikace s okolím proces nastoluje i sebeidentifikaci, protože jedinci si vytvářejí silné vazby k takovým místům, která v jistém smyslu reprezentují, kdo jsou (ibid.: 3). Na úrovni jednání je psychologický proces vyjadřován skrze akci. Může se jednat o akci zaměřenou na fyzickou podobu místa – o rekonstrukci či revitalizaci (chtěnou či nechtěnou), stejně tak jako o akci společenského charakteru, o sousedské setkání. Jakýkoli zásah a změna prostoru sídliště Solidarita vyvolává u mých informátorů silné obavy. Altman (1975) takový stav popisuje jako teritorialitu, založenou na vlastnictví, kontrole nad místem, přístupu k místu. Všichni moji informátoři měli určité povědomí o dění na sídlišti. Mladší generace se angažuje velmi aktivně, čemuž pomáhá i komunikace přes sociální sítě, kde denně sdílí aktuální události, informují o plánovaných akcích a setkáních. Jak zmínila Olga (C), mezi starousedlíky se informace sice nešíří tak rychle, ale „sousedská šuškanďa na Solidaritě docela dobře funguje“, ne vždy je ale opodstatněná. Olga (C): „Pořád to tu mezi sebou řešíme. Jakmile se má něco dít, hned se to šíří.“ Součástí vazby k místu je znalost místa a péče o něj. Dle Scannela a Gifforda vazba k místu posiluje vnímání našeho okolí a starost o něj, což se může projevit i ve formě aktivismu (Scannel – Gifford 2010). Dle Clayтона mohou mít jedinci, kteří chovají silný emocionální vztah k přírodním složkám místa, větší tendenci k ekologickému chování (Clayton 2003). To samozřejmě nemusí výlučně platit ve všech případech. Aktivismus spojený s ochranou zeleně na sídlišti se projevoval například ve výpovědi Radky (D): „U nás teď budou vysazovat stromy. Patří k nám průchozí plac. Máme tam krásnej jilm, mám asi dvacet fotek. Je na našem pozemku a chtěli ho pokácet... Najednou jsme se všichni sešli vzadu na zahradě a ani nebyla diskuze. Prořezat, ale hlavně nekácet, i kdyby to stálo víc... A povedlo se. My jsme zachránili náš jilm a jsme na to hrdí.“ Olga i Eva (C) vzpomínaly na dřívější společné brigády a péči o veřejný prostor sídliště, která byla dle jejich slov intenzivnější, než je tomu dnes. Obě dvě mají pocit, že především mladší generace se dnes zajímá jen o svou vlastní zahradu, co je před ní a za ní, je jí už lhostejné. Alice ovšem tyto názory starousedlíků vyvrací. Sama se s rodinou snaží pečovat o veřejný prostor a zajímá ji, „co se děje za jejím plotem“. Alice (A): „Několikrát jsme organizovali i úklid parku, přišlo celkem dost lidí, ale pořád je to ta stejná parta, co se známe. Jednou jsme ale s manželem uklízeli chodníček a prostor kolem našeho domu a postupně jsme se přesouvali dům a dál... Z ničeho nic se k nám přidala starší sousedka, s kterou jsme se dříve moc nebavili, a pak ještě druhá a pomáhaly nám. Mám pocit, že od té doby se to děje celkem pravidelně. To je vlastně milé zjištění. Stačí dát první impuls a pak se

ta starost a péče o prostor šíří samovolně.“ Zkušenost Alice ilustruje, že vazba k místu má mnohdy přirozenou tendenci vést k jistým postojům a chováním, které rozšiřují psychologický proces vazby k místu o konkrétní akci (Scannel – Gifford 2010). Sociální složky prostředí jsou velmi důležitým aspektem tohoto procesu, protože mohou u jedinců podporovat jejich motivaci přispívat k pohodě své komunity prostřednictvím participace, občanského aktivismu a ochrany (Carrus et al. 2014). Alice svou opakovanou aktivitou motivovala k akci další rezidenty. Alice (A) na Solidaritě pořádala již několik sousedských setkání, která byla ekologicky zaměřená. Jedním z nich byl „Udržitelný piknik“, akce bez plastového nádobí doprovázená sdílením knih. Sousedé na Solidaritě pravidelně pořádají velikonoční i vánoční setkávání, pálení čarodějnic, bleší trh a nárazové akce jako grilování. Akce se uskutečňují v parku nebo ve Strašnickém divadle. Přesto, že se jich účastní především mladší generace rezidentů, snaží se i o zapojení starousedlíků a přizpůsobují jim program. Například sousedské slavnosti se díky přítomnosti historika opravdu několik starousedlíků účastnilo a komunita se rozšířila. Na setkání se promítaly staré fotografie, starousedlíci vzpomínali a vyprávěli.

## Závěr

Solidarita je pro mé informátory především domovem, je též architektonicky svébytným prostorem ve městě, který byl v mé studii analyzován prostřednictvím tří kategorií: prostor – aktéři – proces (Scannel – Gifford 2009). Moji informátoři popisovali svůj vztah k sídlišti v rovině fyzické a sociální. Z rozhovorů v průběhu výzkumu jasně vyplynulo, že fyzická rovina ovlivňuje rovinu sociální, tedy že bez architektonické formy by nebyly tak silné sociální vazby a komunita. Prostor sídliště, který byl založen na principech kolektivnosti a vzájemné participace, posiluje vztah k místu i dnes, i když jak z výpovědí starousedlíků vyplývá, ne v tak intenzivní podobě, jako tomu bylo dříve. Řadová forma zástavby, zahrádky, ústřední park a ulice Turnovského jsou místy, které svou formou podporují sociální vazby a sousedství. Právě taková místa mají největší význam pro místní obyvatele. Mají komplexní charakter, jelikož kromě poskytování služeb také umožňují snadnou identifikaci, podílejí se na utváření komunity a sousedství a dávají prostor dalším spontánním aktivitám (Altman – Low 1991). Proměny, které v prostoru sídliště v průběhu let probíhají, byly pro rezidenty velkým a zásadním tématem. Spor představovala především otázka, zda zahrady oplotit, či ne. Dalším tématem je postupné proměňování služeb

v ulici Turnovského, která dle některých ztrácí svou původní funkci. Hrozbu pro informátory představuje herna, která se nově otevřela v druhé části ulice Turnovského. Její přítomnost z přilehlé části parku vytvořila pro starousedlíky místo, které v jejich výpovědích odpovídá charakteristikám ne-místa Marca Augého (Augé 2011), je to prostor rezidenty nevyužívaný, dokonce prostor, „kam se nechodí“. Zájem informátorů o to, jak se sídliště proměňuje, a snaha tyto proměny pozitivně ovlivnit je jedním z aspektů vazby k místu. Místo se z prostoru sídliště stává skrze významy, které mu informátoři připisují (Hirsch 1995). Děje se tak prostřednictvím vzpomínek, historie, znalosti a vztahu k prostoru samotnému, lásce k přírodě, rodině, sousedství a domovu. Pro některé domovem není jen jejich dům nebo celá řadička. Domov obvykle pojímají ve větším měřítku, domov je celá Solidarita. Zajímavým poznatkem, který ilustroval vztah k místu, bylo stěhování v rámci sídliště a proces návratnosti. Informátoři, kteří byli z jakýchkoliv důvodů nuceni Solidaritu opustit, vždy hledali cestu, jak zůstat co nejbližší a jak se vrátit. Pokud se například stěhovali od svých rodičů, v několika případech se přesunuli do jiného bytu na sídlišti, později se vrátili a byt zase přenechali svým dětem. Domy na Solidaritě jsou zpravidla děděny z generace na generaci, což vytváří dlouhodobý a v rodinné historii zapuštěný pocit přináležení, který v místě panuje (Low 2010). Nicméně dle výpovědí mých informátorů se intenzita vztahů v prostoru nemusí nutně zvyšovat v závislosti na časovém faktoru (době na sídlišti strávené). I nově přistěhovalí mají k místu silný emocionální vztah a považují ho za domov. Procesy, které na sídlišti probíhají, jako je znalost místa a konkrétní akce, ovlivňují vazby k němu. Několik mých informátorů popsalo svůj intenzivní vztah k zeleni na sídlišti, péči a starost o ni. Dalším důležitým prvkem vztahu k místu je komunita, která především díky aktivní skupině mladších rezidentů posiluje jejich vzájemný vztah k místu, ale i vztahy sociální.

Dnes je toto sídliště, odrážející prvotní proces transformace a industrializace bydlení, dokladem o funkčnosti urbanisticky i ekonomicky úsporné stavby, založené na principech kolektivnosti a vzájemné participace. Dle výpovědí mých informátorů hraje právě poměrně atypická forma a materiální nastavení sídliště Solidarita ve vytváření jejich vztahu k místu zásadní roli.



**Tereza Hodúlová** je absolventkou magisterského studia sociální a kulturní ekologie na Fakultě humanitních studií UK, kde nyní pokračuje v doktorském studiu obecné antropologie. Věnuje se urbánní antropologii, analýze místa, domova a bydlení, zajímá ji především identita sídlišť řadových domů se zahradami a vztah rezidenta k místu jeho bydlení.

Kontakt: Tereza.Hodulova@seznam.cz

## Literatura

- Altman, Irwin. 1975. *The Environment and Social Behavior*. Monterey: Brooks/Cole.
- Altman, Irwin – Low, Setha. 1991. *Place Attachment*. New York: Plenum.
- Augé, Marc. 1996. „Ne-místa: Úvod do antropologie supermodernosti.“ *Cahiers du Cefres* 1996, 10: 96–104.
- Barker, Chris. 2006. *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London: Sage.
- Bryman, Alan. 2003. *Quantity and Quality in Social Research*. London: Routledge.
- Carrus, Giuseppe et al. 2014. „Place Attachment, Community Identification, and Pro-environmental Engagement.“ Pp. 154–164 in *Place Attachment. Advances in Theory, Methods and Applications*. New York: Routledge.
- Case, Duncan. 1996. „Contributions of Journeys away to the Definition of Home. An Empirical Study of a Dialectical Process.“ *Journal of Environmental Psychology* 16, 1996, 1: 1–15.
- Clayton, Susan. 2003. „Environmental Identity. Conceptual and Operational Definition.“ Pp. 45–65 in Susan Clayton – Susan Opatow (eds.): *Identity and the Natural Environment. The Psychological Significance of Nature*. Cambridge: MIT Press.
- DeWalt, Darren et. al. 1998. „Participant Observation.“ Pp. 259–299 in H. Russel Bernard (ed.): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek: Altamira.
- Fried, Marc. 1963. „Grieving for a Lost Home.“ Pp. 124–152 in Leonard J. Duhl (ed.): *The Urban Condition. People and Policy in the Metropolis*. New York: Simon & Schuster.
- Gehl, Jan. 2010. *Cities for People*. Washington – Covelo – London: Island.
- Giuliani, M. Vittoria – Ferrara, Fiorenza, – Barabotti, Silvia. 2003. *One Attachment or More?* Ashland: Hogrefe & Huber.
- Hendl, Jan. 2005. *Kvalitativní výzkum. Základní metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Hidalgo, M. Carmen – Hernandez, Bernardo. 2010. „Place Attachment. Conceptual and Empirical Questions.“ *Journal of Environmental Psychology* 21, 2010, 3: 273–281.
- Hirsch, Eric. 1995. „Landscape: Between Place and Space.“ Pp. 1–30 in Eric Hirsch – Michael O’Hanlon: *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon.
- Howard, Ebenezer. 1956. *Garden Cities Of To-morrow*. London: Routledge.
- Jech, František. 1946. *Rodinný dům v kooperativní stavbě. Ekonomisace, simplifikace a industrialisace nízkých staveb*. Praha: Vydavatelstvo Architektury ČSR.

- Koukalová, Martina. 2016. „Panelové tvary v čase. K periodizaci panelových sídlišť.“ Pp. 12–34 in Lucie Skřivánková – Rostislav Švácha – Eva Novotná – Karolina Jirkalová (eds.): *Paneláci 1. Padesát sídlišť v českých zemích. Kritický katalog k cyklu výstav Příběh paneláku*. Praha: Uměleckoprůmyslové muzeum.
- Low, Setha. 2009. *Towards an Anthropological Theory of Space and Place*. London: Semiotica.
- Low, Setha. 2011. „Spatializing Culture. Embodied Space in the City.“ Pp. 463–475 in *The New Blackwell Companion to the City*. London: Blackwell.
- Lynch, Kevin. 1960. *The Image of the City*. Cambridge: Harvard UP.
- Manzo, C. Lynne. 2003. „Beyond House and Haven. Toward a Revisioning of Emotional Relationships with Places.“ *Journal of Environmental Psychology* 23, 2003, 1: 47–61.
- Manzo, C. Lynne. 2005. „For Better or Worse: Exploring Multiple Dimensions of Place Meaning.“ *Journal of Environmental Psychology* 25, 2005, 1: 67–86.
- Mcmillan, W. David – Chavis, M. David. 1986. „Sense of Community. A Definition and Theory.“ *Journal of Community Psychology* 14, 1986, 1: 6–23.
- Musil, Jiří. 1971. *Sociologie bydlení*. Praha: Svoboda
- Ørum-Nielsen, Jan. 1996. *Dwelling: At Home, in Community, on Earth. The Significance of Tradition in Contemporary Housing*. Copenhagen: Danish Architectural Press.
- Scannel, Leila – Gifford, Robert. „Defining Place Attachment. A Tripartite Organizing Framework.“ *Journal of Environmental Psychology* 30, 2010, 1: 1–10.
- Scannell, Leila – Gifford, Robert. 2019. „The Relations between Natural and Civic Place Attachment and Pro-environmental Behavior.“ *Journal of environmental psychology* 30, 2019, 3: 289–297.
- Siwek, Tadeusz. 2011. *Percepce geografického prostoru*. Praha: Česká geografická společnost.
- Stedman, Richard. 2002. „Toward a Social Psychology of Place.“ *Environment and Behavior* 34, 2002, 5: 561–581.
- Špičáková, Barbora. 2014. *Sídliště Solidarita*. Kostelec nad Černými lesy: Archiv výtvarného umění.
- Švácha, Rostislav. 2017. „Rekapitulace sídlišť.“ *Stavba* 7, 2000, 5: 36–40.
- Tuan, Yi-Fu. 1980. *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Zarecor, Kimberly E. 2015. *Utváření socialistické modernity. Bydlení v Československu v letech 1945–1960*. Praha: Academia.
- Zelenka, Josef a kol. 2008. *Výzkum kognitivních a mentálních map*. Hradec Králové: Gaudeamus.

# PROBLEMATIKA ZAHALOVÁNÍ V ISLÁMU

Hidžáb jako výraz segregace, emancipace i politické strategie \*

*Katarína Maruškinová*

Filozofická fakulta ZČU Plzeň

## Veiling in Islam. An Expression of Segregation, Emancipation, and Political Strategy

*Abstract: Anthropological texts dealing with cultures of the Middle East often reflect on the role of women in Muslim societies. One of the main points of discussion when it comes to Muslim women is undoubtedly their public appearance, whereupon these women are most often seen veiled. Indeed, a veil, or hijab, has become one of the primary symbols of a Muslim woman when in public. While the veil can take on different forms, it has also come to symbolise a range of different things. The main objective of this paper is the analysis of the main approaches to the phenomenon of female veiling in Islam. It draws on the concept of bargaining with patriarchy as outlined by Deniz Kandiyoti, while discussing the various positions on hijab as analysed by female anthropologists with a personal connection to the broader Middle Eastern region. The paper traces the origins of female veiling, its symbolism, and its forms in the 21<sup>st</sup> century. Special attention is paid to the case of Iran, whose legislation requires women to wear the veil in public at all times.*

Keywords: *gender anthropology; veiling; Islam; woman in Islam; modesty*

Existuje řada odborných textů zabývajících se problematikou ženy a jejího postavení ve společnostech hlásících se k islámu. Mezi těmito texty se jen zřídka vyskytne takový, který by se ani okrajově nezmínil o zahalování muslimských žen, pro které se používá arabský termín *hidžáb* (Gould 2014: 222). Ať už jde o ustanovení principů cudného oblékání muslimských žen při samotném zrodu

---

\* Tato studie je součástí grantového projektu SGS-2018-040.

islámu, o jeho symboliku napříč dějinami či jeho využití, nebo spíše zneužití pro cíle politické propagandy různých světových aktérů, nošení hidžábu je chápáno jako nejvýraznější a nejviditelnější příkaz v islámu (Mir-Hosseini 2007: 1), samotný hidžáb se stal symbolem islámského náboženství a ústředním bodem v diskuzích o něm.

V české společnosti se o fenoménu hidžábu začalo mluvit před několika lety. Nešlo však o primárně akademickou diskuzi – muslimský šátek se dostal na hlavní stránky českých médií především v souvislosti s obecným nárůstem povědomí o islámu jakožto náboženství, které již dávno není vlastní pouze obyvatelům afrického a asijského kontinentu, ale také mnohým obyvatelům Evropy, a to jak přistěhovalcům, kteří v Evropě žijí několik desetiletí, tak nově příchozím migrantům. Teroristické útoky, jež ochromily některá evropská města, jakož i migrační krize v roce 2015, rozproudily v Čechách debatu o kompatibilitě islámu s hodnotami Západu, prokazující nízké povědomí o islámu a muslimském světě vůbec. Není proto překvapením, že jedním z hlavních témat v diskuzi o islámu byl právě hidžáb, jenž je obecně pokládán za projev ženského útlaku a podrobení. Odpor k islámu se ve velké míře projevil prostřednictvím odporu k hidžábu. Příkladem tohoto odporu je například tzv. šátková aféra, známá také jako „hidžábová kauza“, v níž šlo o muslimské studentky, jež se odmítly vzdát nošení islámského závoje na půdě školy, za což byly vyloučeny. Ředitelka školy následně získala od prezidenta republiky vyznamenání Za zásluhy I. stupně za svůj boj proti „netolerantní ideologii“ (Zeman 2018).

Přestože se tak hidžáb stal v české veřejné diskuzi ožehavým tématem, není to téma, jež by bylo středem zájmu českého antropologického bádání. K problematice ženského odívání v islámu tak v češtině existuje pouze nepříliš široký okruh literatury. V této souvislosti lze za snad nejvýraznější dílo pokládat dvě publikace Magdaleny Frouzové *Závoj a džínny: ženy v islámském světě* (Frouzová 2005) a *Mříže v ráji: muslimské ženy v Evropě* (Frouzová 2006), jež jsou napsány popularizačním stylem a neaspírají na to, být odborným textem k tématu.

Z akademických textů lze vzpomenout článek Luboše Kropáčka *Ženy v islámské kultuře* (Kropáček 1996), který se věnuje polemikám mezi západními a muslimskými koncepcemi postavení ženy. Článek Jana Kondryse *Qásim Amín: Otec islámského feminismu, nebo „westernizovaný“ misogyn?* (Kondrys 2015) pojednává o životě a díle tohoto významného představitele egyptského feminismu začátku 20. století. Otázkám sexuální morálky, porodnosti a neplodnosti v Egyptě se věnuje studie Štěpána Macháčka *Náboženské předpisy a kontrola porodnosti v islámských zemích* (Macháček 2002). Český antropologický výzkum

genderu v kontextu náboženských systémů představuje etnologická studie Marcely Zoufalé *Judaismus a ženy v Izraeli* (Zoufalá 2014) či práce Blanky Knotkové-Čapkové *Obraz ženství v náboženských kulturách* (Knotková-Čapková 2008), jakož i studie Josefa Kanderta *Žena v jiných kulturních perspektivách* (Kandert 1995). Problematice genderu a patriarchy v geografickém prostoru Balkánu je věnována studie Lenky Jakoubkové Budilové *Patriarchát na Balkáně – dominantní ideologie nebo škála možností?* (Jakoubková Budilová 2017).

Tento skromný výčet textů dokazuje, že postavení žen v rámci islámského kulturního okruhu byla dosud věnována pouze okrajová pozornost, často v rámci jiných témat nebo z jiného než antropologického hlediska. Antropologické studie naopak věnují pozornost jiným kulturně-náboženským okruhům, případně se islámu věnují okrajově. Na koncept hidžábu tak není v Čechách zaměřena žádná antropologická studie. Tato skutečnost představuje problém především v tom, že veřejná diskuze o islámu a ženském zahalení postrádá odborné texty, o které by se mohla opřít, a tudíž se často nese v duchu zevšeobecňování a povrchního hodnocení této komplexní problematiky.

Tato studie vychází z tvrzení íránské antropoložky Ziby Mir-Hosseini, že „hidžáb je mocná metafora, která je schopna vzít na sebe celou řadu odstínů významů a vykonávat různé funkce“ (Mir-Hosseini 1996: 158). Záměrem tohoto článku je přiblížit širší diskurzu, který téma ženského zahalování v rámci genderové antropologie obklopuje. Teoreticky se studie opírá především o koncept *vyjednávání s patriarchy*, jak ho představila turecká antropoložka Deniz Kandiyoti. Vyjednávání s patriarchy je podle ní soubor strategií, které ženy využívají v patriarchálních společnostech k tomu, aby v rámci těchto společností a jejich pravidel získaly co nejlepší postavení a životní podmínky (Kandiyoti 1988: 274). Patriarchální strukturu mají například některé společnosti v oblasti Balkánu (Jakoubková Budilová 2017), za klasický příklad patriarchy ale pokládá Kandiyoti i muslimské společnosti Severní Afriky a Blízkého východu. Pakliže je v dnešní době hidžáb chápán jako hlavní znak rozdílu mezi muslimskou a nemuslimskou společností (Ahmed 2011: 195), lze ho také chápat jako nástroj vyjednávání s patriarchy, a ne jako pouhou reprezentaci útlaku ženy patriarchální společností tak, jak hidžáb interpretuje řada autorů (např. Bullock 2003; Bowen 2007). Současně lze také pokládat hidžáb za nástroj, kterým je udržována a potvrzována patriarchie, která je legitimizována vládou ve jménu islámu (Mir-Hosseini 2006: 629).

K tématu interpretace hidžábu ve smyslu patriarchálního nástroje, jenž je využíván jak patriarchální autoritou k udržení určitého řádu společnosti, tak

jeho nositelkami k dosažení co nejlepšího postavení v rámci té samé společnosti, jsem se dostala prostřednictvím studijních pobytů v islámských zemích (Libanon, Egypt, Írán), jakož i během několikaletého života v Maroku. Jako žena ze Západu jsem v těchto zemích nejednou stála před volbou správného oblečení podle toho, co v dané společnosti je a není pokládáno za akceptovatelné. V případě Íránu, kde je povinnost mít na veřejnosti pokryté vlasy (a to platí i pro cizinky), jsem se de facto stala sama nositelkou hidžábu a měla jsem tak možnost poznat výhody i nevýhody takového oblékání. Právě regionální rozdíly, které praxi nošení hidžábu provázejí, mne přivedly k hlubšímu studiu problematiky ženského zahalování v islámu.

Předmětem této studie jsou antropologické texty zabývající se problematikou ženského zahalování z různých pohledů: z hlediska historického vývoje ženského zahalování v islámu, proměny jeho podoby v minulosti, jakož i jeho významu a symboliky napříč muslimským regionem v současné době. Autorky těchto textů jsou především čtyři akademičky: egyptská socioložka Laila Ahmed, jejíž dílo *Women and Gender in Islam* (Ahmed 1992) patří mezi klíčová díla genderové antropologie muslimských společností, marocká socioložka Fatima Mernissi, americká antropoložka Lila Abu-Lughod, jež se dlouhodobě věnuje výzkumu beduínských společností v Egyptě, a íránská antropoložka, zabývající se genderem, Ziba Mir-Hosseini, která v zemi svého původu provedla řadu výzkumů ohledně postavení žen po roce 1979. Jak je patrné, všechny čtyři autorky mají osobní spojení s regionem širšího Blízkého východu prostřednictvím své etnické, jazykové anebo náboženské příslušnosti k tomuto regionu a jeho muslimským společnostem. Takto specifikované vymezení výběru autorek a jejich textů ale není primárním důvodem k jejich volbě. Záměrem tohoto článku je přiblížit šířku a hloubku diskuze o hidžábu tak, jak ji obohacují právě výše zmíněné autorky. Jejich dominantním argumentem je již výše zmíněný koncept vyjednávání s patriárií, přičemž jedním z nástrojů tohoto vyjednávání je právě existence a nosení hidžábu.

Následující text je rozdělen do tří hlavních částí. V první části půjde o genezi ženského zahalování v islámském prostoru a rozbor termínu hidžáb s jeho významovými proměnami. Další část této studie bude věnována symbolismu hidžábu a jeho proměny v závislosti na vnějších vlivech, například kolonialismu. Poslední část pak bude věnována případu Íránu a problematice hidžábu v íránském kontextu. Text je rovněž doplněn o autorčinu reflexi problematiky tak, jak se s ní setkala v praxi, především během svých studijních a pracovních pobytů v Maroku, Egyptě a Íránu.

## Když hidžáb sestoupil, aneb původ muslimského zahalování

Původ ženského zahalování v islámu má dvě roviny – textovou a kontextovou. Textovou rovinu lze chápat jako povinnost zahalování coby způsobu oblékání, jak je dána dvěma základními texty islámu – Koránem a hadísy.<sup>1</sup> Kontextová rovina zachycuje historický kontext, ve kterém povinnost nosit závoj vznikla a vyvíjela se. Základní názorový rozkol je patrný v tom, zda je zahalování podle islámu povinné, nebo nikoliv. Není bez zajímavosti, že jak příznivci, tak odpůrci povinného zahalování odkazují na ty samé texty Koránu a hadísů, a odlišnost tak spočívá v jejich výkladu.

Co se týče koránských nařízení ohledně ženského zahalení, jde tady především o dva verše. První z nich se nachází v súře (kapitole) 33, verš 59: „Proroku, řekni manželkám svým, dcerám svým i věřícím ženám, aby přitahovaly k sobě své závoje! A toto bude nejvhodnější k tomu, aby byly poznány a nebyly uráženy. A Bůh je odpouštějící, slitovný.“<sup>2</sup> Rovněž verš 31 súry 24 odkazuje na závoj: „A řekni věřícím ženám, aby cudně klopily zrak a střežily svá pohlaví a nedávaly na odiv své ozdoby, kromě těch, jež jsou viditelné. A nechť spustí závoje své na ňadra svá.“ Slova použitá v arabském originálu jsou džilbáb a khimár, a zatímco khimár je závoj pokrývající hlavu, krk, ramena a ňadra, džilbáb znamená dlouhé oblečení pokrývající celé tělo. V souvislosti se ženským zahalením se rovněž používá arabské slovo hidžáb a tento termín lze v Koránu najít v 53. verši súry 33: „Když žádáte manželky prorokovy o nějaký předmět, žádejte o to přes závěs, to bude čistší pro srdce vaše a srdce jejich.“ Na rozdíl od výše uvedených termínů tak hidžáb nesouvisí s oblečením, nýbrž s prostoro-  
vým oddělením dvou lidí neprůhledným materiálem.

Právě u verše o *hidžábu* lze také mluvit o původu ženského zahalování co do roviny kontextuální. Často se uvádí, že *hidžáb* byl „seslán“ na muslimskou komunitu v souvislosti s jednou konkrétní událostí – sňatkem Proroka Muhammada s jeho manželkou Zajnab bin Džahš. Podle hadísu ve sbírce al Bucháriho tento sňatek spolu s Prorokem slavila téměř celá komunita v Medíně. Prorok pozval hosty po západu slunce do svého příbytku na večeri. Po jídle pak hosté zůstali sedět a povídali si. Prorok Muhammad jim proto naznačil, že je již čas k odchodu. Když se hosté zvedli, tři muži zůstali u stolu, byť se Prorok už chtěl odebrat za svou novou manželkou. Až po nějaké době se k odchodu zvedli i tři

<sup>1</sup> Hadísy jsou výroky proroka Muhammada, sesbírané a utříděné prvními muslimy.

<sup>2</sup> Veškeré koránské verše citované v tomto článku jsou z překladu *Koránu* Ivana Hrbka, 1972.

poslední hosté. Vypravěč tohoto hadísu, Anas ibn Malik, se při té příležitosti zvedl a šel za Prorokem, aby mu oznámil, že už všichni odešli. Prorok tehdy spustil závěs, jímž se oddělil od svého společníka Anase ibn Malika, a pronesl daný verš 33. súry.<sup>3</sup>

Fatima Mernissi v této souvislosti rozebírá lingvistickou povahu slova *hidžáb*, jenž ve slovesné formě znamená „ukrýt“, „schovat“, čímž se nabízí především význam prostorový ve smyslu oddělení privátní a veřejné zóny, a to bez ohledu na pohlaví (Mernissi 1991: 89), význam duchovní ve smyslu neschopnosti člověka přiblížit se k Bohu tak, jak se o to snaží súfijská tradice, a nakonec význam ochranný, kde Mernissi upozorňuje na existenci několika anatomických termínů odkazujících k části těla, jež slouží k ochraně určitého orgánu, například v případě obočí (v arabštině *al hadžibán*) jde o kost ochraňující oči před slunečním zářením, zatímco *hidžáb al bukuríja* zase odkazuje na panenskou blánu, tudíž „závoj panenství“ (ibid.: 96).

Jak je zřejmé, ani jeden z těchto významů se podle Mernissiové nevztahuje k typu ženského oblečení, naopak, interpretace výše uvedených textů Koránu a hadísů, jakožto příkazů zahalování žen, jež je všeobecně přijatelná v islámských kruzích, je v antropologických textech vnímána jako tendenční (Keddie 1991: 4) a vedoucí k misogynii a útlaku žen (Mernissi 1991: 100). Došlo tak k transformaci původního významu v důsledku patriarchální interpretace koránských nařízení bez ohledu na původní záměr Proroka (ibid.:101).

V rovině kontextuální se Mernissi dívá na Prorokovo zavedení *hidžábu* pragmaticky: „Prorok, v období neklidu na začátku islámu, vyslovil tento výjimečný a pro muslimské náboženství zásadní verš, jímž bylo zavedeno narušení prostoru, které lze chápat jako oddělení veřejného od soukromého, nebo dokonce profánního od posvátného“ (Mernissi 1991: 101) a i navzdory svým výhradám co do chápání *hidžábu* ve smyslu typu ženského odívání připouští marocká socioložka významnou roli, již takové odívání sehrálo v prvotní muslimské společnosti. Již zmiňovaný verš 33. súry, ve kterém jsou ženy vybízeny, aby k sobě „přitahovaly své závoje“, je podle ní praktickou odpovědí na tehdejší dobu, kdy byly ženy v ulicích obtěžovány a nuceny k prostituci. „Přitahováním závoje“ tak podle Fatimy Mernissi dávaly ženy najevo svůj společenský status a to, že nejsou pro muže na veřejnosti volně dostupné. Takové znamení bylo v tehdejší raně islámské společnosti velmi důležité. Význam zahalování je proto podle ní v jeho praktičnosti a nošení zahalujícího oblečení je znakem úcty a respektu, ne naopak (Mernissi 1991: 180).

<sup>3</sup> Hadís je zaznamenán např. ve sbírce hadísů al Buchárhího, svazek 6, kniha 60, hadís číslo 314.



I přes tento praktický rys závoje, vedoucí k jasnému oddělení ctnostných žen od prostitutek, šlo o něco, co rodící se muslimská komunita přijímala jen postupně. Leila Ahmed připomíná, že v době života Proroka bylo zahalování znakem jeho manželek: „Během života Muhammada byly zahalování a život v ústraní dodržovány pouze jeho manželkami. Dokonce fráze „zahalila se“, která se objevuje v hadísech, původně znamenala, že se žena stala Prorokovou manželkou. To naznačuje, že po Prorokově smrti, když probíhal proces sbírání materiálu pro hadísy, bylo zahalování vlastní pouze Muhammadovým manželkám (Ahmed 1992: 191). Je tak patrné, že zvyk nosit závoj se mezi muslimskými ženami šířil jen pomalu, a to v souvislosti s tím, jak se Prorokovy ženy staly s odstupem času vzorem hodným následování (ibid.: 192).

## Hidžáb jako symbol: cudnost, zaostalost a odpor vůči kolonialismu

Hidžáb se během staletí stal mocným islámským symbolem, nicméně jeho symbolika je mnohem širší a hlubší než pouze ve smyslu náboženské příslušnosti. Mezi tři nejnápadnější symboly, jež hidžáb představuje, patří ženská cudnost, zaostalost muslimských společností a odpor vůči koloniální vládě.

Hidžáb je symbolem ženské cudnosti a jeho nošení je důkazem ctnostného chování, na kterém závisí čest nejen samotné nositelky hidžábu, nýbrž často i celé její rodiny. Souvislost cudnosti se zahalováním popisuje například americká antropoložka palestinského původu Lila Abu-Lughod ve své monografii, věnované výzkumu komunity egyptských beduínů (Abu-Lughod 2000). V této studii přináší analýzu konceptu *hašam*, jež lze do češtiny přeložit jako stud, vyplývající ze sexuálního chování. Znamením, že žena takový stud cítí, je závoj: „Beduíni považují závoj za synonymum s *hasham*, nebo přinejmenším za jeho poměrně přesné znamení. Závoj symbolizuje sexuální stud tím, že jej skrývá, a tak se stává nejviditelnějším projevem cudnosti a úcty“ (ibid.: 159). Zcela jistě ale není bez zajímavosti, že se v této beduínské společnosti zahalují pouze vdané ženy:

Dívky se začnou zahalovat pouze od sňatku, když se stanou sexuálně aktivními, a naopak tuto praxi postupně opouštějí během menopauzy. Když jsem se zeptala jedné své blízké kamarádky, proč se panny nezahalují, zasmála se, udělala obscénní gesto pohlavního styku a zeptala se: „Nevstoupil snad muž do vdané ženy? Ta žena proto cítí stud.“ Výjimky řádného zahalení dokládají toto pravidlo. Když jsem se

ptala vdovy v raně středním věku, proč nemá závoj, odpověděla: „Nekupuji ani neprodávám“, [odkaz na manželství a sexualitu] (Abu-Lughod 2000: 161).

Abu-Lughod si rovněž všimla, že stud se netýká pouze pohlavního styku, nýbrž také zmínky o něm, či dokonce jeho implikace. Když se jednou posadila mezi ženy se zápisníkem a požádala nejstarší z nich, aby jí řekla, která žena je vdaná za koho, zbytek žen reagoval tím, že se zapýřily a spustily šátek do obličej (Abu-Lughod 2000: 161). Ženské zahalování ale v Egyptě není a nebylo výhradou lokálních beduinských společenstev, právě naopak. Nošení hidžábu bylo až do poloviny 20. století nezbytnou součástí přítomnosti ženy ve společnosti, na trzích nebo kdekoliv mimo zónu domova. Jaký asi šok a zděšení tak muselo přinést rozhodnutí, a především pak provedení odhalení obličeje ve veřejném prostoru v Káhiře v podání egyptské feministky Hudy Ša'ráwí v roce 1923, když si tato spisovatelka, feministka, a především zakladatelka Egyptské feministické unie veřejně sejmula závoj z obličeje. Stalo se tak na káhirském nádraží poté, co vystoupila z vlaku při návratu z kongresu Mezinárodní ženské aliance v Římě. Řada žen, které na Ša'ráwí na nádraží čekaly, učinila totéž. Ša'ráwí se narodila v harému, provdala se již ve třinácti letech. Její na tu dobu revoluční gesto šlo ruku v ruce s jejím bojem za práva žen v tehdejší striktně segregované egyptské společnosti (Quawas 2006: 221). Hidžáb jako symbol zaostalosti, segregace a útlaku vnímali i vládci některých zemí, například Turecka a Íránu, kde byl závoj přímo zakázán a prosazení tohoto zákazu doprovázely veřejné kampaně i tresty v případě jeho porušení (Sedghi 2007: 64). V tomto ohledu tedy dochází ke konfliktu symbolů: hidžáb je v té samé společnosti a v té samé době ochranou a nezbytným znakem cudnosti pro určité ženy a nepotřebným, zastaralým nástrojem k útlaku a segregaci pro jiné. To samé ale lze říct o absenci hidžábu: zatímco pro určité ženy jeho neexistence znamená možnost prosazení se ve společnosti, řadu žen jeho zákaz uvedl do nejistoty ztráty pohodlí a ochrany, nebo dokonce až do segregace: „Zatímco většina městských žen cítila v čádu psychologickou a fyzickou bezpečnost, odhalení pro ně naopak symbolizovalo nejistotu a odcizení způsobem, jakým je pro mnohé ženy ze Západu nahota“ (ibid.: 88).

Koncept bezpečí a pohodlí, jež pro muslimské ženy závoj představuje, v letech následujících po jeho zákazu nepominul. V islámských společnostech přežil a s novou silou byl obnoven v sedmdesátých letech, a to v souvislosti s nástupem islámského fundamentalismu, kde se ženy opět začaly zahalovat proto, aby byly ochráněny před útoky na veřejnosti. Podle El Guindi tak činily ženy bez ohledu na míru svého náboženského založení, přičemž ty sekulární

založené zvolily jako pokrývku hlavy stylový turban namísto tradičního a v Egyptě typického khimáru (El Guindi 2005: 56). Z tohoto přístupu je zřejmé, že muslimský šátek sehrál ve 20. století roli jak prostředku útlaku a dominance mužů nad ženami, tak zcela opačnou roli prostředku k osvobození od útlaku, segregace a dominance.

Dalším důležitým rozměrem ženského zahalování je jeho symbolika tváří v tvář evropské kolonizaci. V zemích jako Alžírsko ženy preferovaly zahalování právě jako symbol své příslušnosti k alžírské muslimské identitě – naopak, nezahalená žena se stala synonymem loajality k Francii:

Jako důkaz pro francouzskou vládu, že jsou s ní Alžířani ve shodě, byly z nedalekých vesnic generály svázeny tisíce domorodých mužů spolu s několika ženami, kterým pak Francouzky slavnostně sňaly zahalení. Shromažďování Alžířanů za účelem okázalých projevů loajality Francii nebylo samo o sobě během koloniální éry neobvyklým činem. Ale odhalovat ženy během pečlivě připraveného ceremonálu přidalo těmto shromážděním symbolický rozměr, který názorně poukazuje na konstantní rys francouzské okupace Alžírska: její posedlost ženami (Lazreg 1994: 135).

Ty praktiky, jež muslimské společnosti chápaly jako návrat ke svým původním hodnotám vyplývajícím z islámu, byly koloniálními mocnostmi chápány jako útlak žen, jež je potřeba za každou cenu vymýtit. Leila Ahmed nazvala tyto snahy „koloniálním feminismem“ (Ahmed 1992: 151). Hlavním rysem koloniálního feminismu byla jeho teze o islámu coby náboženství útlaku vůči ženám, přičemž ztělesněním tohoto útlaku bylo právě zahalování: „Závoj – v očích Západu nejviditelnější znamení odlišnosti a podřadnosti islámských společností – se stal symbolem jak útlaku žen (nebo v tehdejší jazyku islámské degradace žen), tak i zaostalosti islámu, a jako takový se stal otevřeným cílem koloniálního útoku na muslimské společnosti“ (ibid.: 152).

## Problematika zahalování – případ Íránu

V problematice ženského zahalování je Írán zajímavým případem, jenž si zaslouží hlubší reflexi, a to především v souvislosti s tím, jak se hidžáb v průběhu 20. století stal hlubokou ránou íránské politiky, dlouhodobě vzbuzující emoce na všech stranách (Mir-Hosseini 1996: 155). Pohled do historie naznačuje, že pokrytí hlavy bylo v íránské společnosti normou přibližně od 16. století,

a to především v městských oblastech. Ve venkovských oblastech a u nomádských kmenů se ženy nezahalovaly. Zahalování se postupně rozšířilo natolik, že pouze nejchudší ženy ve společnosti šátek nenosily (Milani 1992: 34–37). Velkou změnu v tomto ohledu přinesla modernizace během vlády Šáha Rézy Páhlavího, jenž změny v oblékání pokládal za nezbytnou součást reformy, a to jak pro ženy, tak pro muže, „aby se nám lidé ze Západu nesmáli“ (Katouzian 2006: 335). Po své návštěvě Turecka v létě roku 1934, kde se motivoval reformacemi Mustafy Kemala, přistoupil Šáh Réza k zákazu íránské podoby ženského zahalení na veřejnosti (Sedghi 2007: 85). Sedghi ale upřesňuje, že interpretace Šáhových snah pouze jako snaha o osvobození žen od tradičního způsobu oblékání není úplná. Šlo tady o mnohem více – v pozadí zákazu zahalování byla především snaha o oslabení moci šíitského duchovenstva v zemi, které zahalování a segregaci žen podporovalo a umocňovalo (Sedghi 2007: 89).

Zákaz ženského zahalování byl v Íránu v platnosti od roku 1936 do roku 1941 a setkal se se dvěma druhy přijetí: souhlasným odložením závoje na straně jedné, odhodláním zachovat si závoj na straně druhé. Zahalené ženy se na veřejnosti potýkaly s útoky policie, která jim šátek z hlavy násilím strhávala (El Guindi 2005: 130). Na druhé straně řada íránských žen žijících ve velkých městech v první polovině 20. století odložení čádky ve prospěch moderního, evropského oblečení uvítala a podrobila se jí. Po nástupu syna Šáha Rézy, Šáha Muhammada Rézy Páhlavího, zůstal tento zákon v platnosti, byť orgány v jeho uplatňování a zavádění značně povolily (Mir-Hosseini 2007: 4).

Po roce 1979 došlo k opačné situaci, nástupu šíitského duchovenstva k moci v nově vytvořené islámské republice, kdy se hidžáb vrátil a byl ustanoven jako povinnost, přičemž trestní zákoník z roku 1983 ustanovil trest v podobě 74 ran bičem pro ženu, která na veřejnosti nebude mít hidžáb. V této souvislosti je nezbytné zmínit ideologicko-filozofické pozadí, na kterém Íránská islámská republika staví svůj koncept povinnosti ženského zahalování. Je jím text Ajatolláha Mottahariho, zveřejněný v roce 1968 pod názvem Otázka hidžábu. Ve svém textu se Mottaharí především pokouší o novou definici ženské sexuality jakožto vnitřní touhy dávat na odiv svou krásu, jež vyúsťuje v sexuální touhu mužů. Hidžáb je proto potřebnou a praktickou ochranou žen před mužskou sexualitou, která je neovladatelná a může mít agresivní podobu. Mottaharí se tímto vysvětlením distancuje od tradičního chápání samotné ženské sexuality jakožto zdroje neřádu ve společnosti. Podobně hidžáb v jeho chápání není odloučením ženy od společnosti, nýbrž její ochranou uprostřed té samé společnosti. V obou případech je ale právě hidžáb jediným řešením (Mottaharí 1992).

Hidžáb v íránském prostředí znamená, že žena by měla na veřejnosti nosit dlouhý černý plášť, který se nazývá čádor, a šátek pokrývající vlasy, uši a krk, který se označuje jako mughnae. Toto oblečení je obecně pokládáno za ortodoxní. Na druhé straně stojí oblečení neortodoxní, které sestává z delšího kabátu, tzv. manteau, a šátku pokrývajícího vlasy a krk (Shirazi-Mahajan 1995: 60).

Povinné zahalování tak nabývá v íránské společnosti různých forem, především v té neortodoxní podobě. Mir-Hosseini v této souvislosti zmiňuje až pět různých kategorií, od extrémně dobrého (správného) zahalování až po tzv. bad-hidžábí, neboli nesprávné zahalení, jež se vyznačuje přílišným, příliš barevným a vzorovaným oblečením, doplněným o přemrštěné a vyzývavé líčení (Mir-Hosseini 1996: 157). Nositelky stylu bad-hidžábí mohou být konfrontovány policií, nebo dokonce vzaty do vazby a poučeny o tom, jak má správné zahalování vypadat. Aby k takovým incidentům nedocházelo, založila Zahra Mostafavi (dcera Imáma Chomejního) již v roce 1987 komisi s cílem výzkumu pronikání západních vlivů, a tím i nesprávného zahalování, do íránské společnosti a způsobů, jak tomu zabránit. Zároveň byla pořádána shromáždění pro šíření osvěty v této problematice (ibid.: 157).

V dnešním Íránu jsou běžně k vidění různé formy hidžábu v kontextu výše vymezených dvou kategorií. Obě formy, správný hidžáb, jakož i různé podoby bad-hidžábí, jsou dodnes v Íránu běžně k vidění. Není asi divu, že ve více konzervativních částech Íránu, jako jsou města Mašhad a Qom,<sup>4</sup> nosí převážná většina žen čádor, zatímco v Teheránu, Esfahánu nebo Šírázu je běžně k vidění manteau se šátkem, zpod kterého jsou nezdědky vidět vlasy.

Pokud je v dnešním Íránu vidět celou řadu různých podob hidžábu, stejně rozmanité jsou i přístupy jeho nositelky k této problematice. Podobně, jako u ženského zahalení, které lze pečlivě kategorizovat, lze to samé provést u vztahu nositelky k hidžábu. Vedle žen jako Zahra Mostafavi, jež se aktivně podílela na zavádění toho „správného“ hidžábu a prosazovala nošení čádoru, tak existují ženy jako Vida Mohaved, mladá aktivistka, která na sklonku roku 2017 mlčky odvázala svůj bílý šátek a pověsila ho na hůlku uprostřed rušné ulice v Teheránu. Tímto aktem se přihlásila ke kampani pod názvem Bílá středa, v rámci které se ženy každou středu halí do bílé barvy a tiše tak protestují proti povinnosti zahalování v zemi. Další aktivistky, podobně jako

<sup>4</sup> V obou těchto městech se nachází svatyně důležitých postav šíitského islámu: v Mašhadu je pohřben VIII. imám Réza, v Qomu jeho sestra Fátima Mcasúma.

Mohaved, byly za své odložení šátku na veřejnosti zatčeny a odsouzeny. Jejich obvinění zahrnuje narušování veřejného pořádku nebo dokonce podněcování k prostituci, nicméně důvodem jejich činů je podle nejvyššího iránského vůdce Alí Chameneího inspirace Západem nebo dokonce přímo kampaň nepřátelských zemí za účelem rozvracení Íránu. Vedle těchto dvou pozic ale existuje celá řada dalších přístupů k zahalování, například podle toho, jaký je zrovna den nebo s kým se jeho nositelka během dne setká. Podle Shirazi-Mahajan tak mají ženy tendenci více se svým zevnějškem přiblížit správnému způsobu zahalení v období Ramadánu a šíitských svátků, kdy, jak ví, je mravnostní policie v pohotovosti. To samé platí pro společenský kontakt – pokud má žena v plánu během dne navštívit úřady, má tendenci přiblížit se ke konzervativní podobě svého oblečení proto, aby v jednání uspěla. Podobně platí, že řada iránských žen odloží svůj šátek do tašky ihned poté, co vzlétne letadlo na cestě do destinace mimo Írán, a to především za účelem dovolené nebo návštěvy příbuzných. Jak potvrdila moje pracující známá v jednom z konzervativních měst v Íránu, mimo svou zemi přece nebude nosit to, co je v její domově povinností.<sup>5</sup> V obou těchto případech je hidžáb arbitrárně využíván pro potřeby své nositelky, přičemž zcela ztrácí svou symboliku jakožto znak cudnosti a aktivní náboženské příslušnosti.

Mir-Hosseini v tomto ohledu poznamenává, že stejně jako Šáhova reforma nedokázala vymýtit ženské zahalení, tak ho iráňští duchovní po roce 1979 nedokázali plně nastolit (Mir-Hosseini 1996: 156).

## Závěrem

Cílem této studie bylo přiblížit, jak k ženskému zahalování přistupují antropoložky s osobní etnickou, jazykovou nebo náboženskou příslušností k muslimské společnosti. Analýza textů zabývajících se problematikou ženského zahalování prokazuje variabilitu jak regionální, tak v oblasti politicko-historické. Regionální variabilita podoby hidžábu v současné době nabízí zajímavou komparaci těchto podob napříč islámským světem, přičemž tady významnou roli sehrávají kulturní tradice a místní konvence. Další variabilita existuje ohledně legislativních požadavků na ženské zahalování, respektive jejich přítomnosti nebo absence. V neposlední řadě jde o proměnu historického chápání zahalování a jeho symboliky.

---

<sup>5</sup> Rozhovor s autorkou, říjen 2018.

Veškeré tyto rozdíly, které antropoložky, jejichž texty byly v této studii reflektovány, zmiňují a analyzují, přispívají ke komplexitě diskuze ohledně ženského zahalování v míře, která není reflektována ve studiích sekulárních feministických antropologů. Ti kladou většinou důraz převážně na vliv patriarchální struktury na svobodu žen v otázce oblékání na veřejnosti.

Z výše uvedené nejasnosti ohledně podoby a formy islámského zahalování je zřejmé, že muslimské ženy mají v mnoha ohledech na výběr, jaký směr chápání hidžábu si vyberou. Především v městských společnostech některých států (Egypt, Maroko, Libanon) je běžné, že děvčata a mladé ženy šátek buď nenosí, nebo volí jednu z takových forem pokrytí hlavy, která je považována za moderní, a to v rámci módních trendů své společnosti. Podoba ženského zahalování tak prochází transformací, a ze symbolu cudnosti se v mnoha ohledech stává módní doplněk, který nezřídka přitahuje pozornost, namísto toho, aby odrazoval. Rozdíl lze také vidět v rámci rodin, kde některé mladé ženy šátek volí, jiné ne. Rozhodnutí nenosit šátek přitom nemusí být konečné; naopak, časem se může měnit. Autorka tohoto textu byla v Maroku rovněž svědkem obráceného vývoje, kdy mladá žena pocházející z nábožensky založené rodiny po letech zahalování šátek odložila, „aby se cítila svobodnější“.<sup>6</sup>

Výše analyzovaná témata a symboly jsou jen zlomkem přístupů k hidžábu v dnešní době. Je daleko více možností, jak lze zahalování žen v islámském kulturním prostředí vnímat. Na závěr však lze konstatovat spolu s Fatimou Mernissi, že žena je spolutvořitelkou kolektivní identity, již si muslimské společnosti vůči Západu již několik staletí tvoří. Jakékoliv snahy islámských režimů o proměnu ženy v ideální muslimku, jež se většinou neobejdou bez příkazů, nebo minimálně doporučení nosit závoj, jsou podle Mernissi pouhou odpovědí na proces hledání „sama sebe“ a tvorbou image společnosti, jež se věrně hlásí ke „středověkému náboženství“ v moderní době (Mernissi 1998: 9). Zároveň ženy ve společnostech, kde je hidžáb povinný nebo minimálně doporučený, dokázaly tento typ oblekání využít pro boj s patriarchií a ve svůj prospěch. Nelze proto použít zjednodušující tezi, že hidžáb je výrazem ženského útlaku a podřízení. Naopak, jde o mocný symbol, jenž ještě nadlouho zůstane v centru diskuzí o povaze a podobě islámu 21. století.

<sup>6</sup> Rozhovor s autorkou, 18. 4. 2018.

**Katarína Maruškinová** vystudovala bakalářský a magisterský obor blízkovýchodní studia na Filozofické fakultě ZČU v Plzni. Během svého studia absolvovala studijní pobyty v Íránu, Libanonu, Sýrii, Egyptě a Maroku. V současné době je studentkou doktorského studia na katedře antropologie FF ZČU. Mezi okruhy jejích zájmů patří antropologie genderu v islámském kontextu, antropologie turismu a moderní islámská společnost.

Kontakt: katarina.maruskinova@gmail.com

## Literatura

- Abu-Lughod, Lila. 2002. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." *American Anthropologist* 104, 2002, 3: 783–790.
- Abu-Lughod, Lila. 2000. *Veiled Sentiments*. Oakland: University of California Press.
- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale UP.
- Ahmed, Leila. 2011. *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven: Yale UP.
- Antoun, Richard T. 1968. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages. A Study in the Accommodation of Traditions 1." *American Anthropologist* 70, 1968, 4: 671–697.
- Bojovnice. 2018. „Bojovnice proti ‚netolerantní ideologii‘? Kdo je Zemanem vyznamenaná aktérka hidžábové kauzy. Lidové noviny, 28. 10. 2018. Dostupné z [https://www.lidovky.cz/domov/bojovnice-proti-netolerantni-ideologii-kdo-je-zeman-vyznamenanana-akterka-hidzabove-kauzy.A181028\\_220347\\_in\\_domov\\_sk](https://www.lidovky.cz/domov/bojovnice-proti-netolerantni-ideologii-kdo-je-zeman-vyznamenanana-akterka-hidzabove-kauzy.A181028_220347_in_domov_sk) [cit. 2018-12-15].
- Bowen, John R. 2007. *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space* Princeton: Princeton UP.
- Bush, Laura. 2001. "Radio Address by Mrs. Bush, 17. November 2001." The White House: President George W. Bush. Dostupné z <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/11/20011117.html> [cit. 2018-12-15].
- El Guindi, Fadwa. 2005. "Gendered resistance, feminist veiling, Islamic feminism." *The Ahfad Journal* 22, 2005, 1: 53–78.
- Frouzová, Magdaléna. 2005. *Závoj a džíny. Ženy v islámském světě*. Praha: Vyšehrad.
- Frouzová, Magdaléna. 2006. *Mříže v ráji. Muslimské ženy v Evropě*. Praha: Vyšehrad.
- Gould, Rebecca. 2014. "Hijab as Commodity Form. Veiling, Unveiling and Misveiling in Contemporary Iran." *Feminist Theory* 15, 2014, 3: 221–240.
- Hoodfar, Homa. 1997. "The Veil in Their Minds and on Our Heads. Veiling Practices and Muslim Women." Pp. 248–279 in Lisa Lowe – David Lloyd (eds.): *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*. Durham: Duke UP.
- Chakrabarti, Reeta. 2001. "Cherie 'lifts veil' for Afghan women." BBC News. Dostupné z [http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/politics/1665017.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/1665017.stm) [cit. 2018-12-15].
- Jakoubková Budilová, Lenka. 2017. „Patriarchát na Balkáně – dominantní ideologie nebo škála možností? (Na příkladu Vojvodova, obce Čechů a Slováků v Bulharsku).“ *Sociológia* 49, 2017, 4: 405-426.
- Kabátová, Šárka. 2018. „Bojovnice proti ‚netolerantní ideologii‘? Kdo je Zemanem vyznamenaná aktérka hidžábové kauzy.“ *Lidové noviny*. Dostupné z <https://>



- www.lidovky.cz/domov/bojovnice-proti-netolerantni-ideologii-kdo-je-zeman-vyznamenana-akterka-hidzabove-kauzu.A181028\_220347\_In\_domov\_sk [cit. 2018-12-15].
- Kandert, Josef. 1995. „Žena v jiných kulturních perspektivách.“ *Sociologický časopis* 31, 1995, 1: 49–60.
- Kandiyoti, Deniz. 1998. “Bargaining with Patriarchy.” *Gender and Society* 2, 1998, 3: 274–290.
- Katouzian, Homa. 2006. *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis*. New York: I. B. Tauris.
- Keddie, Nikki. 1990. “Past and Present of Women in the Muslim World.” *Journal of World History* 1, 1990, 1: 77–108.
- Keddie, Nikki. 1991. “Introduction: Deciphering Middle Eastern Women’s History.” Pp. 1–22 in Nikki Keddie – Beth Baron (eds.): *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven: Yale UP.
- Korán*. 1972. Praha: Odeon.
- Knotková-Čapková, Blanka. 2008. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha: Paseka.
- Kondrys, Jan. 2015. „Qásim Amin: Otec islámského feminismu, nebo ‚westernizovaný‘ misogyn?“ *Religio* 23, 2015, 2: 187–202.
- Kropáček, Luboš. 1996. „Ženy v islámské kultuře.“ *Religio* 4, 1996, 2: 157–165.
- Lazreg, Marnia. 1994. *The Eloquence of Silence. Algerian Women in Question*. New York: Routledge.
- Macháček, Štěpán. 2002. „Náboženské předpisy a kontrola porodnosti v islámských zemích.“ *Religio* 10, 2002, 2: 237–252.
- Mernissi, Fatima. 1991. *The Veil and the Male Elite*. New York: Perseus.
- Mernissi, Fatima. 1988. “Muslim Women and Fundamentalism.” *Middle East Report* 1988, 153: 8–11.
- Milani, Farzaneh. 1992. *Veils and Words. The Emerging of Iranian Women Writers*. New York: Syracuse UP.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2006. “Muslim Women’s Quest for Equality. Between Islamic Law and Feminism.” *Critical Inquiry* 32, 2006, 4: 629–645.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2007. “The Politics and Hermeneutics of Hijab in Iran. From Confinement to Choice.” *Muslim World Journal of Human Rights* 4, 2007, 1: 1–17.
- Mir-Hosseini, Ziba. 1996. “Women and Politics in Post-Khomeini Iran. Divorce, Veiling and Emerging Feminist Voices.” Pp. 145–173 in Haleh Afshar (ed.): *Women and Politics in the Third World*. London: Routledge.
- Motahhari, Murtaza. 1992. *The Islamic Modest Dress*. Chicago: ABC International.
- Quawas, Rula B. 2006. “‘A Sea Captain in Her Own Right.’ Navigating the Feminist thought of Huda Shaarawi.” *Journal of International Women’s Studies* 8, 2006, 1: 219–235.
- Sedghi, Hamideh. 2007. *Women and Politics in Iran. Veiling, Unveiling and Reveiling*. Cambridge: Cambridge UP.
- Shirazi-Mahajan, Faegheh. 1995. “A Dramaturgical Approach to Hijab in Post-revolutionary Iran.” *Critique, Critical Middle Eastern Studies* 4, 1995, 7: 35–51.
- Zoufalá, Marcela. 2015. *Judaismus a ženy v Izraeli*. Praha: Karolinum.

# Č E S K Ý L I D

Czech  
Ethnological  
Journal

je jediným středoevropským časopisem pro **etnologii** a příbuzné obory indexovaným v databázi SCOPUS, jehož plné texty (od roku 1892) jsou dostupné na portálu JSTOR

Monotematické číslo 1/2019, ročník 106 je věnováno problematice současného českého a slovenského bádání o subkulturách

## Editorial

Karel Šima – Ondřej Daniel

## Studie / Articles

O hranicích a mnohosti Jiných Relační perspektiva studia subkultur

Martin Heřmanský – Hedvika Novotná

Zprávy z první linie

Proměny hardcore – punkových fanzinů v postdigitální době

Miloš Hroch

„Som hipster a neviem o tom“ Pátranie po príznakových estetických hodnotách hipsterstva

Michaela Malíčková

'Wildlife': Ecstatic Practices of Hardcore Football and Music Fans During Czech and Slovak Post – Socialism

Ondřej Daniel

Subkultura kulturních kreativců a alternativní životní styl v Pravém domácím časopisu

Marta Kolářová

Setkávání na okrajových scénách Průsečíky politického a subkulturního radikalismu v polistopadovém Česku

Ondřej Slačálek – Jan Charvát

Plné texty aktuálních čísel, informace o časopisu, složení redakční rady, pokyny pro autory a on-line aplikace pro zasílání rukopisů jsou dostupné na <http://ceskylid.avcr.cz>

# CESTY K ZALOŽENÍ ČASOPISU LIDÉ MĚSTA / URBAN PEOPLE

Osobní vzpomínky k 20. výročí časopisu

*Mirjam Moravcová*

Fakulta humanitních studií UK Praha

## The Roads Leading to the Establishment of the Lidé města/ Urban People Journal. Personal Memories Commemorating the 20<sup>th</sup> Anniversary of the Journal

*Abstract: The Lidé města Journal has successfully concluded its twentieth year of publication; the first ten years were summarised bibliographically at the end of the tenth year (10, 2008, 3), and the second decade at the end of the twentieth year (20, 2018, 3). The twentieth anniversary of the journal inspired its founder and long-term Editor-in-Chief, Mirjam Moravcová, to write down her memories about how this periodical came about, about its institutional background, and about the figures that had a hand in the journal's conception and publication throughout the years.*

Keywords: *Lidé města Journal; Czech anthropology; social anthropology*

Realita minulosti a osobní vzpomínky na tuto realitu jsou dva vzdálené body svázané dlouhou nití zapomínání a názorového vyzrávání pamětníka. Jeho vzpomínky jsou poznamenány nejen životní zkušeností a znalostí důsledků jeho jednání, ale i společenskými postoji, které zastává v čase vyprávění. Znalost výsledků prožité minulosti a aktuální nazírání „vypravěče“ zůstávají podprahově přítomny, i když jsou vědomě potlačovány a autokritikou eliminovány. Tak nutno přistupovat i k mému vzpomínání na cestu k založení časopisu *Lidé města / Urban People*, cestu odhodlání, omylů, radostí i kuriozit.

Ve svém ohlédnutí se nemohu opřít o písemné záznamy probíhajících diskuzí o koncepci nově vznikající ediční řady *Lidé města*, debat o tematickém

zaměření jednotlivých jejích čísel, ani o protokoly z jednání, která vedla k přeměně této řady v časopis Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy s pevně stanovenou obsahovou strukturou a periodicitou. Záznamy dnes již neexistují a ve své době existovaly pouze jako poznámky k přijatým úkolům. Nikdy nebyly archivovány. Jediným vodítkem pro mé zamyšlení jsou publikace *Lidé města* v jejich postupných metamorfózách. S ohledem na autenticitu mého vzpomínání a jeho hlavní cíl, jímž je snaha ukázat přístupy, promýšlení strategií a připomenutí souputníků, kolegů a přátel setkávajících se při tvorbě časopisu, neopírám se o hodnotící analýzu z roku 2008 (Nešpor Moravcová 2008). Mé vzpomínání je tedy limitované. Ukazuje můj pohled na čas hledání, jímž prošel okruh nadšenců z řad etnologů, folkloristů, historiků a filosofů, kteří uznávali specifickou přístupu etnologie a sociokulturní antropologie při studiu problémů minulosti a řešení problémů současnosti.

Prvé číslo časopisu *Lidé města* vyšlo v roce 1999, tehdy z přímého podnětu Zdeňka Pince a Jana Sokola. Stalo se tak cíleně v rámci připravovaného založení Fakulty humanitních studií UK. Kořeny, z nichž časopis vzešel, však sahají k roku 1992.

Za myšlenkou vybudovat další publikační platformu oboru etnologie a sociokulturní antropologie stálo dnes již nepředstavitelné nadšení pro hledání odpovědí na otázky vlivu sociální reality na způsob života a kulturu různých definovaných skupin obyvatelstva měst českých zemí. Ovlivnilo ji však také nezlomné přesvědčení o výpovědní síle etnologie a sociokulturní antropologie při poznávání těchto procesů a jejich zákonitostí a stejně tak přesvědčení o nezadatelném právu badatele volit si nejen témata a vytyčovat problémy, ale i vybírat skupiny, které se mají stát předmětem jeho zkoumání. Rozhodnutí založit tuto publikační řadu vycházelo tedy z pozice, kterou jsem s ohledem na sebe sama nejen prosazovala po celou svou vědeckou kariéru, ale také uskutečňovala, byť jako „vedlejší“ produkt svých pracovních povinností a odborných zájmů.

První sborník *Lidé města* (s anglickým podtitulem *Urban Dwellers*) vznikl ještě na půdě tehdejšího Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV – dnešního Etnologického ústavu AV ČR – a vyšel pod hlavičkou této instituce (*Pražané: jiní – druzí – cizí. Lidé města / Urban Dwellers 1992*). Byl věnován životnímu stylu různých sociálních vrstev pražského obyvatelstva v proměnách druhé poloviny 19. a první poloviny 20. století. Za jeho přípravou stála snaha představit výsledky práce oddělení, které se zabývalo městskou společností (v nomenklatuře ústavu bylo označováno za oddělení dělnictva) na mezinárodní konferenci EASA, která se konala v roce 1992 na Právnické

fakultě UK. Výsledky české vědy prezentovala i výstavka knižních publikací, připravená organizátory, jmenovitě Václavem Hubingerem (srov. Hubinger 1993). S naivní představou, že k ocenění badatelských poznatků stačí pouhé napsané slovo, jsem sestavila publikaci a připravila ji jako brožovaný tisk, jehož obálka nedosahovala ani úrovně běžného paperbacku. Sama a z vlastní vůle jsem mezi okázalé reprezentativní publikace dobře fungujících nakladatelství a vydavatelství položila svůj paperback. S velkým očekáváním jsem sledovala ohlas. Výsledek byl logický: nikdo publikaci nevzal ani do ruky. Bylo to dobré ponaučení.

K tomuto prvému sborníku se však váží i vzpomínky na vznik názvu *Lidé města / Urban Dwellers*. Při formulaci české verze názvu jsem byla přesvědčena, že je mou invencí. Pokud bych uvažovala o inspiraci, tedy bych ji vážala k názvu ústředního časopisu českých etnologů *Český lid*. Ředitelka brněnského pracoviště Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV Jana Pospíšilová však upozornila na název konference *Leute in der Grossstadt*, kterou toto pracoviště ve stejném roce uspořádalo (hlavními organizátory byli Jana Pospíšilová a Karel Altmann). Nedovedu si dodnes uvědomit (a nedovedla jsem ani v roce 1992), že bych byla tímto názvem ovlivněna. Přesto je nutno tento souběh zmínit.<sup>1</sup> Při překladu názvu do angličtiny jsem zvolila znění „Urban People“. Ladislav Holý, profesor univerzity v St. Andrews, který v té době přijel ze Skotska do Prahy a prováděl zde antropologický výzkum, tento název změnil na „Urban Dwellers“ (= obyvatelé města). Jeho verzi jsem respektovala a přijala s ohledem na anglické mluvčí a pojetí městské společnosti v diskursu britské vědy.

Druhý sborník zaštitila Národopisná společnost československá, jejímž předsedou byl tehdy Josef Kandert. Sborník jsme prezentovali jako výsledek práce Komise orientované na studium města, kterou vedla Miloslava Turková, výkonnou redaktorkou byla Blanka Soukupová (*Lidé z příměstí Prahy*. Lidé města / Urban Dwellers 1993.). Tematicky byl zaměřen na problematiku pražských příměstských obcí, které od druhé poloviny 19. století vytvářely stále se rozšiřující obyvatelské zázemí průmyslové Prahy.

Za proměnou těchto dvou solitérních sborníků v ediční řadu publikací, koncepčně směřovaných k vybraným problémům městské společnosti, však již stál nově vzniklý Institut základů humanitní vzdělanosti Univerzity Karlovy v Praze (dnešní Fakulta humanitních studií UK). Ten se stal jejím garantem,

---

<sup>1</sup> Název *Lidé města* v roce 1994 označil Josef Kandert za příliš obecný. Učinil tak s ohledem na tehdejší koncepci ediční řady; srov. Soukupová 1994: 105.

i když zprvu ve spolupráci s Nadací Ethnos.<sup>2</sup> Ediční řadu zaštitilo i univerzitní vydavatelství Karolinum.<sup>3</sup> Liberální prostředí nově vzniklého Institutu, prostředí vytvořené Zdeňkem Pincem a přijaté všemi jeho pracovníky vytvořilo podmínky pro vydávání této ediční řady. Ač sociokulturní antropologie a etnologie byly pouze jedním z oborů studijního programu Institutu, jeho vedení dalo třem etnoložkám, M. Moravcové, B. Soukupové a M. Turkové, prostor pro ediční činnost. Nezapomenutelné pracovní prostředí vzájemně se respektujících a podporujících spolupracovníků, které jsem zažila při projektování jednotlivých svazků *Lidí města*, jsem přijala jako dar. Již na prvním pracovišti ve Slovanském ústavu ČSAV,<sup>4</sup> kam jsem nastoupila po vysokoškolských studiích, jsem se přesvědčila, jaký význam a dopad má tolerantní pracoviště a nepříznivě prosté vzájemné vztahy na výsledky práce badatelů. I proto mé zdůraznění významu Institutu při vzpomínce na kořeny vzniku časopisu *Lidé města*. I když jsme při vydávání ediční řady orientované na problematiku města šly pevně a odhodlaně za svým cílem, nemusely jsme ani zápasit o její existenci ani vynakládat velké úsilí o její přežití. Stačila vůle a tichá práce.

Založení ediční řady *Lidé města / Urban Dwellers* znamenalo zásadní posun v redakční práci. Znamenalo konstituování redakční rady, která se programově starala o tematické zaměření jednotlivých čísel a rámce jejich promyšlení. S ohledem na základní vymezení odborného cíle, kterým bylo řešit otázky způsobu života a kultury obyvatel města, či přesněji otázky jejich žitě každodennosti ve vývoji 19. a 20. století, přijali členství v redakční radě i historici Jan Havránek, Jiří Kořalka, etnoložka Jiřina Svobodová, slavista a folklorista Zdeněk Urban. Spolu s M. Moravcovou, B. Soukupovou a M. Turkovou vytvořili dělný a operativní tým. Tento tým v diskuzích, někdy i vzrušených, zvolil téma pro připravovaný svazek, probral problémy, které by bylo vhodné v rámci tématu řešit, a poté oslovil badatele s prosbou o studii. Pracoval tedy způsobem, jakým jsou

---

<sup>2</sup> Název nadace: Středisko etnologického výzkumu, Nadace pro výzkum etnických, národnostních a sociálních otázek Ethnos. V čele nadace stála Jiřina Svobodová. Vydávání ediční řady *Lidé města* umožnila finanční podpora, kterou poskytla Grantová agentura ČR. Třetí číslo sborníku vyšlo s názvem *Děti, studenti, pedagogové*. *Lidé města / Urban Dwellers* 3, 1993; redaktorkou byla Mirjam Moravcová, výkonnou redaktorkou Blanka Soukupová.

<sup>3</sup> Nedovedu se upamatovat, jakým způsobem se vydavatelství Karolinum podílelo na vydávání ediční řady. Od čtvrtého čísla však je v tiráži uváděno jeho logo i odkaz, že se podílí na vydávání. Zcela určitě však nezajišťovalo tisk. Svazky připravené k tisku jsme odnášely do tiskárny podniku ČKD v Libni a vytištěné odvážely taxikem do Institutu k expedici.

<sup>4</sup> Slovanský ústav byl založen v roce 1922, po vzniku Československé akademie věd byl začleněn do její struktury. Zrušen byl v roce 1963.

připravovány tematické monografie. Do jednotlivých svazků byly ovšem zařazovány i recenze a zprávy – šlo o náběh snahy přetvořit ediční řadu v periodikum.

Redakční rady, konané v neformálním prostředí při kávě a chlebičkách, byly z mého pohledu přátelskými schůzkami odborníků vedených touhou po hledání, sdělování nově zjištěných poznatků, lidí očekávajících reakce přítomných a připravených vždy diskutovat. Duchem kritických a nejednou velice vtipných a ostrých postřehů se nesly debaty na našich redakčních radách; alespoň tak jsem si je uchovala ve vzpomínkách. Výsledkem takto pojaté práce pak byla praxe, že tematicky ohraničená čísla garantoval ten, kdo se konkrétně danou problematikou nejvíce zabýval.

V redakční radě se sešli etnologové, historikové a folklorista. Současně se sešli lidé, kteří odlišně přistupovali k vědeckému dialogu a disponovali různými dovednostmi, neocenitelnými při vydávání časopisu. *Jan Havránek* byl vždy sebejistý ve svých soudech, své názory obhajoval důsledně a nekompromisně a přistupoval na názory druhých teprve po logické a dobře vyargumentované diskusi. V redakční radě znamenal „kotvu“ a jistotu. *Jiří Kořalka*, uznávaný specialista na dějiny české společnosti v 19. a počátku 20. století, historik, který se intenzivně zajímal o české emigranty v Německu, do diskusí vstupoval především z této odbornosti. V redakční radě představoval současně „vědeckého diplomata“. Upozorňoval na úskalí některých zamýšlených kroků, připomínal témata, která považoval za časová. Rozvířoval naše stereotypní myšlení. *Zdeněk Urban* vnášel do naší práce „slavistický“ rozměr. Prosazoval nutnost neopouštět vědecký zájem o Balkán a tuto nutnost zdůvodňoval nejen tradicí české vědy, ale i ekonomickými zájmy České republiky. Současně byl dobrým znalcem vědecké ediční činnosti. Vzpomínám na jeho dotaz, v jak velkém nákladu třetí svazek vytiskneme. Odpověděla jsem v pěti stech a myslela si, že jsem skromná. Zasmál se a řekl, že neprodáme ani dvě stě a na mé překvapení pouze suše dodal „asi jsi nikdy neprodávala vědeckou literaturu“. Měl pravdu a jediné číslo, které bylo rozprodáno během dvou měsíců, bylo to, o jehož distribuci se postaral on sám. *Jiřina Svobodová*, etnoložka se širokým tematickým záběrem a jedna ze dvou vynikajících terénních výzkumníků, které jsem poznala, byla mou přítelkyní. Byla nedocenitelnou spolupracovnicí, na níž bylo spolehnutí za každých okolností, která nešířila fámy (účelové ani bavící), nepřisvojovala si myšlenky ani zásluhy jiných, řekla-li, že je něco bílé, tedy to bílé bezpečně bylo. Z těchto principů přistupovala i k práci v redakční radě. Bylo jí dopřáno žít a spolupracovat s námi na velice krátkou dobu, přesto nás svou moudrostí ovlivnila. Přes svou různost jsme byli dělným týmem, týmem přátel.

Postupně se měnila i grafická úprava ediční řady. Od čtvrtého svazku přijala obálku navrženou akademickým malířem a grafikem Ivanem Špirkem, tehdy externím členem učitelského sboru Institutu základů vzdělanosti. Pojal ji s téměř prorockou vizí jako kontrast dvou měst: vzkvétajícího velkoměsta New Yorku s dominantou jeho mrakodrapů včetně „Dvojčat“, a rozvalin města starověkého. I když jsem pochopila „poselství“ tohoto kontrastu a jeho nadčasovou platnost, musím přiznat, že mi připadalo v roce 1994 příliš filosofické. S ohledem na prostředí, které bylo především předmětem našeho zájmu, bych dala přednost symbolice vázané k českému a středoevropskému prostoru. S odstupem času však doceňuji myšlenkovou hloubku tohoto obrazu.

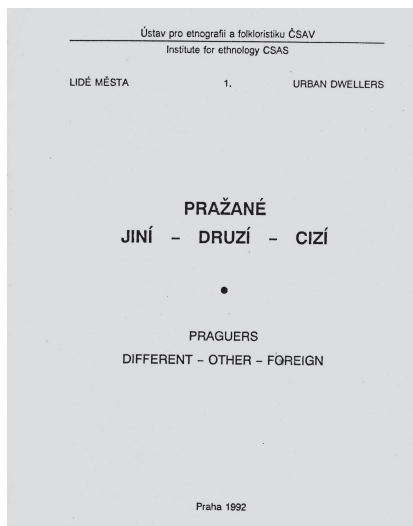
Velký podíl na vydávání ediční řady měla výkonná redaktorka Blanka Soukupová. Prováděla jazykové korektury, zajišťovala přepis textů na ofsetový tisk, jednala s odbornou písarkou, kterou zajistil její manžel z řad pracovníků Ekonomického ústavu Akademie věd, dělala korektury přepsaných textů, a pokud si dobře pamatuji, starala se i o distribuci. Já pak docházela do tiskárny v ČKD v Libni, kterou nám obstaral ing. Hruška.<sup>5</sup> Přípravu některých čísel provázely diskuze mezi Blankou a mnou, vždy k prospěchu věci. Pracovaly jsme „na koleně“, ale s nadšením.

Před vznikem časopisu *Lidé města* bylo na půdě Institutu základů vzdělanosti připraveno deset svazků takto vydávané ediční řady (*Lidé města / Urban Dwellers* 3–13). Které se mi vryly do paměti? Pokud jde o *tematickou náplň*, důležité pro mne byly svazky 7 a 10 (oba 1996), zaměřené na etnické obrazy, které si různé skupiny české společnosti vytvořily o jihoslovanských národech: jednak vlivem osobních kontaktů s jejich příslušníky na území českých zemí a jednak vlivem mediálního zpravodajství. Stejný význam připisují svazku 13 (1998/99) právě pro jeho dominantní orientaci na problematiku česko-balkánských vztahů. Tyto svazky znamenaly nastartování zájmu pracovníků-etnologů IZV o balkánský prostor, zájmu, který se rozvíjí dodnes. Z hlediska problematiky, která se zařadila mezi dlouhodobé výzkumné priority některých učitelů Fakulty humanitních studií a jejich studentů, pak za významné pokládám svazky 11 (1997) a 12 (1998). Řešily problematiku vstupu migrantů na území českých zemí (České republiky, Československa), problémy jejich sebeidentifikace a soužití s lokální českou společností. Těmito otázkami se navíc zabývaly jak z hlediska současnosti, tak historické retrospektivy. Obrátily pozornost zejména k etnické a kulturní identitě migrantů v procesu jejich adaptace.

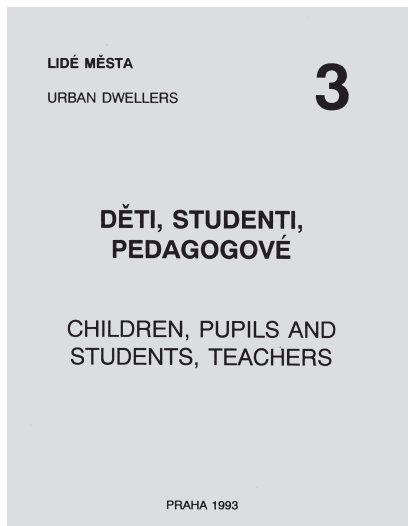
---

<sup>5</sup> Manžel naší kolegyně z ÚEF ČSAV, v té době již pracovnice Českého statistického úřadu.

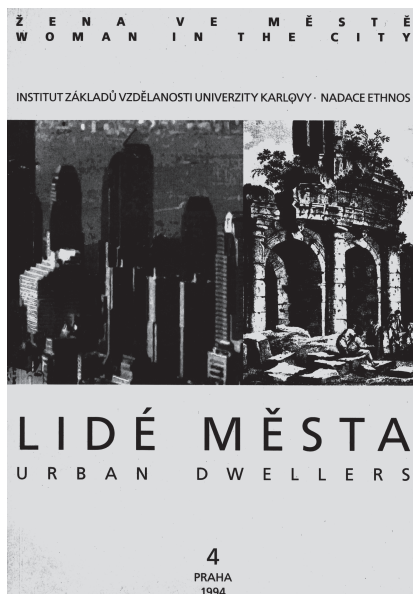




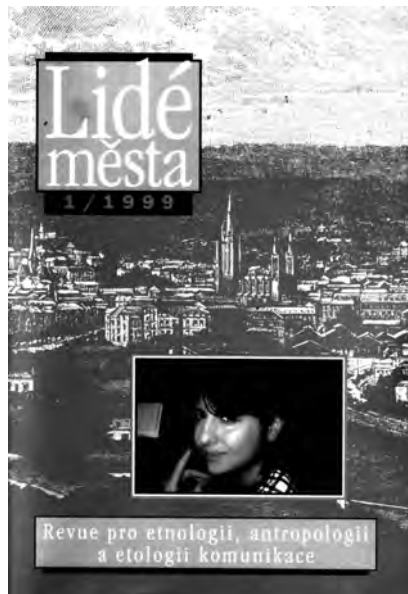
První číslo sborníkové řady Lidé města/Urban Dwellers (1992).



První sborník Lidé města / Urban Dwellers, vydaný Institutem základů vzdělanosti UK (1993).



Obálka sborníku Lidé města / Urban Dwellers v letech 1994–99.



Obálka časopisu Lidé města v letech 1999–2003.

S pietou si připomínám přípravu svazku 4, věnovaného památce Jiřiny Svobodové (1919–1995). Vzpomínky a glosy, které napsalo dvacet jejích vrstevnic, mladších spolupracovnic a žákyň, jsou přesvědčivým výrazem stopy, kterou Jiřina Svobodová zanechala jako svůj odkaz ženám, s nimiž sdílela zájem o etnologii, o každodennost a žitou kulturu různých sociálních a etnických skupin. Charakteristiku sdíleného vztahu k ní vyjádřil Láďa Holý: „Tu paní jsem měl rád.“ Vyslovil ji muž, s nímž se setkala při studiu domorodých kmenů Afriky.

Pokud jde o *společenský kontakt*, ráda vzpomínám na přípravu svazku 8, který byl věnován životnímu jubileu Dagmar Klímové (1926–2012). Při jeho přípravě jsem docházela za Dášou do jejího bytu v domě na rohu Americké a Uruguayské ulice na Vinohradech. Bydlela v posledním patře secesního domu, kde nebyl výtah. Celý její dvoupokojový byt, všechny jeho plochy: podlaha, stoly, židle, komody, poličky, skříně, byly pokryty knihami a papíry. Jak příznačné, mně blízké a z mého pohledu nejen odpustitelné, ale i očekávatelné a stylové u některých badatelek nestorského věku. Při mém příchodu Dáša s velkou bravurou odsunula „náklad“ z jedné židle na dosud volný prostor podlahy. Poté začalo naše jednání. Bylo vždy kouzelné svou bezprostředností, otevřenou vstřícností a poznamenané neobyčejnou vypravěčskou schopností Dáši, tak charakteristickou pro slovesné folkloristy. Na tato jednání jsem se vždy těšila, ač zabrala dlouhé hodiny.

Pokud jde o *omyly* a varovné *memento*, pak se mi do paměti zapsal svazek 13, poslední z ediční řady *Lidé města*. Byl vytištěn dvakrát. V prvním tisku prošly chyby (dnes si vzpomínám pouze na omyl v ISBN, nicméně nešlo pouze o něj). Druhý opravený tisk jsem sama zaplatila – neuvažovala jsem o jiném řešení. Pamatuji si své zděšení, zahanbení a vědomí, že musím nápravu provést na své náklady. Pocit nenapadnutelnosti a radost ze splněného závazku mi finanční ztrátu nahradily. I tento zážitek patří k trvalé vzpomínce na ediční řadu *Lidé města / Urban Dwellers*.

Které svazky mi ještě utkvěly v paměti? Především ty, které byly dedikovány jako dar k životním jubileím: Zdeňkovi Pincovi (sv. 6, 1994), Zdeňkovi Urbanovi (sv. 7, 1996), Dagmar Klímové (sv. 8, 1996), Mirjam Moravcové (sv. 9, 1996) a Jiřímu Kořalkovi (sv. 10, 1997). Byla to dnes již úsměvná snaha vyjádřit dík za spolupráci a vzájemnou podporu? Nevím, ale v té době jsme to považovali za kolegiální samozřejmost.

V roce 1998 mně ředitel Institutu základů vzdělanosti Zdeněk Pinc oznámil, že je nezbytné změnit ediční řadu *Lidé města* do podoby časopisu Institutu. Vyšli jsme tehdy z budovy Ústavu pro jazyk český, kde jsme projednávali společně

pracovní program. A tam na ulici Z. Pinc vyslovil svůj požadavek, který formuloval jako strategickou nutnost. Stáli jsme na rohu Klárova a Letenské ulice a já se dívala upřeně na mohutné smuteční vrby, které v tu dobu ještě zdobily park na Klárově, a přemýšlela, jak diplomaticky odpovědět. Plně jsem si uvědomovala, co obnáší vydávání časopisu. Byl to závazek připravit k tisku minimálně dvě čísla ročně v pravidelných termínech, v každém z nich obsadit všechny rubriky přijaté v koncepci časopisu, vytvořit bázi recenzovaných studií, statí a materiálů, z nichž by se dala operativně sestavit čísla, zajistit příspěvatele do rubriky zprávy a recenze. Stejně tak jsem si uvědomovala, že časopis Institutu by měl mít oborově větší rozsah než dosud vycházející ediční řada. Ta oborově vycházela z etnologie, historie a folkloristiky, i když měla přesahy do dalších humanitních oborů. Pokud respektovala antropologii, tedy vycházela z pojetí britské sociální antropologie. Časopis, který měl reprezentovat Institut, však musel jít za tuto hranici a respektovat obecnou antropologii jako zastřešující obor, v jehož rámci se rozvíjejí různé společenskovední disciplíny. V konkretizaci oborové struktury Institutu základů vzdělanosti roku 1998 to znamenalo zohlednit i filosofii, sociologii, jazykovědu, psychologii, vedle dalších. Debatu o založení časopisu se Zdeňkem Pincem jsem ovšem v tomto konkrétním okamžiku omezila pouze na závazek pravidelného vycházení časopisu. Na tuto otázku Pinc slyšel a ihned reagoval. Ujistil mě, že časopis může po přechodnou dobu fungovat jako neperiodický a vycházet účelově po shromáždění textů, jež by obsadily jeho rubriky. Nebylo o čem dále diskutovat.

Prvé číslo časopisu *Lidé města* s podtitulem *Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace*<sup>6</sup> vyšlo v roce 1999. V kontextu mých výchozích úvah se časopis deklaroval jako antropologický ve smyslu obecné antropologie; naše orientace na etnologii a sociokulturní antropologii zůstala ovšem v programu časopisu rozhodující a dominující. Tuto orientaci zaštiťovala i redakční rada, v níž členství přijali: antropologové Věra Halaszová, Josef Kandert, Jana Klápšťová, František Vrhel, etnologové Jaroslava Kadeřábková, Mirjam Moravcová, Blanka Soukupová, Miroslava Turková, filosof Zdeněk Pinc, folklorista Lubomír Tyllner, historik Jan Rychlík, jazykovědec Jiří Kraus, bohemista Franz Schindler a výtvarník Aleš Svoboda. Na pozici výkonných redaktorů se postupně vystřídali: Eva Havelková (č. 1–4), Miroslava Turková (č. 5–6 a znovu 8–12) a Jakub Češka (č. 7).

<sup>6</sup> Při Institutu fungovala v té době laboratoř sledující komunikační schopnosti ptáků, proto tento odkaz v titulu. Téma etologie se ovšem na stránkách časopisu neobjevilo – alespoň za dobu, kdy jsem byla jeho hlavní redaktorkou.

Obálku časopisu navrhl Aleš Svoboda. Na dělené žluto-šedé pozadí s matným zobrazením Prahy v pohledu ze Žižkova umístil dva terče: horní s titulem, dolní s podtitulem časopisu. Prostor mezi nimi ponechal fotografiím, vyměňovaným podle obsahu čísla. Pojetí A. Svobody mi bylo blízké, snad i s ohledem na tradici českých etnologických časopisů druhé poloviny 20. století, tradici, kterou jsem důvěrně znala.

Časopis *Lidé města* se programově deklaroval jako publikační platforma studia etnických, kulturních a sociálních problémů a s nimi svázaných procesů. Ideově se přihlašoval k zásadě rovnocennosti národů, národností, etnických, rodových a občanských společností, a to bez ohledu na jejich civilizační status, kulturu, společenskou, náboženskou či politickou orientaci. Ve společensky angažovaném období přechodu české společnosti od revolučního gründerství počátku devadesátých let ke konsolidované evropské občanské společnosti se deklaroval jako časopis, který se orientuje především na problémy obyvatelstva České republiky a českých menšin v zahraničí (Moravcová 1999). Tuto orientaci jsem považovala z hlediska tehdejšího společenského klimatu v republice za nejaktuálnější, v reálné praxi bylo však omezení zájmu na Českou republiku již od prvních čísel překračováno.

Vstupní programové prohlášení zdůraznilo záměr podporovat mezioborová studia jak v deskripci sledovaných jevů a procesů, tak v analýzách a interpretacích jejich podstaty a příčinných souvislostí (Moravcová 1999). V tomto kontextu označilo časopis za publikační platformu etnologů, antropologů, filosofů, historiků, sociologů a sociolingvistů. Současně ovšem vymezilo, že jeho prioritou se stane orientace na studium městské společnosti a vztahů, které město spojovaly s vesnicí. Tato orientace byla v našich tehdejších úvahách zdůvodněna koncentrací obyvatelstva do měst. Odkazovala ke skutečnosti, že město je hybnou silou moderní a postmoderní společnosti, že je prostředím, kde vznikají nové myšlenkové koncepce, rodí se nadnárodní kulturní proudy. Zaměření na město vycházelo ze skutečnosti, že městská společnost je společností vysoce sociálně a kulturně stratifikovanou, v níž se transparentně profilují nejen různé sociální vrstvy a ve vyšším počtu se formují alternativní skupiny, ale také soustřeďují skupiny etnické a zejména skupiny nových migrantů. Právě ony se stávaly předmětem stále intenzivnějšího zájmu českých badatelů. V našich úvahách o zaměření časopisu na problémy města stála tedy společenská potřeba poznat každodennost, kulturu, postoje a myšlení skupin konstruovaných na různých východiscích, skupin zachytitelných právě v dynamice městské společnosti.

Časopis *Lidé města* přijal víceméně pevnou strukturu, která v projektu i realizaci vycházela z mých představ; reagovala ovšem i na aktuální publikační záměry vedení Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy. Tuto závaznou strukturu tvořily oddíly: Úvodní slovo (představení koncepčního záměru čísla), Filosofická zamyšlení, Studie, Dokumenty doby, Materiály, Výzkumy, Zprávy (osobní, z konferencí, z muzeí), Recenze a Bibliografie (stručné anotace publikačních počínů, které shromažďovala, sestavovala a redigovala Kateřina Klápšťová; na excerpce se význačně podíleli Petr Janeček a Dana Bittnerová). Od českých etnologických časopisů té doby se časopis *Lidé města* i touto strukturou lišil (a nevím, zda i neprovokoval a nešokoval svou nekonformností). Při ohlédnutí za počátky časopisu *Lidé města* po dvaceti letech se musím zastavit u tří, pro etnologické časopisy té doby neobvyklých oddílů.

Oddíl *Filosofická zamyšlení*, zařazený na podnět Jana Sokola a Zdeňka Pince, se stal publikační platformou filosofů Fakulty humanitních studií. Do etnologicky a antropologicky orientovaného časopisu však přinášel významný rozměr. Studie a stati z per filosofů iniciovaly nové pohledy na etnografická fakta. Ovlivňovaly však zejména interpretační rovinu etnologických a antropologických analýz vztahů, ať již sledovaných uvnitř skupin, nebo mezi různě definovanými skupinami.

Oddíl *Dokumenty doby* byl zařazen z mého rozhodnutí. Zveřejňoval především vzpomínky pamětníků, jeho součástí se však staly i písemné dokumenty vzpomínkového charakteru. Tyto texty byly nejen pasportizovány, ale také komentovány; v podstatě se jednalo o miniatury zprostředkující různé roviny života obyvatel města. Zařazení tohoto oddílu a jeho umístění za oddíl studií reagovalo na v té době se v českém vědeckém prostředí prosazující *orální historii* a její uznávání za platnou metodu historického výzkumu. To, proč jsem chtěla tento přístup podpořit, ovlivnila i moje osobní zkušenost. Podprahově zřejmě zapůsobil můj studentský střet se spolužákem v historickém semináři profesora Husy. Budoucí historik oslovil mě, budoucí etnografku, tvrzením: „Co to jste za vědu. Píšete to, co vám nějaký dědek namluví.“ S úsměvem, který měl zakrýt mé rozhořčení, jsem odpověděla: „A vy to, co nějaký dědek napsal“. (Neomluvitelné zjednodušení vyvolané náladou okamžiku.) Dnes orální historie žije – jaké zadostiučnění pro etnologa a antropologa!

Oddíl ne příliš trefně mnou nazvaný *Bibliografie* vycházel z myšlenky rychle stručnými anotacemi informovat o nových člancích a publikacích zahraničních a českých antropologů a etnologů, které pojednávaly o sociokulturní problematice města a o mezietnických vztazích. Byl dobrým a rozsáhlým zpravodajstvím,

kteří nutno posuzovat z hlediska doby, v níž jsme ještě nedisponovali internetem jako běžným a všem přístupným médiem. Dnes by již neměl význam.

Ani jeden ze zmíněných tří oddílů, z hlediska českých vědeckých časopisů nestandardních, nenašel u mých následovníků pochopení (dále srov. Nešpor – Moravcová 2008). Když vedení časopisu z rozhodnutí vydavatele převzal básník Jan Kašpar (výkonný redaktor od roku 2004), vypustil je. Přesto si jich cením.

K převzetí redakce časopisu Janem Kašparem mě váže vzpomínka, která koloristně ukazuje, jak česká společnost je početně malá a lidskými osudy provázaná. Jana Kašpara mi představil Zdeněk Pinc. Po několika zdvořilostních větách jsme si s Kašparem sedli ke kávě a nezávazně se rozhovořili. V kontextu zvyklostí té doby (žen mé generace), a také s ohledem na mou profesní deformaci etnologa, se prvním tématem staly rodinné osudy. A najednou jsem zjistila, že přede mnou sedí zeť mého vysokoškolského učitele etnologa Otakara Nahodila, spoluzakladatele časopisu *Československá etnografie*,<sup>7</sup> prvního českého periodika, na jehož stránkách vycházely i studie z „obecné“ etnologie, metodologicky blízké sociokulturní antropologii. Kašpar byl příbuzným etnologa, kterého jsem sice považovala za lidsky kořatého, který mi však podvkrát, když jsem jej požádala o pomoc, vyšel vstříc – a nemusel. Kontakt, který vyústil v jistou formu nezávazného kamarádství, byl z obou stran navázán. Toto kamarádství dodnes zaštiťuje naše společenská setkávání, i když velice řídká.

Při vzpomínání na založení a prvé roky fungování časopisu *Lidé města* nutno zmínit ještě jednu skutečnost. Časopis *Lidé města* se stal důležitou publikační platformou pro pracovníky fakulty. Publikovali v něm své studie filozofové Jan Sokol, Zdeněk Pinc, Ladislav Benyovszky, Jan Janko, antropologové a etnologové Dana Bittnerová, Blanka Soukupová, Miloslava Turková, sociolog Libor Prudký, vedle dalších. Prostor v něm již v počátcích jeho existence našla také generace mladých badatelů, kteří jsou dnes hybnou silou Fakulty humanitních studií – současní redaktori *Lidí města* Zdeněk R. Nešpor, Hedvika Novotná, proděkanka Jana Jeníčková, Marek Skovajsa, Jana Kružíková, Josef Kružík, Jakub Češka, Arnošt Novák, Jaroslav Novotný, Martin Heřmanský. Své texty v tomto časopise publikovali i ti tehdy začínající antropologové, kteří dnes působí na jiných fakultách Univerzity Karlovy – Marek Jakoubek, Jakub Grygar, na dalších univerzitních a akademických pracovištích – Michaela Šmídová, Tomáš Hirt, nebo na významných místech státní správy, veřejného sektoru

---

<sup>7</sup> Časopis *Československá etnografie* vycházel v letech 1953–62, čtyři čísla ročně. Vyšlo celkem deset ročníků. Vydavatelem bylo Nakladatelství Československé akademie věd.

a publicistiky – Olga Nešporová, Pavlína Brzáková, Daniela Pěničková. V tomto směru se časopis cíleně stal platformou mladých vědců.

Časopis *Lidé města / Urban People* má za sebou sice krátkou dvacetiletou, nicméně úspěšnou cestu. Mé ohlédnutí má připomenout roky jeho vznikání, roky v nichž mnohé počiny po stránce formální a technologické připomínaly „rukodělnou výrobu“. Ta ovšem byla zaštitěna kvalitní odbornou produkcí a vytvořila platformu pro rozvoj disciplín, instituce i jedinců. Obsah prosadil časopis jako regulérní periodikum, jež má své přispěvovatele a čtenáře.

**Mirjam Moravcová** je nestorkou české etnologie. Vystudovala národopis a historii na pražské Filosoficko-historické fakultě UK (1955), v letech 1954–63 pracovala ve Slovanském ústavu ČSAV a po jeho zrušení 1964–69 v Ústavu dějin evropských socialistických zemí, 1969–93 v Ústavu pro etnografii a folkloristiku. V devadesátých letech přešla do nově založeného Institutu základů vzdělanosti UK, respektive na dnešní Fakultu humanitních studií, kde působí do současnosti. Badatelsky se věnovala především etnografii a historii oděvu a dělnictvu a jeho sociálnímu prostředí, z těchto a dalších oblastí publikovala množství statí a několik knih. V současnosti se zaměřuje na problematiku migrantů, etnických skupin a národnostních menšin v ČR, na otázky jejich kulturní identity, transnacionálních vazeb a začleňování do občanské společnosti ČR (aktuálně s ohledem na svátečnost). Jejím životním jubileu bylo věnováno vydání *Lidé města* 2001, 6.

Kontakt: mirjam.moravcova@fhs.cuni.cz

## Literatura

- Bahenský, František. 2000. „Zpráva o struktuře základních etnografických a folkloristických periodik v rozmezí let 1953–1963.“ pp. 553–664 in: *Věda v Československu v letech 1953–1963. Sborník z konference (Praha, 23.–24. listopadu 1999)*. Praha: Výzkumné centrum pro dějiny vědy.
- Hubinger, Václav. 1993. „Jak jsme se integrovali (2. konference EASA, Praha, 28. – 31. srpna 1992).“ *Český lid* 80, 1993, 4: 335–338.
- Moravcová, Mirjam. 1999. [Úvodník]. *Lidé města* 1999, 1: 1–2.
- Nešpor, Zdeněk R. – Moravcová, Mirjam. 2008. „Minulost a současnost časopisu Lidé města / Urban People.“ *Lidé města* 10, 2008, 1: 3–15.
- Soukupová, Blanka. 1994. „Prezentace sborníku Lidé města (4. března 1994, Praha, Institut základů vzdělanosti Univerzity Karlovy).“ *Lidé města / Urban Dwellers* 1994, 5: 105.

Historie zrozená  
z rozhovoru  
Interview ve výzkumu  
soudobých dějin

Barbora Pecková,  
Lucie Rajlová  
a Jiří Pešek (eds.)



FHS UK

## Barbora Pecková, Lucie Rajlová, Jiří Pešek Historie zrozená z rozhovoru. Interview ve výzkumu soudobých dějin

ISBN 978-80-7571-016-1. Vydala Fakulta humanitních studií UK, počet stran 234, cena 120 Kč.

Studie vycházejí z příspěvků přednesených na workshopu doktorandů oboru Soudobé evropské dějiny FHS UK, který se konal v květnu 2016. Autorky a autoři se v nich zabývají možností využití rozhovoru jako pramene ve výzkumu soudobých dějin. V knize se čtenář setká s různými typy interview, s jejich proměnami v závislosti na čase, metodě, účelu a vztahu narátora a tazatele i s rozličnými metodickými přístupy k historiografickému vytěžení tohoto okruhu pramenů:

Barbora Pecková zkoumá otázku diskurzu v rozhovorech s komunistickými funkcionáři, Lucie Rajlová hovoří s baletní umělkyní Astrid Štúrovou, Kamil Beer popisuje cestu umělce první světovou válkou a propagandou, Renata

Koštalová se zabývá otázkou obchodu s kradeným uměním v případě Hildebranda Gurlitta, Zdeněk Beroun svědectvím rodinné kroniky JUDr. Evy Kozákové, Marin Bojda filosofií a komunikací v díle Karla Jasperse.

Lenka Krátká, Jana Wohlmuth Markupová, Miroslav Vaněk:

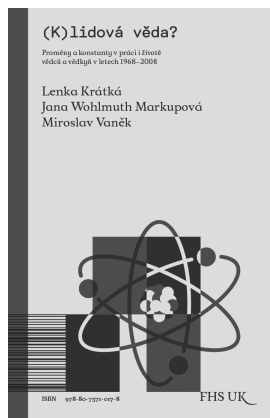
## (K)lidová věda?

### Proměny a konstanty v práci i životě vědců a vědkyň v letech 1968–2008

ISBN 978-80-7571-017-8. Vydala Fakulta humanitních studií UK, počet stran 288, cena 180 Kč.

Tato publikace se zejména na základě orálněhistorických rozhovorů snaží porozumět různým cestám, které dovedly zpodobané vědkyň a vědce k akademické dráze; mimo jiné hledá odpověď na otázku, co ovlivňovalo výběr oboru, v jakém budou působit, i jejich další kariérní postup. Zároveň se pokouší na základě stejných pramenů popsat a pochopit praktický vědecký provoz a jeho proměny v období od počátku tzv. normalizace do současnosti. V komparaci vzpomínek na dobu před a po roce 1989 kniha současně zachycuje nejvýraznější změny, které v dané oblasti nastaly s novým politickým uspořádáním a v jejichž obrysech do jisté míry žijeme dodnes.

Autoři knihy se nově zaměřili na narátory a narátorky z oblastí, jako je strojná inženýrství, jaderná fyzika, geologie, genetika, termomechanika, chemie, fyzika, lékařství. Metodologická studie tedy zároveň reflektuje i možnosti a limity historického bádání v oblastech, které jsou tazatelům nesnadno dostupné. Jaký vliv to může mít na samotné vedení rozhovorů a jak tyto snahy zapadají do vývoje orální historie u nás i ve světě? I to je jedna z otázek reflektovaných v této knize. Studie jsou navíc doprovozeny devíti vybranými editovanými rozhovory s pamětníky či pamětnicemi.



Blanka Soukupová, Róza Godula-Weclawowicz, Grazyna Ewa Karpińska a kol.

## Národy – města – lidé – slavnosti

ISBN 978-80-7571-028-4, vydala Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy. Počet stran: 237, brož., formát B5, ed. řada Urbánní studie, sv. 13. Cena 230 Kč

Kolektivní monografie je jedním z výsledků spolupráce mezi Fakultou humanitních studií a Polskou akademií věd. Obsahuje čtrnáct kapitol akademických pracovníků z České, Polské a Slovenské republiky a doktorandů FHS. Jejím ústředním tématem jsou svátky, chápáné nejen jako vybočení z každodennosti, ale i jako politikum par excellence. Většina kapitol je věnována svátkům zemským, národním i „národním“, menšinovým (národnostním a náboženským) a pouze jedna z kapitol rozvíjí téma svátku rodinného. Kniha je v českém a slovenském jazyce.



# ZAPOMENUTÁ SKICA JOSEFA ŠERCLA „ČECHOSLOVÁCI V BULHARSKU“ (1950)\*

*Marek Jakoubek*

Filozofická fakulta UK Praha

## The Forgotten Sketch “Czechs and Slovaks in Bulgaria” by Josef Šercl (1950)

*Abstract: The main body of the contribution represents the document (currently deposited in the archives of the “T. G. Masaryk” Czechoslovak Club in Sofia) “Czechs and Slovaks in Bulgaria”, written by the president of the “T. G. Masaryk” Czechoslovak National House in Sofia, Josef Šercl. Šercl’s text offers historically oriented and complex information about the Czechs and Slovaks in Bulgaria, which makes it an important source for the study of the history of their presence in the country. The text is preceded by a short outline of Czech academic interest in Bulgaria and a short biographical note on Josef Šercl.*

*Keywords: Czechoslovak compatriots; “T. G. Masaryk” Czechoslovak National House; Bulgaria*

---

\* Edice vznikla za podpory projektu Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

## Češi a Slováci v Bulharsku (a proměny badatelského zájmu o ně)

Do roku 1989 představovali krajané, tedy Češi a Slováci žijící za hranicemi země, jedno z profilačních témat české etnologie/etnografie, jejíž konceptuální podloží tvořil nereflektovaný primordialismus, ruku v ruce s marxistickou ideologií kontaminovaným nacionalismem.<sup>1</sup> Bulharistická bádání, tedy zájem o česko-bulharské vztahy v jejich nejrozmanitějších aspektech a polohách, se pak v tomto diskurzu těšila obzvláštní pozornosti, a to jak z důvodu soudružství bratrských národů v rámci socialistického bloku, tak díky tradičním vazbám, sahajícím přinejmenším k působení českého elementu při obnově osvobozeného Bulharska, fenoménu nazývaného též, a to veskrze pozitivně, „česká kulturní invaze“ (Penčev 2008), jehož čelnými představiteli byli např. Konstantin Jireček, Karel a Hermenegild Škorpilové, Jiří Prošek, Jan (Ivan) Mrkvička, Rudolf Thurn-Taxis, Josef Šniter, Václav Dobruský, Jaroslav Věšín, Václav Stříbrný a mnozí další (*ibid.*). V této době se tedy vědecký výzkum Čechů a Slováků (Čechoslováků) v Bulharsku těšil jak podpoře režimu, tak zájmu širší veřejnosti. K nejreprezentativnějším pracím tohoto období se řadí *Československo-bulharské vztahy v zrcadle staletí* (1963) a *Dějiny československo-bulharských vztahů* (Amort 1980). Se změnou režimu v devadesátých letech minulého století tento zájem i podpora zmizely.

Porevoluční doba s sebou nesla odvrát od východu, v tom i jihovýchodu, Bulharsko nevyjímaje. Na konceptuální rovině neznamenal tato změna mnoho, zde zůstalo jen u deklarací a primordialismus setrval v pozici (neuvědomovaného) teoretického základu. A stejně tak málo se změnilo v oblasti metodologie – i zde měl tolik velebený terénní výzkum příznivce především a pouze na rovině deklamací. Co však prošlo skutečně radikální proměnou, byla témata, resp. zkoumané skupiny. A ruku v ruce s tím došlo rovněž ke změně v repertoáru výzkumných destinací. Jednoznačně se preferovala exotika, Evropa nám byla malá. Hlasy prosazující, že terén pro naše studenty a badatele jako stvořený se nachází na (jiho)východ od naší země (Nešpor – Jakoubek 2004: 76), zůstávaly nevyšlyšeny. Nejvíce přitom propadali kouzlu exotiky (mladí) příznivci nového diskurzu na scéně – sociokulturní antropologie. Odklon od „východu“ ovšem nebyl ani zdaleka jen mladickou nerozvážeností studentstva, jak totiž na základě svých (trpkých) zkušeností uvádí Vladimír Penčev (2012: 10),

---

<sup>1</sup> V této kapitole rozvíjím témata a formulace z Jakoubek – Fatková 2019.

začaly se v příslušném období „dívat na západ“ také české vědecké instituce a o spolupráci se svými bulharskými partnery přestaly jevit zájem. Výsledky, tedy výsledky srovnatelné s těmi, které produkovaly adorované západní vzory, se ovšem nedostavily. A dnes už je také mimo jiné zřejmé, že na západě od nás ani nikdo výsledky týkající se severoamerických indiánů, obyvatel Papuy – Nové Guineje či australských Aboridžinců nečekal. Přínejmenším v tomto ohledu jsme tedy očekávání západních společenských věd naplnit dokázali.

Jedním z výsledků uvedených procesů byl rovněž obecný badatelský nezájem o Bulharsko. Region, jemuž byla v předchozím období věnována značná pozornost, prakticky vypadl z hledáčku vědeckého zájmu. V Bulharsku ovšem zájem o Čechy v Bulharsku (a Bulhary v Čechách) trval, klíčové práce tohoto období věnované dané tematice (Pobratim 1996; Vačkova – Bačvarov – Čavdarov 1998) tak vyšly zde, arci za přispění věrných matadorů studia česko-bulharských vztahů z české strany Mirjam Moravcové, Zdeňka Urbana, Růženy Havránkové a několika dalších. Postupem času se ale uvedená situace přece jen zlepšila a do Bulharska našli cestu zpět nejen čeští turisté, ale spolu s nimi i studenti a mladí badatelé. Nejednalo se ovšem o jakýsi prostý návrat do opuštěných kolejí. Oproti předchozímu období došlo k poměrně výrazným posunům, a to jak v oblasti teoreticko-metodologické, tak tematické. Důvodem byly nové možnosti, které s sebou přinesla sociokulturní antropologie. A právě na jejím poli vznikly nové výrazné příspěvky českého badatelského zájmu o Bulharsko, který ovšem do značné míry míjel problematiku našich krajanů v zemi, neboť předmětem jeho zájmu byly jiné menšinové populace v zemi, Karakačani a Aromuni (Fatková 2013, 2015; Zandlová 2015). Nejlépe byl posun oproti době před rokem 1989 vidět na výzkumu Vojvodova. To sice na jedné straně spadá do kategorie Čechů v Bulharsku, současně ale produkce týkající se této vesnice zproblematizovala kromě řady tradičních metodologických postupů a výkladových schémat i samotné češství vojvodovských obyvatel (Hirt – Jakoubek 2005; Jakoubek 2010a, 2015, 2018). Právě Vojvodovo se pak, pokud jde o české badatele, stalo patrně nej(pro)zkoumanější obcí nejen v Bulharsku ale vůbec na Balkáně (Bočková 2016: 132; Štěpánek 2016: 131). V posledních dvou dekádách mu bylo věnováno takové množství textů (11 monografií<sup>2</sup> a ke stovece odborných studií), že někteří autoři hovoří až o svěbytném diskurzu či disciplíně – „vojvodologii“ (Fatková 2013: 10; Pavlásek 2011: 427).

---

<sup>2</sup> Budilová 2011; Budilová – Jakoubek 2014, 2017; Fatková a kol. 2013; Jakoubek 2010b, 2011, 2012, 2013 a,b, 2016; Kňourek – Budilová 2015.

Ač je Šerclovo dílo nazváno „Čechoslováci v Bulharsku“, fakticky je – s výjimkou informace o třech slovenských vesnicích na Plevensku – věnováno pouze bulharským Čechům. Co se přitom slovenského zájmu o Bulharsko a krajanů v něm týče, výše citovaný V. Penčev uvádí, že onen „odklon od východu“ se slovenským institucím na rozdíl od těch českých vyhnul. Nepřímým dokladem této teze může být skutečnost, že klíčovými postavami daného diskurzu zůstali na Slovensku před rokem 1989 i po něm titíž autoři, v čele s Jánem Botíkem (Botík 1994, 2011) a ve stálé spolupráci s bulharskými badateli, nevyjímaje komplexní mezinárodní týmové výzkumy (Krekovičová – Penčev 2005; Raškova – Penčev 2005), nemající v Česku od roku 1989 obdobu. Jistou protívahou, nemající tentokrát paralelu na Slovensku, naopak na české straně představuje jediný překlad etnologické monografie bulharského autora, který v zemích bývalého Československa v popřevratovém období vyšel, navíc právě z poloviny věnovaný pojednávané problematice – práce *Po serpentínách sebezpoznání a poznání toho druhého (Češi a Slováci v Bulharsku, Bulhaři v České republice)* Vladimira Penčeva (Penčev 2012).

Publikací edice studie J. Šercla „Čechoslováci v Bulharsku“ se tedy v jistém smyslu vracíme zpět v čase. Prezentované dílo vzniklo před 69 lety (ne-li o něco dříve) a odpovídá tak dílem na otázky jeho současníků. Pro dané období a zájemce o ně bude ovšem díky svému přehledovému charakteru vlastně (na) vždy aktuální. Navíc – Šerclova práce není pouze rekapitulační a obsahuje řadu nových, dosud neznámých a jinde neuváděných informací. Některé z nich přitom přímo volají po dalším zpracování, resp. výzkumu. Jednou z takových je bezesporu např. informace o tom, že „Stavbou vodní přehrady Topolnica u Ichtimanu vyrostla nám nová čs. osada ve vesnici Muchovo u Ichtimanu“. Tím už bychom ale překročili horizont této edice.

## **Kdo byl Josef Šercl, autor rukopisu „Čechoslováci v Bulharsku“**

Pomineme-li archivní dokumenty, je prakticky jediným – a ovšem zatím nepublikovaným – zdrojem informací o osobě Josefa Šercla, autora níže prezentované studie „Čechoslováci v Bulharsku“, disertační práce Emila Minčeva věnovaná české komunitě v Sofii mezi lety 1878 a 1945 (Minčev 2016 a, b). S odkazem na *Protokoly čtenářsko – zábavného spolku „Čech“ v Sofii* je nejstarší Minčevem uváděnou informací zmínka, že členem spolku se 30. srpna 1902 stal, vedle jiných osob, i Josef Šercl, kloboučník (Minčev 2016 a: 110). Je přitom možné,

že právě toho roku Šercl do Bulharska dorazil. Jiný materiál, pocházející rovněž z archivu Československého klubu T. G. Masaryka v Sofii, anonymní „Přínos Čechů Bulharsku“, totiž na straně 22 obsahuje i informaci o tom, že:

Jako pionýry evropské módy, která si prorázela cestu v novoosvobozeném Bulharsku, to byli v krejčovství Marček a Maršoun a doplňkem k těmto oblekům bylo nutno vyřadit fézy a beranice, o což se postarali František Červenka jako obchodník kloboučník a Josef Šercl st., povolán sofijskou obchodní a živnostenskou komorou k založení kloboučnického řemesla, jehož začátky datují od roku 1902.

Zmínka o tom, že dotyčným kloboučníkem byl Josef Šercl starší, pak pomáhá pochopit, proč je v Minčevově práci Josef Šercl – s odkazem na též zdroj, tedy na *Protokoly* spolku „Čech“ – uveden jako nově zapsaný člen spolku ještě jednou, a to o dva roky později, k datu 17. července 1904 (Minčev 2016 a.: 112). Jistoty o tom, že Josefové Šerclové byli dva, otec a syn, pak nabudeme, když si na straně 138 přečteme, že pokladníkem spolku „Čech“, který po válce obnovil svou činnost valnou hromadou konanou 21. ledna 1921 v restauraci „Battenberg“, byl zvolen „Josef Šercl ml.“ (Minčev 2016a: 138<sup>3</sup>). Zdá se přitom, že co se profese týče, Šercl mladší se podle všeho nepotatil, neboť o něco dále obsahuje Minčevova práce i zmínku o tom, že Josef Šercl, úředník, narozený roku 1895, byl členem pojišťovacího odboru „Vzájemnost“ (Minčev 2016b: 358<sup>4</sup>). Nic z toho nám ovšem nepomůže zjistit, který z Šerclů byl v roce 1922 zvolen do předsednictva spolku (Minčev 2016a: 141<sup>5</sup>) a jako člen výboru potvrzen i v následujícím roce (ibid.: 143). Poslední zmínka o Šerclovi (starším? mladším?) v Minčevově práci se pak týká jeho vstupu do spolku (družstva) „Československý národní dům ‚T. G. Masaryk‘ v Sofii“ (založen 1925), k němuž došlo 4. července 1928 (ibid.: 197<sup>6</sup>). Možno doplnit, že Minčevova práce obsahuje ještě jeden údaj, pojící se se jménem „Šercl“ – informaci o tom, že Ferdinand Šercl – bezesporu příbuzný Josefu Šerclů juniora a seniora – se stal místopředsedou sportovního klubu „Čechie“, a to na první valné hromadě spolku konané

<sup>3</sup> S odkazem na *Československý obzor* I, č. 9, 1. 3. 1921. s. 66.

<sup>4</sup> S odkazem na Dokumenty pojišťovacího odboru „Vzájemnost“. Spis členů odboru k 22. únoru 1926. s. 1 – 3.

<sup>5</sup> S odkazem na *Jubilejní ročenka...* s. 101 a „Československá kolonie“, *Československý obzor* II., č. 9, 1. 3. 1922. s. 71.

<sup>6</sup> S odkazem na *Zápisy o schůzkách výboru družstva ‚T. G. Masaryk‘ od 28. II. 1928 do 29. III. 1932*, s. 44.

27. ledna 1924 (Minčev 2016b: 276–277). Potud tedy Minčev. Ze samotného rukopisu se nadto dozvídáme, že „bratr“ Josef Šercl byl posledním jednatelem sofijské sokolské župy před jejím rozpuštěním, k němuž došlo 22. února 1950 (viz níže). Tím jsme pramen známých a dostupných informací o osobě Josefa Šercla vyčerpali, přesto nám dostupné údaje podávají zprávu o příslušníkovi české (československé) kolonie v Sofii, který se aktivně zapojoval do aktivit místních krajských organizací a který byl, jak lze soudit z jeho textu, dobře obeznámen i s historickým kontextem české a slovenské přítomnosti v zemi. Snad právě tyto kompetence – jde ale samozřejmě o pouhou domněnku – jej, nejspíše na sklonku čtyřicátých let minulého století, vynesly až do čela nejvýznamnější československé krajské organizace v Bulharsku, Československého národního domu „T. G. Masaryk“ v Sofii.

### Ediční poznámka

Níže prezentovaný text byl pořízen z kopie rukopisu *Čechoslováci v Bulharsku*, která se nachází v archivu Československého klubu T. G. Masaryka v Sofii. Archiv klubu není nijak systematicky uspořádan, rukopis se nachází volně ložen v záplavě jiných materiálů z nejrozmanitějších dob a tematického zaměření. Rukopis, psaný na stroji, se nachází na osmi paginovaných stranách, připnut je k němu list s hlavičkou „Matica slovenská“, nadepsaný *Zpráva o činnosti Československého národního domu „T. G. Masaryka“ v Sofii* a datovaný k 19. září 1950. Složka (o jejíž kopii se zřejmě jedná) byla adresována Povereníctvu informácií a osvěty, krajský odbor – zahraniční referát, Bratislava, s dodatkem: „V přílohe posielame Vám 1 exemplár zprávy o činnosti a živote Čechov a Slovákov v Bulharsku, ktorú nám poslal Československý národný dom „T. G. Masaryka“ v Sofii na vedomie a k ďalšiemu použitiu“. Uvedené informace, ač text určitým způsobem lokalizující v prostoru a čase (zásadní je zde samozřejmě datace zprávy do roku 1950), bohužel nijak nepřispívají k zodpovězení otázky po motivaci k jeho sepsání – „na vedomie a k ďalšiemu použitiu“ může znamenat prakticky cokoli, přičemž lze soudit, že text jistě nebyl psán „jen tak“. Absence informace o důvodu vzniku daného dokumentu nicméně, máme za to, nebrání jeho recepci.

Archiv Čs. klubu je v současné době veřejnosti nedostupný, za jeho zpřístupnění bych na tomto místě velice rád poděkoval paní Anně Staevské; nebýt její ochoty a pomoci, tento text by nikdy nevznikl.

---

<sup>7</sup> S odkazem na „Československá kolonie“, *Československý obzor* IV., č. 6, 1. 2. 1924. s. 44.

## ČECHOSLOVÁCI V BULHARSKU

*Josef Šercl*

předseda čs. N. D.<sup>8</sup> v Sofii.

V prvních letech po osvobození Bulharska nastal příliv kulturních a hospodářských pracovníků z utiskovaných tehdy ještě slovanských zemí, mezi nimi také Češi. Řady gymnasiálních profesorů, umělců, kapelníků, hudebníků, lékárníků, inženýrů, řemeslníků i z jiných odvětví začali přicházet do Bulharska, aby zde s nadšením pomáhali ve stavbě nového slovanského státu. Okolo roku 1880 v Sofii bylo již asi 100 Čechů, většinou dělníci a řemeslníci. Ti tvořili tehdejší českou kolonii v Sofii, která nepatřila sice k nejmázejším, ale svými výkony ve všech oborech vědy a práce v zemi osvobozeného Bulharska dokázala svoji zdatnost. Žízňiví po kulturním životě a krajanském spoluzití, scházelo jim středisko pro společenský život. Smetánka kolonie se scházela u Prošků, kdežto řemeslníkům a živnostníkům scházelo středisko k družným zábavám v českém prostředí. Společenský život byl omezen z větší dílu na rodinném životě. Naši krajané byli zváni a scházeli se v rakouských spolcích Krankenverein, Turnverein a Hilfsverein. Tak se připravovaly základy k organizaci českého živu v Sofii.

Tu vznikla myšlenka utvořit si krajanský kroužek, který později byl proměněn ve spolek Česká beseda. Příchodem nových slovanských pracovníků a hlavně pak studujících v Čechách Bulharů, byl název spolku proměněn na Slovanskou Besedu, jejímž prvním předsedou byl zvolen Dr. Stojan Denev, který studoval v Čechách. Ve výboru zasedávali obyčejně tři Češi. Slovanská Beseda se stala takřka srdcem veškerého společenského života. Byl to jediný spolek, jenž horlivě pěstoval a šířil ideu všeslovanskou. Měl svůj pěvecký a hudební sbor složený ponejvíce z Čechů a Bulharů, které řídil knížecí kapelník, taktéž Čech. Rok od roku Slovanská Beseda vzkvétala a se rozmáhala a dnes se může vykázat značným jméním spolkovým. Odlišnost prostředí bulharského od českých poměrů semknula v Sofii žijící Čechy. Ve Slovanské Besedě se scházela elita sofijského obyvatelstva a našim přistěhovalým Čechům s přirozenou jim skromností nezbývalo, než se scházet po tehdejších sofijských hospodách. Tím bylo znemožněno hromadné vystupování na venek našich Čechů v Sofii, vzdor jejich vydatnému uplatnění. Třebaže všichni bez rozdílu a stavu zůstali věrni

<sup>8</sup> Tj. Československého národního domu T. G. Masaryka v Sofii.

svému národu, chyběla jim družebnost. Prostředí, v němž žili, vyžadovalo však blízkého jim kulturního a společenského střediska.

Bylo třeba jen iniciativního zakročení několika jednotlivců, aby jednotný spolek – osa českého života v Bulharsku – byl založen. První svolání spolku se datuje z roku 1892, na němž jsou podepsáni p. J. Doubrava, Antonín Habal a František Došek. Dne 14. listopadu 1892 byl založen čtenářsko-zábavní spolek Čech na základě důvěrné schůze konané dne 19. listopadu 1892, která rozhodla o jménu spolku. Program spolku jest vyjádřen jasně: vzdělání členů a poskytování jim ušlechtilé zábavy, a to všem Čechům v Sofii – bez politických tendencí a všech sociálních rozdílů: čtení, nepolitické přednášky, korporativní vystupování na venek, rozpravy a spolkové zábavy (hudební, divadelní představení, zábavy, taneční, společenské vycházky).

Spolek Čech se rozšiřoval, protože Čechové, osamoceni uprostřed cizího živlu, byť slovanského, pronikli přece jen jinou kulturou, cítili potřebu scházeti se pohromadě, uvažovat o posledních aktuálních otázkách i politických, ač politika nebyla v programu spolku, a zapomenout na starosti tohoto idylického předválečného života. První členové spolku – a i pozdější – byli mužové vlastenečtí, hudby a žertu milovní, s vysokým cílem kulturním, a co hlavní, na svoji vlast nezapomínali. Takto založený spolek byl i v národním ohledu velice činný. Byl členem Matice školské, na kterou ustavičně se sbíralo. Dále byl členem Šumavské jednoty a na Národní divadlo odvedl přes 1400 zlatých franků. Česká kolonie žila v srdečnosti, nenucenosti, rovnosti, upřímnosti a láskou, dobře reprezentujíc před Bulhary svůj národ a vystupovala ve veřejnosti vždy svorně a přátelsky. Tak prospíval spolek Čech, který se stal i střediskem všech ostatních českých a slovenských spolků a odborů, až do doby první světové války, kdy spolková činnost z válečných důvodů velice utrpěla.

Rok 1918, rok znovudobyté samostatnosti povzbudil žijící v Bulharsku Čechoslováky k nadšené činnosti. Spolek Čech, společně s československou národní radou, svolal na den 10. listopadu 1918 veřejnou schůzi občanů a občanek samostatného státu československého, které se zúčastnilo přes 500 Čechoslováků. V tento památný den skládali Čechoslováci veřejnou přísahu věrnosti znovuzrozenému státu československému. Chvilé nezapomenutelné.

Činnost spolku a krajanů vůbec rostla den ode dne. V roce 1921 byl svolán sjezd Čechoslováků z Bulharska a ve dnech 4., 5. a 6. března bylo na něm přijato utvoření Ústředního spolku čs. organizací v Bulharsku se sídlem v Sofii. Byla rozřešena otázka uskutečnění čs. školy a spolkového domu, o nichž se zmiňují dále.



Valná hromada konaná v únoru 1924 byla jedna z nejméně úspěšných od založení spolku. Byla obrazem úspěchů, kterých lze docílit sloučením všech částí kolonie, rozvrstvených až dosud dle různých zájmů krajanů. Na této schůzi bylo schváleno utvoření Československého stavebního družstva v Sofii. První schůze přípravného komitétu pro stavbu školy a národního domu v Sofii konala se dne 18. dubna 1924. Byly vyhlášeny úpisy a sbírány dary. Ve výzvě k vypisování sbírek na národní dům se praví:

Pres 30 let potloukají se naše spolky z podruží do podruží. Z minulosti zde neb onde dovolí nám hostinský pořádati schůze a přízeň k nám se měří dle útraty při schůzích. Nenavštěvujeme-li tak zvanou spolkovou místnost i mimo schůze, nikdo o nás nestojí, upadneme v nemilost a stěhujeme se zase o hospodu dále.

Dík značné obětavosti a lásce k věci, dílo se zdařilo a život Čechoslováků v Bulharsku vstoupil do nové epochy. Dne 16. června 1924 byla svolána I. ustavující valná hromada družstva Československý národní dům T. G. Masaryk. Dne 18. července 1924 rozhodnuto o konečné koupi domu na tehdejší ulici Krakra čís. 9 (nyní ul. T. G. Masaryka čís. 15) za 2,100,000 Leva. Jmění družstva v tento den bylo 1,190,629,96 Leva. Na chybějící rozdíl byla uzavřena půjčka od Banky československých legií v Praze a záruční směnky, od nichž záviselo poskytnutí této půjčky a vlastně tedy i zajištění Národního domu, podepsali ochotně tito obětaví zasloužilí krajané: Václav Pospíšil, Ludvík Diviš, Josef Komštík, Alois Maršoun, prof. Jan Brožka, prof. Ant. Šourek, Marie Hořínková a Bohdan Prošek ml.

Členstvo čtenářsko-zábavního spolku Čech v Sofii, shromážděné na 33. řádné valné hromadě dne 8. února 1925, se usneslo na sloučení spolku Čech s družstvem Československý národní dům T. G. Masaryk. Mnoholeté úsilí Čechů a Slováků v Bulharsku usedlých získati vlastní přístřeší, dospělo v roce Žižkově k svému historickému rozřešení. Sny obětavých průkopníků společenského kulturního stánku byly uskutečněny. Po třiatřicetileté činnosti spolku Čech, který pracoval pro lepší budoucnost našich krajanů v Sofii i v celém Bulharsku, se uzavřela jeho historie. Spolek Čech byl průkopníkem myšlenky vlastního střediska čs. vystěhovalců v Bulharsku, samostatné čs. školy, on dal základ spolkovému a společenskému životu všech Čechoslováků v Bulharsku. Připojením se k družstvu Československý národní dům T. G. Masaryk, nastoupil spolek Čech epochu nového rozmachu a nové práce, která do dějin čs. vystěhovalců v Bulharsku je zapsána věrně a vděčně.

K těmto dějinám Čechoslováků v Bulharsku nutno se také zmíniti o čs. škole, touha po jejímž zřízení našich krajanů je starého data.

Posílení a reálného podkladu se dostalo teprve po osvobození Československa. V roce 1921 začalo první vyučování se 13 žáky a za hmotné podpory čs. ministerstva školství, Národního domu, tělocvičné jednoty Sokol v Sofii, Čechoslováků v Bulharsku, jakož i obětavé práce učitelů Josefa Suchánka, Václava Müllera, Antonína Bendy, Antonína Hlaváče aj. Čs. škola v Sofii si vyšlapala cestičku, po níž se brala od úspěchu k úspěchu. Naše škola stála opravdu na jednom z nejlepších míst zahraničních škol. Přišla doba německé okupace a tím zastavena pochopitelně činnost české školy v Sofii. Po ukončení války čs. škola obnovila opět svoji činnost a ministerstvo školství, věd a umění vyslalo učitele na české školy v Sofii a Vojvodově a na slovenské školy do Podemu a Gorné Mitropolije. Tyto školy byly hojně navštěvovány dětmi našich krajanů. Po reemigraci, provedené posledním transportem, který odjel na začátku května t. r., zůstalo v Gorné Mitropoliji 39 slovenských rodin, z přihlášených do školy ...<sup>9</sup> dětí na školní rok 1950/51, a v Sofii na českou školu na tentýž školní rok je přihlášeno 99 dětí z českých rodin a ze smíšených manželství. Češi a Slováci usedlí v Bulharsku jsou zvláště vděční svým českým a slovenským máám, neboť jest to jejich zásluha, že ještě dnes, po tolika desítkách let, jejich děti zachovaly mateřský jazyk. Je třeba se poklonit před těmito krajkami, že dovedly svým dětem vtisknout lásku k naší zemi a řeči. A v této mateřské řeči chtějí Češi a Slováci, žijící v Bulharsku, aby byly vyučovány i jejich děti, a očekávají proto, že jak ministerstvo školství věd a umění, tak i povereníctvo v Bratislavě vyhovějí jejich prosbě a vyšle do Sofie učitelku pro mateřskou školku, učitele pro řádnou obecnou školu a učitele řídící školy pro střední doplňovací školu, jakožto i dva slovenské učitele na slovenskou školu v Gorné Mitropoliji, o které již bylo zažádáno.

Je nutno se také zmíniti o činnosti Sokola v Bulharsku, který hned za prvních červánků svobody bulharského národa, kdy slovanství bylo v nejlepším rozkvětu, zaletěl český Sokol také do bratrského Bulharska. Roku 1879 vznikla v Sofii česká tělocvičná jednota Sokol a u její kolébky stáli bratři Bohdan a Jiří Proškové, Bohumír Šimáček, inž. Roubal, inž. Bohutinský, Malcher aj. Náradí urobili si členové sami, protože bylo jich dosti od cechu zámečnického i truhlářského a nechybělo ani obětavého nadšení. Členy byli většinou řemeslníci a činnost jednoty byla dosti čilá a poměrně pravidelná. Odchodem některých činných členů ze Sofie, dostali Bulhaři v jednotě převahu, a tak zanikla první

---

<sup>9</sup> Prázdné místo k doplnění odpovídajícího údaje se nachází již v originálu; pozn. ed.

česká sokolská jednota, která byla vlastně jakýmsi přechodem k bulharským tělocvičným spolkům Junak, jejichž zakládání se datuje právě od té doby. Švýcarští učitelé tělocviku, povoláni ministerstvem národní osvěty v Bulharsku, byli spoluzakladatelé junáckých jednot, avšak jejich spolupráce – jak se ukázalo – nepřivedla junácké hnutí a junácký tělocvik k zvláštnímu rozmachu: bylo chybou dosti osudnou i pro další vývoj věci na obou stranách, že hned tenkrát nedostaly tělovýchovné snahy v Bulharsku sokolskou organizaci a sokolského ducha, že na místě junáckých jednot nevznikaly hned jednoty sokolské.

Roku 1921 – když se zapomínalo na přehmaty a hrůzy z války – v době, kdy česká kolonie v Sofii dostala posilu příchodem nových – čerstvých – krajanů, byla znovuzaložena tělocvičná jednota Sokol v Sofii s prvním jejím starostou prof. J. V. Mrkvičkou, prvním náčelníkem Karlem Pajgrem a jednatelem Václavem Bauerem – Rohanem. Zájem o Sokol v krajanském středu byl značný, v tělocvičně vládl družný a rušný život, udržoval se dobrý duch a nadšení pro Sokola a tělocvik. Soustřeďoval se tu i milý společenský život, jaký česká omladina v Sofii nikdy před tím neměla. Sokol zachránil mnohou českou duši před odnárodněním a význam v tomto ohledu podržuje si dodnes tělovýchovný odbor při Čs. národním domě. Za solidární spolupráce s Čs. národním domem podařilo se Sokolu docílit význačných úspěchů. Byly založeny odbočky Sokola v Gorné Orechovici, Gorné Mitropoliji a v Rusčuku.

Sokolstvo v Bulharsku prožilo dobré i zlé doby a byly tyto vždy pýchou našeho národa zde v cizině. Byl to Sokol, který podchycoval naši mládež a učil jí v zásadách Tyršových a Fügnerových. A proto také Češi a Slováci v Bulharsku, kteří zde prožili dvě světové války a těžké doby fašistické, nikdy nezradili svoji vlast a stáli vždy v sokolských šicích pevně na svém místě.

Reorganizací tělovýchovy ve vlasti a rozpuštěním zahraniční župy sokolské, ztratila sofijská jednota spojku se sokolskou organizací ve vlasti. Sokol jako samostatný spolek v Sofii byl na valné hromadě konané dne 22. února 1950 rozpuštěn a jeho majetek, jakožto i další činnost byly převedeny na Čs. národní dům T. G. Masaryk v Sofii – tělovýchovný a sportovní odbor, který pokračuje v tělovýchovné a sportovní činnosti. Posledním starostou byl bratr Jaroslav Laušman a jednatel br. Josef Šercl.

Češi a Slováci v Bulharsku měli také svoje vesnice a osady. Je to Vojvodovo v kraji orechovském, poblíže Dunaje, kam Vojvodští sedláci přišli v roce 1900 po delším putování podunajském z transylvánské<sup>10</sup> Svaté Heleny, kam jejich

<sup>10</sup> Omyl – Sv. Helena se nenachází v Transylvánii, ale v (dnes rumunské části) Banátu.

předkové se odstěhovali před staletími. Před druhou světovou válkou tu bylo 798 obyvatelů českého původu. V roce 1928 byl vybudován ve vsi Československých národní dům T. G. M., jako odbočka sofijského ústředí a od roku 1926 tam byla česká škola. Krajané z Vojvodova reemigrovali do Československa.

Slováci se usadili kolem Plevna ve třech obcích: Gorna Mitropolija, Podem a Brašljanica. Přišli sem v roce 1897 z Báčky a Banátu. V Gorné Mitropoliji bylo před válkou 819 Slováků. Nyní tam zůstalo 39 rodin. Mají svůj národní dům z roku 1929, slovenskou školu, do které je přihlášeno, jak již výše uvedeno ...<sup>11</sup> slovenských dětí. Slováci z Podemu v počtě okolo 300 duší reemigrovali postupně a poslední jejich skupina odjela transportem na počátku května t. r. Také slovenská obec Brašljanica s necelým počtem 150 lidí se repatriovala na Slovensko. I ona měla svůj Československý národní dům T. G. M. a slovenskou školu.

Také na trati Sofia – Stalin (dříve Varna) v Gorné Orechovci jsme měli početnou a činnou českou obec. Byli to vesměs zaměstnanci cukrovaru vystavěného v roce 1912 Pražskou úvěrní bankou, který v krátké době se rozvětvil na velký průmyslový kombinát. Založením cukrovaru a raffinerie v Gorné Orechovici byl dán díky českému úsilí základ průmyslu cukrovarnickému ve velkém slohu v Bulharsku. Současně s vystavením cukrovaru utvořila se zde kolonie českých obyvatelů. Cukrovar se svými pobočnými závody činil dojem samostatné osady, která tvořila zde část výstavného města a závody samy jakousi stálou výstavu českého průmyslu. Česká obec Gorno – Orechovická čítala asi 250 členů a bylo tudíž nutno se postaratí o duševní výchovu asi 65 dětí českých zaměstnanců, jako i o kulturní a tělovýchovný život samostatných zaměstnanců. V roce 1920 byla otevřena obecná i občanská škola nákladem cukrovaru a v roce 1921 byla založena tělocvičná jednota Sokol. Předchůdcem této jednoty byl tělocvičné sportovní odbor spolku Čech, který vlastně provedl všechny přípravné práce pro založení této sokolské jednoty a kulturního života české obce v Gorné Orechovici. Znárodněním průmyslu v Bulharsku dne 3. prosince 1948 zanikla také česká obec v Gorné Orechovici, jejíž příslušníci se navrátili do vlasti, zanechavši v Bulharsku cenný pomník své nezištné a svědomité práci na poli bulharsko-československé vzájemnosti a přátelství.

Naši vesničtí krajané, vyjímaje krajanů v Gorné Orechovici a v Sofii, byli bulharskými státními občany. Na svůj jazyk však nezapomněli. Zachovali věrně a čistě svoji lásku k domovině i po dlouhých generacích, jsme na ně hrdí, že

---

<sup>11</sup> Prázdné místo k doplnění odpovídajícího údaje se nachází již v originálu; pozn. ed.

nebyli jsme my v Sofii žijící Čechoslováci sami ve svých snahách kulturních, že neusilovali jsme sami o vzdělání československých vystěhovalců v jazyku mateřském, že nechránili jsme jen my čistotu a právo našich dějin před cizinou. Jsme hrdí na ně jako na statečné obětavé, nezištné a vytrvalé spolupracovníky, neznající osobního prospěchu, překážek ani únavy při budování díla, z kterého se radují a ještě budou radovat pokolení.

Věrní synové národů Československa tvrdou dlaní proměnili poušť své druhé domoviny v úrodné pole a výstavné osady utěšeného pohledu. Stali se chválou toho státu, jako vzorní, uvědomělí zpracovatelé půdy a industrialisátoři, nezapomínajíc při tom své domoviny a chovajíc vždy v úctě drahý odkaz předků – jazyk mateřský, víru, knihu a školu. Doby sociálního utiskování a nucenosti emigrace přešly již do dějin. Nastala doba socialistické výstavby. Vlast povolala zpět své po širém světě roztroušené děti a ty se vrátily. Vrátili se s nimi i naši krajané z Bulharska, odjeli do domova svých předků a jsou tam spokojeni a šťastni.

Léta 1918 až 1938 byla pro Čechoslováky v Bulharsku, ve městech i na venkově, v jejich celku hmotně i organizačně úspěšné, ačkoliv mezi vlastní a pohostinským státem nebylo oněch upřímných bratrských vztahů, jakých si přál náš i bulharský lid. Řízená zájmy koburgské dynastie, bulharská fašistická vláda plula pozvolna do vod revisionistické a agresivní politiky německého fašismu. Podezírána bulharskými kolaboranty a střežena hitlerovskou tajnou policií, proživořila se naše kolonie až do 9. září 1944, kdy byl bulharský národ a s ním i naši krajané osvobození od fašistického hnětu.

Po osvobození vlasti nastala touha po domovině, která volala všechny krajaný v cizině k návratu. Vlast slíbila reemigraci a také ji provedla. Poslední reemigrační transporty byly z Bulharska. Vrátilo se do vlasti přes 2000 krajanů, avšak odjezdem těchto starousedlíků spolkový život našich krajanů nezanikl, jak o tom byly obavy a jak se předpokládalo. Naopak, krajaný spolek Československý národní dům T. G. M. v Sofii ožil znovu a život Čechoslováků v Bulharsku vstoupil do třetí epochy, do doby nové, doby socialismu. Příchodem nových kulturních a investičně-průmyslových pracovníků z Československa do Bulharska se náš spolek osvěžil a čítá dnes přes 500 členů, ve většině však žen, krajanek, provdaných za Bulhary. Stavbou vodní přehrady Topolnica u Ichtimanu vyrostla nám nová čs. osada ve vesnici Muchovo u Ichtimanu.

Pod vlastní skromnou střechou nabývá práce Čechoslováků v Bulharsku za dnešní doby socialistické nové tvářnosti. Sdružujíc ve svém středu příslušníky smíšených manželství, Československý národní dům T. G. Masaryk rozvíjí

kulturně-osvětovou činnost nejen mezi svými členy, ale také i v prostředí bulharském a pracuje pro slovanskou vzájemnost mezi oběma bratrskými národy, které dnes budují pod ochranou šlechetného osvoboditele a ochránce míru a slovanských národů, Sovětského svazu, socialismus ve svých lidově demokratických zemích.

Do této třetí doby vystupuje Českoslov. národní dům po svém 25. letém trvání. Letošního roku oslaví Čechoslováci v Bulharsku výsledek práce a píle, poctivé práce, výsledek mnohaletého úsilí a zvláště mimořádné obětavosti československých občanů v Bulharsku. Máme svůj vlastní krb, svůj útulek, ve kterém každý Čechoslovák v Bulharsku se osvěžuje krajanským prostředím a bez rozdílu věku i společenského postavení, všichni sobě rovní se schází pravidelně k duševnímu soustředění všeho čs. živlu v Bulharsku. U příležitosti 25. letého výročí Čs. národního domu v Sofii budiž vzdán upřímný dík všem, kteří přispěli k získání tohoto střediska. Děkujeme všem našim do vlasti odcestovalým krajanům a budeme na ně vždy s láskou vzpomínat. Děkujeme československému Velvyslanectví za veškerou podporu a spolupráci, kterých se nám dostává, hlavně pak p. velvyslanci D-ru Lad. Šimovičovi, který prožívá s námi celý spolkový život a vždy pomáhá vydatně odstraniti obtíže, které by se vyskytly. Děkujeme také za hmotnou a morální podporu Československému ústavu zahraničnímu, Ministerstvu informací, Ministerstvu školství, věd a umění, Povereníctvu pre Slovensko a Matici slovenské. Děkujeme jim za jejich podporu při plnění našeho úkolu v pokračování a řízení dobrého jména a uplatnění zdatnosti Československa a jeho národů v zahraničí.

Z letmého přehledu života Čechoslováků v Bulharsku je zřejmé, že styky mezi národy Československa a Bulharska zasahovaly vždy v oblasti kultury hodně hluboko. Nikdy však v dějinách obou národů se jim nedostalo tak příznivých podmínek, jako tomu je v současné době. Spojenecká smlouva a kulturní dohoda mezi oběma národy se už projevuje. Kulturní spolupráce obou národů má hluboké kořeny a vlastně teprve teď, za lidově demokratického řádu, se ukazuje jejich letitost a na tomto poli se před námi otvírají vsutku radostné perspektivy.

**Marek Jakoubek** je sociální antropolog. Je ředitelem Ústavu etnologie Filozofické fakulty UK, působí rovněž na katedře antropologie Fakulty filozofické ZČU v Plzni. Zabývá se romskými/cikánskými skupinami v České republice a na Slovensku a česko-(slovensko)-bulharskou krajanskou problematikou, s důrazem na jedinou českou obec v Bulharsku – Vojvodovo. Na obecné rovině se věnuje teorii etnicity a epistemologii sociokulturní antropologie.

Kontakt: marek.jakoubek@ff.cuni.cz

## Archivní materiály

Dokumenty pojišťovacího odboru „Vzájemnost“. Archiv Československého klubu T. G. Masaryka v Sofii.

*Protokoly čtenářsko-zábavného spolku „Čech“ v Sofii.* Archiv Československého klubu T. G. Masaryka v Sofii.

*Přínos Čechů Bulharsku*, 33. s. bez uvedení autora, Archiv Československého klubu T. G. Masaryka v Sofii.

*Zápisy o schůzkách výboru družstva „T. G. Masaryka“ od 28. II. 1928 do 29. III. 1932.* Archiv Československého klubu T. G. Masaryka v Sofii.

## Literatura

Amort, Čestmír. 1980. *Dějiny československo-bulharských vztahů.* Praha: Academia.

Bočková, Helena. 2016. „Kňourek, Bořivoj – Budilová, Lenka, J. 2015. *Dům ve Vojvodovu. Stavebně-historický vývoj, kulturní a sociální rozměr*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (recenze).“ *Studia Ethnologica Pragensia* 2, 2016: 132–139.

Botík, Ján. 1994. *Slováci v Bulharsku.* Bratislava: Slovenské národné múzeum.

Botík, Ján. 2011. *Dolnozemskí Slováci. Tri storočia vystahovaleckých osudov, spôsobu života a identity Slovákov v Maďarsku, Rumunsku, Srbsku a Bulharsku.* Nadlak: I. Krasko.

Budilová, Lenka J. 2011. *Dědická praxe, sňatkové strategie a pojmenovávání u bulharských Čechů v letech 1900–1950.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).

Budilová, Lenka Ja. – Jakoubek, Marek. 2014. *Balgarskite čechi. Slučajat Vojvodovo. Socialnoantropoložki eskizi.* Sofija: Paradigma.

Budilová, Lenka J. – Jakoubek, Marek. 2017. *Bulgarian Protestants and the Czech Village of Vojvodovo.* Sofia: New Bulgarian University.

Československo-bulharské vztahy. 1963. *Československo-bulharské vztahy v zrcadle staletí.* Praha: Nakladatelství ČSAV.

Československá kolonie. 1924. „Československá kolonie.“ *Československý obzor* 4, 1924, 6, 1. 2. 1924: 44.

- Fatková, Gabriela. 2013. *Karakačanská poezie 21. století: Velička Chatova*. Brno: Porta Balkanica.
- Fatková, Gabriela. 2015. *Bulharští Karakačani a usedlý život. Dům, jméno a identita*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Fatková, Gabriela a kol. 2013. *Vojvodovo. Historicko-etnologická ohlédnutí, původ, subsistence, oděv*. Plzeň: Vydavatelství ZČU.
- Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek. 2005. „Idea krajanského hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa: proměny kolektivní identity vojvodovské náboženské obce.“ *Český lid* 92, 2005, 4: 337–366.
- Jakoubek, Marek. 2010a. „From Believers to Compatriots. The Case of Vojvodovo – ‘Czech’ Village in Bulgaria.“ *Nations and Nationalism* 16, 2010, 4: 675–695.
- Jakoubek, Marek. 2010b. *Vojvodovo. Etnologie krajanské obce v Bulharsku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Jakoubek, Marek. 2011. *Vojvodovo: kus česko-bulharské historie. Tentokrát převážně očima jeho obyvatel*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Jakoubek, Marek. 2012. *Vojvodovo. Historie, obyvatelstvo, migrace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Jakoubek, Marek. 2013a. *Vojvodovo – identity, tradice a výzkum*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Jakoubek, Marek. 2013b. *Vojvodovo – edno nepoznato češko selo v Balgarija*. Sofija: Paradigma.
- Jakoubek, Marek. 2015. „Po stopách transformací vojvodovských kolektivních identit.“ Pp. 25–48 in Marek Jakoubek – Luděk Jirka – Nela Králová – Michal Pavlásek – Jiří Tůma: *Krajané. Hledání nových perspektiv*. Praha: P. Mervart.
- Jakoubek, Marek. 2016. *Vojvodovo. Istorijata na edno češko selo v Balgarija prez pogleda (ne samo) na negovite žiteli*. Sofija: Paradigma.
- Jakoubek, Marek. 2018. „On the Process of National Indifferentiation. The Case of Bulgarian ‘Czechs’.” *Nations and Nationalism* 24, 2018, 2: 369–389.
- Jakoubek, Marek – Fatková, Gabriela 2018. „Plzeňská bulharistika: od začátku do konce. Bulharistická bádání na Katedře antropologie Západočeské univerzity v Plzni.“ *Acta Filozofické fakulty ZČU* 10, 2018, 2–3: 97–109.
- Jubilejní ročenka. 1929. *Jubilejní ročenka československé kolonie v Bulharsku 1868–1928*. Sofie: Československý národní dům T. G. M.
- Kňourek, Bořivoj – Budilová, Lenka J. 2015. *Dům ve Vojvodovu. Stavebně-historický vývoj, kulturní a sociální rozměr*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Krekovičová, Eeva – Penčev, Vladimír (eds.). 2005. *Bulhari na Slovensku. Etnokultúrne charakteristiky a súvislosti. Štúdie*. Bratislava: Veda.
- Minčev, Emil. 2016a. *Česká komunita v Sofii od osvobození Bulharska r. 1878 do konce druhé světové války – dějiny, procesy, osobnosti, společenský a každodenní život I. Ústav historických věd Fakulty filozofické Univerzity Pardubice (nepubl.)*.
- Minčev, Emil. 2016b. *Česká komunita v Sofii od osvobození Bulharska r. 1878 do konce druhé světové války – dějiny, procesy, osobnosti, společenský a každodenní život II. Ústav historických věd Fakulty filozofické Univerzity Pardubice (nepubl.)*.



- Nešpor, Zdeněk R. – Jakoubek, Marek. 2004. „Co je a co není kulturní/sociální antropologie? Námět k diskusi.“ *Český lid* 91, 2004, 1: 53–79.
- Pavlásek, Michal. 2011. „Marek Jakoubek: Vojvodovo – etnologie krajanské obce v Bulharsku. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2010 (recenze).“ *Český lid* 98, 2011, 4: 425–427.
- Penčev, Vladimír. 2008. „Češi v Bulharsku aneb O typologizaci, etapizaci a procesech adaptace českého vystěhovalectví do bulharských zemí.“ *Český lid* 95, 2008, 2: 115–126.
- Penčev Vladimír. 2012. *Po serpentínách sebepoznání a poznání toho druhého (Češi a Slováci v Bulharsku, Bulhaři v České republice)*. Ed. Marek Jakoubek. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Pobratim [Mirjam Moravcová – Zdeněk Urban – Katja Michajlova – Vladimír Penčev – Veličko Svetoslavov /Todorov/]. 1994. *Bálgari po češkite zemi*. Sofija: Sv. Kl. Ochridski.
- Raškova, Natalija – Penčev, Vladimír. (eds.) 2005. *Bálgari v Slovákija. Etnokulturní charakteristiki i vzaimodejstvija. Terenno izsledvane*. Sofija: Prof. Marin Drinov.
- Štěpánek, Václav. 2016. „Bádání o českých menšinách na Balkáně – staronové téma české slavistiky.“ *Slavica litteraria* 19, 2016, 2: 121–133.
- Váčková, Kina – Bačvarov, Janko – Čavdarov, Račko. (eds.). 1998. *Čechi v Bálgarija i bálgari v Čechija. Etnosocialni i kulturno-antropologični modeli. Literaturovedski i lingvistični aspekti*. Šumen: Izdatelstvo Episkop Konstantin Preslavski.
- Zandlová, Markéta 2015. *Etnická mobilizace a politiky identit. Aromuni v Bulharsku*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.

[1–2018]

history – theory – criticism

dějiny–teorie–kritika

## DĚJINY - TEORIE - KRITIKA

Odborný recenzovaný časopis věnovaný kritické reflexi dějepisceví a jeho metod. Publikuje původní studie, recenze a diskusní texty. Vychází dvakrát ročně a vydává jej Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy.

ISSN 1214-7249, vydává Fakulta humanitních studií UK.  
Předplatné zajišťuje Postservis, [postabo.prstc@cpost.cz](mailto:postabo.prstc@cpost.cz),  
cena pro předplatitele 79 Kč.

## ČLOVĚKOSLOVEC MILAN BALABÁN NA CESTĚ K BUDOUCÍMU

(3. září 1929 – 4. ledna 2019)

Kdysi v již svobodných devadesátých letech jsme jeli s Milanem Balabánem do Švýcarska za Svátou Karáskem a samozřejmě jsme si vyjeli do Alp, pod samotný Eiger, který jiskřil sněhem a duněl padajícími lavinami. Prošli jsme okolo turistického bernardýna se soudkem a kráčeli po švýcarsky vygruntovaném chodníčku mezi rozkvetlé louky. A najednou se Milan svalil mezi hořce, arniky a fialové astry, hladil hebkou trávu a s pohledem upřeným na azurové nebe plné beránčích obláčků zasněně pravil: „Když už nám Hospodin dává tolik krásy na zemi, může snad být ještě něco krásnějšího v nebi?“

Odpovědi se Milan Balabán dočkal ráno 4. ledna tohoto roku. Přestože tiše a pokojně odešel na druhý břeh, nelze o něm psát dost dobře v minulém čase, zůstává s námi. Je pořád velkým básníkem, teologem, religionistou, antropologem, ale i věčným rebellem a statečným člověkem. Stále nám v uších zní jeho zvláštní naléhavá dikce, stále vidíme jeho typické gesto oranta s pokrčenými rukama mírně pozdviženými do stran, s hlavou nakloněnou ke straně, pořád slyšíme jeho neotřelé, ba provokativní obraty. „Musíme slyšet za biblickými slovy ten jejich původní, plnotučný význam...“ Kdo jiný než Milan by řekl „plnotučný“ v takové souvislosti? Je to divné, ale když nyní čtu hebrejské žalmy, opravdu cítím tu chuť smetany a čerstvě nadojeného mléka na jazyku.

Milan Timoteus Balabán byl člověk mnoha tváří a mnoha paradoxů. Vzpomínal na dětství v Boratíně, v komunitě volyňských Čechů, v chudé, pietisticky přísné, ale vysoce kultivované rodině diákona českobratrské církve. Jeho dětské vzpomínky připomínají chasidské příběhy. Občas přicházel na návštěvu strýc a Milanova maminka se ho pohostinně ptávala, kolik vajíček mu má usmažit. „Tři zcela postačí,“ říkával prý strýc. Milanovi tato odpověď utkvěla v paměti na zbytek života. Jako malý chlapec dostával vždy jen jediné vajíčko a strýcova svačina mu připadala jako zázrak hojnosti, jako královská hostina. Nouze, tvrdá práce, přísná zbožnost a rodinná soudržnost formovala před válkou příčinlivou komunitu Volyňáků. Milanovu otci prý ztrpčovala život také šikana církevní vrchnosti. Možná již zde pochopil diákonův synek rozdíl mezi církví a vírou.

Jiná raná vzpomínka: otec Antonín brával malého Milana na své cesty Haličí za prací a ke kázáním. Chlapec lehával na dřevěném povoze taženém plebejským koníkem polními cestami, za tmy hleděl do vysokého nebe a zkoušel spočítat hvězdy.

Jak už to bylo obvyklé mezi ukázněnými českými písmáky, navzdory doléhající nouzi se pokoušeli poskytnout dětem to nejlepší vzdělání. Každé z těch ušetřených vajíček znamenalo příspěvek na školy. A tak Milan již po válce vystudoval gymnázium v Zábřehu na Moravě a po maturitě Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu v Praze. Brzy se s podobně naladěnými intelektuály zapojil do neformálního sdružení filosofů a teologů Nová orientace, která navazovala na civilní a vůči světské moci kritickou teologii Dietricha Bonhoeffera. V řadách Nové orientace se sešla řada originálních a statečných myslitelů, kteří v dalších desetiletích dokázali vzdorovat komunistickému útlaku a jím způsobenému rozkladu společnosti a pomáhali udržet úroveň duchovního a intelektuálního života v Československu například díky řadě bytových seminářů a samizdatových publikací, které v nesvobodném režimu nesměly vycházet.

Milan Balabán neměl správný kádrový profil, proto vojnu strávil u „černých baronů“. Pak sloužil jako evangelický duchovní v několika sborech, a když koncem šedesátých let došlo k politickému uvolnění, směl postgraduálně studovat v Château de Bossey ve Švýcarsku. To se již profiloval jako britký intelektuál s velkými perspektivami v teologické a filosofické práci. Jeho překlad Písňe písní v Českém ekumenickém překladu Bible patří k nejlepším překladům Velepísňe vůbec, byť Milan nesměl být uváděn mezi autory. Normalizace a všudypřítomné zblátnění poměrů Balabána stejně jako mnoho jeho kolegů a přátel vyhnalo z duchovní služby i z akademické dráhy, pokusilo se jej umlčet a zlomit jeho ducha. V roce 1974 mu byl odňat státní souhlas k výkonu duchovenské služby, což tehdy byla nutná podmínka práce ve sboru, na publikační a pedagogickou činnost nemohl ani pomyslet.

Pravda je, že sám Milan Balabán měl v církvi složitou pozici pro své rebelantské a bohémské postoje. Také jeho souznění s prostými, ba nejprostšími lidmi, s nimiž sloužil na vojně i později pracoval jako myč oken nebo čistič kanálů, naráželo na mnohdy pohoršené reakce věřících, spíše ovšem církevní vrchnosti. Se svými milými „kanálníky“ Milan popíjel po hospodách pivo a laciný rum, přednášel jim o teologii a historii, poslouchal jejich vulgární vtípky a ty nám pak s uzarděním a jakousi intelektuální fascinací vyprávěl. Milan hojně kouřil, občas se rád napil, pro drsné slovo nešel daleko a několikrát se beznadějně a sebedestruktivně zaláskoval, ženy osudově miloval bez ohledu



na konvence. Podepsal také Chartu 77, a i to mnohdy budilo hrůzu a pohoršení mezi pořádkumilovnými křesťany. Život jej dokonce v jisté kritické fázi zavál do bezdomovectví a ke spaní na lavičkách v pražských parcích. K uhlazenému, pokornému a nažehlenému panu faráři měl opravdu daleko. Legendární historka se vyprávěla poté, co byl Milan několikrát u výslechu v Bartolomějské a svým britkým rozumem si z otázek estébáků vydedukoval, odkud unikly informace. Tehdy rozrazil dveře sálu, kde právě zasedala pastorální konference pražského seniorátu, a svým výrazným hlasem zařval: „Mezi námi je fízil!“ Když jsem tuto historku slyšela od očitého svědka, byl k ní připojen humorný dovětek, že asi třetina přítomných farářů zrudla, sklopila oči a pokoušela se učinit neviditelnými.

Zatímco navenek provokoval Milan Balabán svým bouřlivým milostným a uměleckým životem i nesmiřitelnou kritikou totalitních poměrů, uvnitř byl stále tím zbožným, citlivým a přísným chlapcem z haličského Boratína. S chutí se smál sprostým vtípkům kanálníků, ale nerad slyšel posměch a cynické poznámky na adresu Písma nebo víry. V jistých věcech byl až stydlivý a plachý, snadno zranitelný, hladový po lásce, pořád otevřený všem výzvám a dětsky zvědavý. S jeho pronikavým a všestranným intelektem se pojila písmácky prostá spiritualita dávných českých bratří. K rodnému jazyku přicházel po špičkách,

s prvotním údivem nad nekonečnou možností hry se slovy, která na jeho jazyku jiskřila jako karbunkuly a ožívala jako neposední a občas trochu posměvační šotci. Jakápak teologie? Hebrejské člověkosloví!

u prašné brány zatkli anděla  
podobu neměl ten živel  
jen hlas  
rúach  
rúach  
elohím...  
(Hudba pro pozůstalé, 1981)

Postupně se okolo Milana Balabána shromáždila skupina žáků, kteří navštěvovali jeho bytové semináře a přednášky. Zde jsme se nejen seznamovali s jeho koncepcí biblického myšlení a učili se hebrejsky, ale také jsme vypracovávali vlastní seminární práce, přednášeli referáty, pak o nich diskutovali a probírali je, mohli jsme představit svá literární nebo výtvarná díla a podělit se o čtenářské zážitky. Někdy přišel jako host některý jiný přednášející, když se poštěstilo ze Západu, ale stejně vděční jsme byli za slova některého z českých disidentů, umělců nebo filosofů. Časté byly debaty nad Biblií nebo čtení poezie, Milan si své básně též sám ilustroval a vázal, rozdával nám pak tyto svazky jako dárky.

Teprve po listopadu 89 začaly vycházet Balabánovy knihy dlouho psané do šuplíku a opisované jeho žáky. Mohl si také dokončit doktorský gradus zmrazený normalizačními byrokraty v sedmdesátých letech. Pak též rychle dokončil habilitaci i profesuru a učil již oficiálně, katedru převzal po Janu Hellerovi. K jeho pedagogické a publikační činnosti se připojila práce redakční a editorská. V kavárně Marathon při skleničce vína nebo v hutně zakouřené profesorově kanceláři na Evangelické teologické fakultě v Černé ulici pak pokračovaly teologické, religionistické a filosofické disputace, připravovaly se do tisku publikace, scházela se redakční rada *Křesťanské revue* a vždy jste zde mohli potkat některého ze starých přátel.

S odchodem Milana Timotea Balabána odešla i část naší intelektuální historie, etapa tragická, pestrá, svým způsobem heroická a nakonec jistě světlá.

Věra Tydlitátová

---

## ZEMŘEL PAVEL MACHOTKA

(21. srpna 1936 – 18. března 2019)

Chápeme-li antropologii jako hluboké porozumění člověku v sociálních, kulturních i osobních souvislostech jeho bytí, ne každý nominální antropolog se mu byt jen přiblížil a současně ne každý, kdo jej dosáhl, se k antropologii hlásil. Americký psycholog, teoretik umění a aktivní malíř českého původu Pavel Machotka rozhodně patřil do druhé skupiny – nikdy se sice za antropologa nepovažoval, avšak byl jím v nejsilnějším slova smyslu.

Pavel pocházel z prominentní rodiny vysokoškolského profesora, jedné z ústředních postav předmarxistické sociologie Otakara Machotky (1899–1970), svého původu si však moc neužil. Jeho otec byl záhy vyhnán z učitelského místa v Bratislavě, delšímu působení na Karlově univerzitě zabránilo uzavření českých vysokých škol, a tak mohl být rád, když získal odborné úřednické místo vzdáleně související s jeho akademickými zájmy. Protože se nadto zapojil do odboje (v květnovém povstání se dokonce stal místopředsedou České národní rady), ohrožení jeho i celé rodiny bylo značné, a poválečný politický ruch, do kterého Machotka starší vstoupil jako čelný představitel národněsocialistické strany, rodinnému klidu rovněž nepřidal. Po únorovém převratu Machotkovým nezbyvalo než odejít do exilu, protože ohrožení ze strany komunistické moci bylo enormní. Kvůli utajení a snížení nebezpečí ovšem musel jít každý sám, otec Otakar, matka Jarmila s dvěma malými dcerami, i dvanáctiletý Pavel. Setkali se teprve po několika dramatických týdnech, Pavel nechtěným dobrodružstvím fakticky dospěl.

Meziválečné kontakty a zkušenosti Otakara Machotky vedly k tomu, že již v létě 1948 mohla rodina přesídlit do Spojených států a její živitel začal přednášet na prestižních amerických univerzitách. Šlo však jen o krátké kontrakty a i starost o trvalé zabezpečení rodiny vedla staršího Machotku k tomu, že po několika letech rezignoval na výraznější akademickou dráhu a spokojil se s průměrným, zato však zajištěným místem. Pavel zatím studoval na střední škole, ale nedokončil ji. Nemusel, protože v šestnácti letech získal prestižní stipendium pro nadané studenty a mohl rovnou přejít na Chicagskou univerzitu. V rámci bezoborového liberálního studia společenských a humanitních věd se stal bakalářem (1956), a protože začal mít blízko k psychologii, odešel ji studovat na Harvardovu univerzitu (M.A. 1958, Ph.D. 1962).



Vynikající studijní výsledky Pavlovi umožnily, aby na Harvardově univerzitě přednášel již během studií a následně získal tříleté postdoktorské místo. Začal publikovat, neměl však příležitost k rozvoji vlastní specializace – v té době šlo spíš o sen směřující k psychologické estetice –, a proto přešel na asistentské místo na Coloradskou univerzitu. V Denveru učil na lékařské fakultě a získal i klinickou praxi, tedy rozhled po reálném životě a nadhled nad čistě teoretickou psychologií, jehož později dost nekonformním způsobem využil. V kariéře mu pomohlo také mohutné rozšiřování vysokých škol, konkrétně zřízení Kalifornské univerzity v Santa Cruz (1965). Pavel tam získal docenturu (1970), a protože záhy se starším harvardským kolegou Johnem P. Spiegelem (1911–1991) vydal úspěšnou studii o „řeči těla“ (*Messages of the Body*, 1974, po přepracování *The Articulate Body*, 1982), také trvalé profesorské místo (1976).

Ještě důležitější bylo, že se nemusel podřizovat standardním studijním plánům, dostal příležitost k rozvoji vlastních zájmů a představ. Využil ji k propojení experimentální psychologie s uměním, k otázce, co je vlastně přitažlivého



na aktech (*The Nude*, 1979). A protože po rozpadu prvního manželství hledal sám sebe, začal se umění věnovat i prakticky jako amatérský malíř. To mu vydrželo po zbytek života. Jako psycholog se přitom pustil do rozboru osobních malířských stylů, ale jakoby ztratil motivaci k hledání nakladatelů. Zásadní studie *Style and Psyche* a *Painting and Our Inner World* vyšly až mnohem později (v letech 1999 a 2003), stejně jako jiná Pavlova libůstka – snaha o porozumění Cézannovým krajinám (*Cézane: Landscape into Art*, 1996, česky 2014). Původně to byl koníček, touha navštívit oblíbeným mistrem malovaná místa, přerostl však do systematické interpretační práce, v dalších letech rozšířené i na rozборы Cézannových děl (*The Eye and the Mind*, 2009).

Z psychologa se mimovolně stal teoretik umění, nepřestal se však věnovat ani akademické psychologii – z psychologie umění publikoval ještě i po roce 2000, a v devadesátých letech výrazně pomáhal svým českým kolegům s obnovou oboru (v roce 1998 mu Karlova univerzita udělila čestný doktorát). Nepřestal ani malovat a dočkal se dokonce několika veřejných výstav, i retrospektivního katalogu (*Krajina těla*, 2010). Se svojí druhou ženou, editorkou a publicistkou Ninou Hansen, řešil nicméně praktickou otázku, co dělat po odchodu z univerzity. Rozhodli se zakoupit polorozbořený statek v italské Umbrii, vlastními silami jej zrestaurovali a zabydleli uměním i přemýšlením o něm.

Pavla to nicméně táhlo do Čech, každý rok alespoň jednou. Vydal vzpomínkovou knihu na svého otce (*Mezi domovem a exilem*, 2001), dvakrát se podílel na reedici vzpomínek účastníků květnového povstání (1995 a 2015), přednášel, vystavoval – a v Grand Café Orient se scházel s množstvím kolegů i přátel. Veřejně pracoval v Praze, do Itálie jezdil odpočívat – škádlil jsem jej, že se tak k stáru stal typickým Čechem, chalupářem. Pavel se pobaveně usmíval a myslel na další plány. I když mu nebylo dáno jejich uskutečnění, pro světovou vědu a pro porozumění člověku udělal tolik, jako v moderní přespecializované akademii málokdo. Navíc s milým, chápavým úsměvem; podržme jej, prosím, v paměti právě takto.

*Zdeněk R. Nešpor*

## Jiří Mertl: *Přerozdělování welfare: nástroje pomoci, nebo kontroly?*

Doplněk, Brno 2017, 244 s.

Kniha Jiřího Mertla je vítaným příspěvkem k domácí literatuře o soudobém českém sociálním státu. Její hlavní přínos vidím v tom, že zasazuje reformy v České republice do kontextu transformací sociálního státu v západní Evropě, které probíhaly od osmdesátých let 20. století. Kniha upozorňuje na specifickou ideologickou podminěnost těchto reforem a ukazuje, jakým způsobem klíčové myšlenky reforem odrážejí a dále podporují neoliberální přístup k řízení společnosti. Oceňuji kritický přístup autora, který – v souladu s podobně naladěnými výzkumníky a odborníky v západní Evropě, Kanadě a USA – popisuje skryté významy a možné negativní důsledky reforem, a to zejména s využitím konceptů *welfare surveillance* a *data-veillance*.

Autor si v knize klade za cíl prozkoumat využívání represivních praktik, které jsou součástí institucionálního nastavení neoliberálně orientovaného sociálního systému a které se v západní literatuře označují pojmem *welfare surveillance*. Cíle dosahuje dvěma komplementárními postupy. Nejprve se zabývá teoretickou analýzou konceptu *welfare surveillance*. Celkem jsou této části věnovány čtyři kapitoly. Autor začíná rozbohem vybraných přístupů k sociální spravedlnosti (libertarianismus, liberalismus, koncepty uznání a poskytnutí základních dispozic) a pokračuje stručným přehledem vývoje západních sociálních systémů. Pro představení konceptu *welfare surveillance* je nejpodstatnější neoliberální

přístup k sociální spravedlnosti, k němuž se celý koncept kriticky upíná. Zde bych uvítala důkladnější rozbor celého přístupu, včetně ucelenějšího popisu tzv. *new public managementu* (NMP), na který se autor v dalších částech knihy opakovaně odkazuje.

Struktura knihy sleduje v zásadě tradiční řazení, kdy jsou nejprve představeny použité koncepty a teorie, poté metodologie a dále teoretická a empirická analýza. Z mého pohledu je zde však několik slabín. Za prvé, rozdělení teoretického rámce na přehled analytických a explanačních teorií je podle mého názoru spíše umělé. Přístupy, které byly východisky pro analýzu dat, mohly být představeny v metodologické části, zatímco hlavní teoretická východiska by si zasloužila rozpracovat do ucelenějšího teoretického rámce. Za druhé, kapitola věnovaná metodologii se váže téměř celá na empirický výzkum, proto by bylo lépe ji zařadit tak, aby bezprostředně uvozovala výsledky empirického výzkumu. Za třetí, přehlednosti knihy by velmi prospělo číslování kapitol a jasnější členění. V knize bych také ocenila pár slov o autorovi a okolnostech vzniku díla.

*Welfare surveillance* (což bychom česky mohli přeložit jako dohled sociálního státu, avšak ve shodě s autorem ponechávám v anglické verzi) se podle autora stal předmětem systematické analýzy a výzkumu v posledních asi dvaceti letech. Určitá míra sledování a kontroly není v sociálních systémech západních zemí nová. Tradičně však byly sledování a kontrola žadatelů a příjemců sociální pomoci nahlíženy jako způsob zefektivnění sociálního systému. Omezené technologické možnosti a jiné priority v rámci sociálního státu nevytvářely podmínky pro výrazný rozvoj praktik,

kteří dnes s konceptem *welfare surveillance* zahraniční literatura spojuje.

K tomu došlo až v souvislosti s rozvojem technologií a nástupem neoliberálního způsobu řízení na konci 20. století, kdy můžeme začít hovořit o *welfare surveillance* jako „specifické formě sledování a kontroly lidí, kteří jsou ve špatné životní situaci a žádají o pomoc, za účelem jejich disciplinarizace“ (Monahan cit. na s. 104). Dohled sociálního státu spočívá ve „využívání neliberálních praktik k získávání dat o žadatelích/lkách a recipientech/tkách sociální pomoci a k jejich disciplinarizaci, normalizaci a symbolické stigmatizaci, marginalizaci a kriminalizaci...“, přičemž k legitimizaci a ke zvýšení efektivity takového systému jsou využívány moderní technologie a techniky (s. 105).

Reformy sociálního systému v tomto duchu probíhaly v USA, Kanadě, Velké Británii, Austrálii, Německu, Francii, ale i v severských státech Evropy. Jedním z jejich ústředních prvků je apriorní nedůvěra k žadatelům o sociální pomoc, kteří jsou rámcováni jako sociální devianti a (potenciálně) kriminalizováni. Rozšíření a intenzifikace *welfare surveillance* umožnily moderní technologie, které autor zahrnuje pod pojem *dataveillance*. Jde o soubor praktik, které propojují institucionální počítačové databáze i lokální či parciální záznamy a tím umožňují koncentraci a zesílení neliberálních praktik, jež zdánlivě paradoxně patří k podstatě neoliberálních režimů (s. 120).

V České republice podle autora dochází k přechodu k *welfare surveillance* až po roce 2005, kdy nastoupily k moci vládní koalice s neoliberálními hodnotami. Právě na období reforem pravicových vlád z tohoto období se kniha zaměřuje.

Předkládaná monografie pracuje téměř pouze se zahraniční literaturou. Sociálním státem, jeho reformami a dopady se však dlouhodobě zabývají i čeští sociologové. Tradice sociální politiky jako oboru je v domácí sociologii relativně dlouhá a plodná, navíc se rozvíjela po roce 1989 v celkem intenzivním kontaktu se zahraniční vědou (srov. Z. R. Nešpor a kol.: *Dějiny české sociologie*. Praha 2014, s. 580–588). Projektů a publikací je zde celá řada, například spojených s Fakultou sociálních věd UK, Masarykovou univerzitou v Brně, Sociologickým ústavem nebo s časopisem *Fórum sociální politiky*, vydávaným Výzkumným ústavem práce a sociálních věcí. Současná monografie zůstává stát poněkud mimo kontext sociální politiky, který by byl pro její cíle, argumentaci i závěry relevantní.

Důvodem je pravděpodobně to, že autor ke své studii přistupuje z jiného úhlu – není to pro něj primárně téma sociální politiky, ale primárně téma uplatňování moci, sledování a dohledu. To je však zřejmé spíše z článku autora na stejné téma (*Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 52, 2016, 2, s. 179–208) než ze samotné knihy, kde to v rozsahu uváděných koncepcí a teorií zaniká.

Kniha je také poněkud mimo kontext domácí sociologie při popisu použité metodologie, kde se drží pouze zahraničních autorů. Přitom v česky publikované literatuře již najdeme řadu výborných příspěvků ke kvalitativní analýze dat či analýze diskurzu například v *Sociologickém časopisu* nebo v *Biografu*. Oceňuji, že autor vychází ze zahraničních zdrojů, avšak vzhledem k tomu, že kniha míří k českému čtenáři a do česky hovořící a píšící akademické obce, považuji za slabinu, že

autor nezařazuje svůj postup do kontextu pojmů a přístupů na domácí scéně. Jako socioložka také považuji za zvláštní, že se detailní popis metody kódování v knize obejde bez jediné reference k zakotvené teorii (*grounded theory*), která byla poprvé publikována v šedesátých letech a od té doby se stala pravděpodobně nejrozšířenějším přístupem ke kvalitativní analýze (např. Kathy Charmaz: *Constructing Grounded Theory*. London 2006). Pojmy in vivo kód, axiální, selektivní (teoretické) či otevřené kódování, z nichž některé autor v knize uvádí a používá, pochází právě ze zakotvené teorie a do češtiny se dostaly již před téměř 20 lety překladem učebnice Anselma Strausse a Juliet Corbinové (česky 1999).

Vlastní empirický výzkum se zaměřuje na zavádění opatření, která lze zahrnout do konceptu *welfare surveillance*, v České republice v rámci reformy v letech 2006–09 a 2010–13. Těto části je věnována jedna obsáhlá kapitola knihy. Výzkum se zaměřil jednak na rovinu diskurzu uvedených reform a jednak na rovinu zkušeností zúčastněných aktérů – příjemců péče a sociálních pracovníků – se změnami sociálního systému. Propojení analýzy politicko-mediálního diskurzu s interpretací vnímání a zkušeností zúčastněných aktérů je samo o sobě přínosné a zaslouží ocenění, protože díky tomu získáváme komplexnější pohled na změny a jejich význam. Jedna věc mi zde však chybí, a to doplnění roviny diskurzu a roviny zkušeností o rovinu faktů a událostí.

Autor se při prezentování výsledků analýzy diskurzu a osobních zkušeností participantů tu a tam nevyhne odkazu na faktické změny, které se v rámci reformy buď odehrály, nebo byly explicitně zamýšleny:

vyplácení potravinových poukázek nebo S-karta, centralizace soustavy úřadů práce, změny v posuzování žadatele se zdravotním postižením, snižování výdajů na sociální pomoc atd. Tyto podstatné údaje nejsou primárně ani diskurzem (byť v něm mohou nést symbolické významy) ani individuální zkušenosti (byť se v ní mohou odrážet), a přitom jsou pro argumentaci knihy podle mého názoru zásadní. Je škoda, že kniha neobsahuje jednu kapitolu, kde by tyto změny byly systematicky popsány a případně i doloženy daty o snižování výdajů, počtu žadatelů apod. Pomohlo by to nejen celkové argumentaci knihy, ale také analytickému odlišení roviny diskurzu, roviny zkušeností a roviny faktů. I když se v (sociálně konstruované) realitě tyto roviny prolínají, z hlediska analýzy je užitečné je udržovat odlišené a propojovat jen reflektovaně, což se v knize ne vždy daří.

Hlavně ve shrnutí knihy se prolíná diskurz, subjektivní zkušenosti jednotlivců a fakta, přičemž ale třetí rovina v knize téměř chybí; objevuje se sporadicky a dodatečně (například údaje ČSÚ, které jsou ale až v závěrečném shrnutí). Autor zde také opakovaně píše o důsledcích reformy, přestože zvolený výzkumný design důsledky přesně vzato zkoumat nedovoľoval.

Z hlediska metodologie výzkumu jsem byla překvapená tím, že autor neodlišuje rozhovory s příjemci sociální pomoci od rozhovorů se sociálními pracovníky. Nevíme, kolik z celkem 18 rozhovorů proběhlo se sociálními pracovníky a kolik s klienty. Ani při interpretaci autor nezačíná se skupinami odděleně, přitom mají ve vztahu k systému zcela odlišnou pozici – jedni jsou jeho součástí a provádí jej, druzí

jsou objekty systému, žadatelé a příjemci pomoci. Drobnost, která mě také poněkud zaskočila, je to, že autor neuvádí, s kolika přesně informátory vedl „rozhovor“ přes e-mail. Na jednu stranu zcela chápu, že okolnosti to někdy vyžadují, a jsem daleka toho taková data zavrhat, ale na druhou stranu je zřejmé, že rozhovor tváří v tvář má obvykle větší hloubku, než e-mailová komunikace. Také schopnosti písemného vyjadřování mohou být u některých účastníků horší.

Výběr účastníků pro rozhovory se řídil požadavkem variability, což je legitimní strategie. Víme, že polovinu vzorku tvořily ženy, že šlo o obyvatele větších měst a že pocházeli z různých částí ČR. Hlediska pro účelové vzorkování při relativně malém vzorku by však možná mohla být víc promyšlená, což by se vyplatilo při analýze rozhovorů. Nabízí se například kritérium zdravotního postižení, a to vzhledem k tomu, že právě této skupiny se reformy velmi citelně dotkly. Z hlediska zkušenosti se systémem a schopnosti reflektovat jeho změny se nabízí jako další kritérium délka zkušenosti se systémem. Mohlo by být účelné uvažovat také o míře strukturální nezaměstnanosti v regionech, ze kterých informátoři pocházeli, atd. Přestože taková kritéria mohla významně ovlivňovat zkušenost informátorů se systémem, ani jedno z nich se neuplatnilo při výběru informátorů ani při interpretaci dat. To celkově snižuje výpovědní hodnotu výsledné analýzy. Na druhou stranu je třeba provedenou analýzu vnímat jako jednu ze dvou metod výzkumu, které se v knize kombinují, a její přínos vnímat spíše v kombinaci s analýzou diskurzu.

Kniha je velmi dobrým seznámením s konceptem *welfare surveillance*

a zajímavou sondou do způsobů, jak se jeho ideje a praktiky projeví při reformách sociálního systému v naší zemi po roce 2005. Zároveň je to kniha napsaná do určité míry pro spřízněné čtenáře, ochotné přistoupit na kritickou pozici autora. V knize se zvolený kritický přístup na začátku zdůvodňuje, ale dále se již bere za východisko, které netřeba obhajovat a které se promítá do způsobu formulace problému, analýzy i psaní a zacházení s některými pojmy. Angažovaný způsob psaní je zde spojený s určitou jednostranností a apriorním kritickým přístupem, takže si čtenář musí připomínat, že zvolený žánr je záměrem autora a že má své oprávněné místo v pluralitní sociální vědě.

Mertlova kniha mezi jiným ukazuje, jak se v reformním diskurzu v ČR spojoval pojem zvýšení efektivity jako zdánlivě neutrální kategorie s představou elektronizace, spravedlnosti definované jako zásluhovost (oproti nároku), s obavou z podvodů a zneužívání a s ideálem větší osobní zodpovědnosti a aktivizace. Takové rámcování odpovídá idejím neoliberální governmentality, jak je autor představil na s. 94–103. Paradoxní spojení osobní zodpovědnosti na straně jedné a nedůvěry a kontroly na straně druhé v jednom ideovém řetězci skutečně představuje specifický mix neoliberálního přístupu k řízení společnosti a státu. Bylo by zajímavé a podnětné domýšlet jeho důsledky.

Reformy sociálního státu v České republice se vždy děly v kontextu transnacionálních diskurzů. Jedním z podnětů pro silící debaty o podobě sociálního státu v Evropě v devadesátých letech byl pád státního socialismu (a v jiné rovině následné sjednocení Německa). Ve většině zemí Evropy tehdy dochází k rekonstrukci sociálního státu

vedené neoliberálním reformním diskurzem. Mezi reformními diskurzů v zemích střední a východní Evropy a jinde v Evropě probíhaly oběma směry vzájemné vlivy. Philip Ther proto hovoří o „spolupřetransformaci“ (*Nový pořádek na starém kontinentě*. Praha 2016, s. 35). To, že u nás byly neoliberálně orientované změny sociálního systému uskutečňovány ještě v době, kdy po globální krizi let 2008–09 na západě

sílí kritika neoliberalismu, dokládá hlubokou zakořeněnost základních východisek neoliberalismu v současné společnosti, v politickém a částečně i sociálněvědném uvažování. I proto je užitečné na ideovou podmíněnost sociálního systému stále upozorňovat. A kniha Jiřího Mertla tuto roli jistě plní.

*Tereza Pospíšilová*

## Konference Evropské asociace sociálních antropologů 2018: *Staying, Moving, Settling*.

Stockholm, 14. – 17. 8. 2018.

Během několika posledních let bylo v souvislosti s válkou v Sýrii a migrací s ní spojenou řečeno mnoho. Zvýšenou vlnu migrace v posledních letech nepocítila pouze Evropa. Dle vyjádření Valného shromáždění OSN se v letech 2000 až 2017 počet uprchlíků a žadatelů o azyl zvýšil z 16 na 26 milionů, přičemž více než polovinu z nich bylo k roku 2017 méně než 18 let. V návaznosti na toto dění v Evropě i mimo ni se migrace stala tématem 15. bienální konference Evropské asociace sociálních antropologů (EASA).

Během čtyř dnů proběhlo sto šedesát pět panelů, sedmnáct laboratoří a tři plenární zasedání. Každý den bylo odprezentováno a oddiskutováno na sedmdesát příspěvků. Současně probíhaly projekce tematických etnografických filmů a výstava antropologických publikací. V rámci konference bylo uděleno ocenění za celoživotní přínos evropské antropologii profesoru Adamu Kuperovi. Profesor Kuper byl oceněn nejen za své organizační a fundraisingové schopnosti, ale zejména za své intelektuální vize. Díky jeho iniciativě se k Asociaci podařilo připojit významný počet kolegů z postsovětské oblasti, čímž se EASA stala asociací vskutku evropskou.

Téma konference, *Staying – Moving – Settling*, odráží snahu pojmut migraci jako vnitrostátní a mezinárodní fenomén, který zahrnuje nesčetné podob lidské mobility od turismu a poutních cest po pracovní migraci či problematiku uprchlíků a pojí se nejen s lidmi, kteří „putují“, ale i s těmi,

co zůstávají. K fenoménu migrace bylo přistoupeno z mnoha směrů, kterým se ve svých příspěvcích věnovaly stovky antropologů. Tématem rasizace práce, rozvojem etnických kategorií spojených s pozicí v systému produkce či politickou segregací se v panelu nazvaném *Rasizace práce v žité zkušenosti usazování, stěhování a utváření místa* zabývali například Cristiana Bastos z Lisabonské univerzity, Brackete Williams z Arizonské univerzity, Petra L. Burzová z Karlovy univerzity v Praze či Tommaso Trevisiani z italské Università degli studi di Napoli „L’Orientale“. Problematikou nucené mobility v důsledku nejistého bydlení či vystěhování se v panelu pod názvem *Zranitelnost a bytová politika: antropologický pohled na situaci v Evropě* zabývali například Cancu Civelek z Vídeňské univerzity mapující situaci v Turecku, Ana Luísa Micaelo z University Institute of Lisbon, Michal Lehečka z pražské Karlovy univerzity, Jonas Strandholdt Bach z Aarhuské univerzity v Dánsku a mnoho dalších.

Z hlediska přínosu letošního ročníku konference se jako jedno z nejzásadnějších jeví plenární zasedání nazvané *Migranté, uprchlíci a veřejná antropologie*, reflektující relevantnost antropologie v kontextu současného světového dění. Slovy Ulfa Hanerze, který tímto zasedáním provázel: „Antropologické znalosti a výzkum mohou sehrávat svou roli při utváření politiky, veřejné debaty a formování informovaného občanství“. Zdá se, že soubobá západní společnost by prostřednictvím antropologických znalostí mohla skutečně zmírnit společenské napětí a usnadnit dialog mezi různými sektory společnosti. Nejen touto problematikou se zabývali účastníci zasedání, antropologové Andre Gingrich,

Marie-Claire Foblets a Ruben Andersson. Následující řádky přináší shrnutí jejich příspěvků.

*Andre Gingrich*, ředitel Institutu pro sociální antropologii (ISA) při rakouské Akademii věd, věnoval svůj příspěvek středoevropskému a zejména rakouskému kontextu migrace obyvatel zemí Blízkého východu do Evropy od roku 2015. Výzkum prováděl pod záštitou ISA ve spolupráci s dalšími univerzitami a neziskovými organizacemi v Rakousku, Německu nebo Itálii. Gingrich svůj příspěvek rozdělil do tří částí. V první z nich reflektoval změnu v náladě rakouské společnosti ve vztahu k přichozím uprchlíkům od roku 2015, kdy se Rakousko zařadilo mezi pět zemí EU, které přijaly nejvyšší počet uprchlíků z Blízkého východu. Tuto změnu zapříčinila manipulace s rostoucími obavami poměrně velké části společnosti ze strany konzervativních a nacionalistických politických aktérů, kteří tyto obavy dříve uprchlíkům otevřené společnosti účinně využili ve svůj prospěch. Veřejná a mediální debata se tak soustředila výhradně na téma tzv. uprchlické krize, přičemž uprchlictví bylo záměrně spojováno s migrací za prací, a společnost se začala uprchlíkům stále více uzavírat. Gingrich zdůrazňuje, že Rakousko bylo v roce 2015 mnohem bohatší zemí, než tomu bylo v době Pražského jara v roce 1968 nebo v období bosenské války v devadesátých letech, kdy přijalo stejně vysoký počet uprchlíků. Důvod změny v náladě společnosti tak neshledává v samotném počtu přichozích, ale v kombinaci jejich počtu s odlišným náboženstvím a kulturou. Obavy z toho plynoucí spolu s mediálním obrazem dle Gingriche zapříčinily změnu společenského názoru a umožnily

konzervativní neonacionální koalici převzít politickou moc. Situace vyústila v podporu uprchlických táborů na vnějších hranicích EU, zpřísnění a omezení postupů v uznání práva na azyl, nárůst nucených deportací zejména do Afghánistánu či zpřísnění podmínek pro rezidentní populaci migrantů, žadatele o azyl i azylanty. Gingrich tuto situaci charakterizuje jako návrat pravicového populismu a nacionalismu na globální úrovni (Brexit, zvolení D. Trumpa prezidentem USA či Putinovo úsilí o hegemonii), se zřejmým konfliktním potenciálem a lokálními specifiky. Druhá část Gingrichova příspěvku se týkala nutnosti absolutní nezávislosti antropologického výzkumu uprchlictví, a to zejména v otázce kontroly veřejných výstupů a zachování nezávislosti antropologie během mezioborové spolupráce. Ve třetí části diskutoval eticky problematické skutečnosti antropologického výzkumu uprchlictví, jakými je například skrytý výzkum. Skrytý výzkum Gingrich považuje za eticky legitimní, pakliže nepředstavuje hlavní etnografickou výzkumnou metodu, ale jako doplňkový nástroj vede k ulehčení a urychlení etnografického výzkumu. Na závěr podotýká, že vzhledem k rostoucí potřebě veřejného přesahu antropologie se využití skrytého výzkumu v antropologické praxi může zvýšit, nicméně pokud by tento vedl ke zjištění, která by mohla poškodit antropologovy informátory, platí zde nevyhnutelně obecná etická zásada „nepoškodit“. Prostředek ke zviditelnění antropologie shledává ve snaze antropologů proniknout do přístupných médií, což by umožnilo širší společenský dopad.

Antropoložka a právnička *Marie-Claire Fobletsová* se specializuje na migrační a procesní právo, je profesorkou na Katolické



univerzitě v Lovani a ředitelkou Oddělení práva a antropologie na Max Planckově institutu v Německu. V příspěvku pod názvem *Lidská práva nejsou všelékem* se věnovala problematice lidských práv, od kterých je očekáváno příliš mnoho v oblasti utváření společensky potřebných politik. Fobletsová zdůrazňuje, že přestože lidská práva jsou potřebným a důležitým standardem a korektivem, nemají schopnost tyto „politiky“ vytvářet. Je-li na ně tento požadavek kladen, nastane situace, jakou známe dnes, kdy jsou tlačena do služeb různých agend najednou. V důsledku této praxe se pak lidská práva obracejí proti těm, kteří tento korektiv potřebují, místo toho, aby jejich pozici posílila. Fobletsová tedy nahlíží soudobá lidská práva jako určitý druh soutěže mezi několika agendami a tuto skutečnost ilustruje čtyřmi příklady. První z nich spočívá v externalizaci kompetencí EU právě v případě migrace. Podle Fobletsové rok 2015 a roky následující ukázaly, že EU neví, jak situaci přichozích uprchlíků zvládnout, neboť není připravena, resp. není ochotna být připravena. Příčinu spatřuje v prvé řadě v selhání tzv. Dublinského systému a členských států EU, které spoléhaly na to, že Řecko, Itálie a Španělsko situaci zvládnou samy, přestože k tomu neměly a nemají dostatečné prostředky. Problematickým je také proces udělování azylu migrantům, během něhož je s migranty zacházeno nedůstojně. Situaci by mohlo vyřešit udělování humanitárních víz těm, které v zemi původu ohrožuje například válka nebo přírodní katastrofa a jsou proto nuceni svou zemi opustit. S humanitárními vízy by tito lidé mohli vstoupit do Evropy a žádat o azyl v bezpečných a důstojných podmínkách místo absolvování ponižujícího procesu na hranicích.

Evropský soudní dvůr v Lucemburku však tento návrh zamítl, neboť EU dle něj nemá dostatek kompetencí, aby přiměla státy tato víza udělit. V druhém příkladu se Fobletsová zabývá postavením lidí, kteří v Evropě sice již dlouhodobě žijí, nicméně stále nemají občanství země pobytu a jsou stále označováni za „příslušníky třetích zemí“. Tito lidé nemohou využívat práva volného pohybu v případě stěhování se do jiného státu v rámci EU, protože v jiných státech EU musí znovu podstupovat integrační testy. Třetí příklad spočívá v rozdílu mezi pojetím rodiny v jednotlivých členských státech a tím, jak rodinu pro účely ochrany lidských práv definuje EU. Komplikace, které mohou tyto dva přístupy přinést, Fobletsová ilustruje na případu Coman a Hamilton z roku 2018 řešícím sňatek osob stejného pohlaví. Pan Coman a pan Hamilton uzavřeli manželství v Belgii. Nedařilo se jim však nalézt zaměstnání, v úvahu tedy přicházel návrat pana Comana do země původu, do Rumunska. Problém nastal, když se pan Coman chtěl do Rumunska vrátit se svým manželem. Přestože v Rumunsku byla homosexualita dekriminována v roce 2000, dodnes platí, že heterosexuální sňatek je jediný možný. Do konfliktu se zde dostává právo na svobodu pohybu s právem Rumunska neumožnit panu Comanovi a Hamiltonovi žít v zemi jako pár. Dle rozhodnutí Evropského soudního dvora v Lucemburku stojí právo na svobodu pohybu nad právem Rumunska uplatnit svůj zákon ohledně manželství. V souladu s lidskými právy, konkrétně právem nebýt diskriminován, tak EU od Rumunska očekává, že se rozhodnutí podrobí. Fobletsová vysvětluje, že tento požadavek se Rumunsku i dalším členským státům jeví jako konfliktní a postoj EU jako arogantní. Z jakého

důvodu by tyto členské státy měly s EU spolupracovat v jiných oblastech, pokud jim EU diktuje, jak jednat v oblastech, jako je rodinné právo, tedy v oblastech zásadních pro identitu těchto států? Čtvrtý příklad pojednával o řešení migrace v jejich důsledcích, z nichž plyne nutnost ochrany menšin odlišného jazyka, náboženství, etnicity a historie. Podle Flobetsové jsou lidská práva korektivem, nicméně nepřinášejí strukturální odpovědi. Nesmírně hodnotnou cestu k získání těchto odpovědí a následnému vypořádání se se strukturálními problémy spatřuje v etnografickém výzkumu, který tyto fenomény dokáže studovat z velké blízkosti. Antropologie disponuje hlubokou znalostí těchto záležitostí, otázkou však zůstává, jakým vhodným způsobem je dostatečně zviditelnit, aby dokázaly ovlivnit konkrétní úvahy o budoucnosti naší společnosti.

*Ruben Andersson* získal doktorát z antropologie na London School of Economics. Je členem Katedry mezinárodního rozvoje na univerzitě v Oxfordu a věnuje se také žurnalistice. Výzkum migrace prováděl během tzv. migrační krize ve Španělsku. Andersson svůj příspěvek nazval *Emoce a etnografie: zamyšlení nad přesahy a limity*. Soustředil se na odlišný druh komunikace politiků a akademiků s veřejností. Akademici podle něj užíváním „hlasu rozumu“ nechávají volný prostor pro „hlas emocí“, který následně úspěšně využívají ve svůj prospěch politici, což má pro polarizovanou veřejnost vážné důsledky. Andersson shrnuje pokusy antropologů zabývajících se migrací o veřejný přesah jako frustrující, neboť se zdá, že migrační politika je uzavřena jakékoli pozitivní změně. Často se proto raději uchýlí do bezpečného světa na akademické půdě. Jak dále podotýká,

v současné době již není možné akademický, politický a mediální svět od sebe oddělovat, akademici by se proto měli vyzvy ke vstupu do veřejné debaty chopit. Andersson uvedl dvě cesty, kterými by antropologové mohli současnou situaci změnit. První cestu vidí v systémovém náhledu na interaktivní politické problémy, jako je kontrola migrace, či v antropologické analýze moci a systémů, způsobu jejich fungování a vytváření významu, a důsledků, jaké to člověku přináší. Druhá cesta by dle Anderssona mohla strategicky využít sílu antropologické narace, která by poskytla perspektivy odlišné od těch, které všeobecně převládají. Narace v sobě pojí emoce, vědomosti i moc nad vlastním a cizím porozuměním světa. Může tedy fungovat jako metoda analýzy emocionálního apelu politiků ohledně palčivých témat, jako je migrace, i jako prostředek, který umožní dostat tuto analýzu do povědomí širší veřejnosti. Napodobování takové politické narace vlastními naracemi, resp. naracemi plynoucími z antropologických výzkumů, pak umožní získat moc nepřímo a „nahlodávat“ dominantní rámování problémů a jejich řešení. Antropologové by měli zaujmout vedoucí úlohu v dotazování se na důsledky této politické „hry“ a zároveň by měli vznášet otázky, kterými by problém přeformátovali na systémové úrovni. Aby tohoto cíle dosáhli, potřebují přijmout autoritu vycházející z terénního výzkumu a převzít kontrolu nad způsobem, jakým se angažují ve světě mimo akademickou půdu, opustit své zóny jistoty. Například prostřednictvím výzkumu otázek globálního oteplování, lidských práv, či války s terorismem a drogami napříč různými mocenskými sektory společnosti by se pak mohlo podařit prosadit hlas antropologie v oblasti

vyšší politiky. Přestože se tato témata zdají být vzdálená oborovému předmětu zájmu, lokálním světům, Andersson je přesvědčen, že antropologická vnímavost by se zde naopak mohla velmi pozitivně osvědčit. Ve vztahu k veřejné antropologii na závěr apeluje na potřebu velké kritické reflexe antropologů ke své vlastní roli během výzkumů vysoce medializovaných témat, jako je migrace, a způsobů, jakými o nich referovat. Sjednocení tohoto způsobu referování a obrazu antropologů by pak mohla napomoci intenzivnější vzájemná komunikace antropologů z různých oblastí a národních kontextů, kteří se od sebe mohou mnohem naučit.

Ze zasedání vyplynula naléhavá potřeba současné antropologie nalézt způsob, jakým předávat antropologické znalosti srozumitelnou formou veřejnosti a konečně se tak stát plnohodnotnou a nepostradatelnou součástí veřejné debaty. V reakci na tuto potřebu Marie-Claire Fobletsová navrhla založení určité platformy, v jejímž rámci by bylo možné společně tuto otázku promýšlet a převzít odpovědnost za antropologickou znalost. Jako jedinou možnou záštitu této platformy shledává právě Evropskou asociaci sociálních antropologů (EASA). Nezbývá než vyčkat, zda se EASA této výzvy chopí a zda se podaří pod její záštitou návrh uskutečnit.

*Adéla Lachoutová  
& Katarina Sanchezová*

## Konference *Mediatization of Culture: Constructing New Texts and Practices*

Moskva, 30. 11. – 2. 12. 2018.

Ruská folkloristická bádání patřila – minimálně od doby mytologických a historických škol druhé poloviny 19. století, spjaté se jmény jako Alexandr N. Afanasjev a Vsevolod F. Miller – k teoreticky a metodologicky nejoriginálnějšímu akademickému tradicím v oblasti studia folkloru, které, v plodném dialogu s evropskou vědou, tato bádání často teoreticky převyšovala. Zatímco folkloristická studia v Evropě – s výjimkou *Naturmythologie*, antropologické školy a finské historicko-geografické školy – je možné charakterizovat jako dominantně dokumentačně a empiricky zaměřená (přičemž nikoli náhodou bývá za vrchol evropské folkloristiky považováno období vědeckého pozitivismu přelomu 19. a 20. století), ruská (a sovětská) folkloristika se daleko častěji snažila o avantgardnější přístupy k folkloristické teorii (z nichž v Evropě výrazněji rezonoval v podstatě pouze formalismus Vladimira J. Proppa a funkční strukturalismus spjatý s Romanem Jakobsonem a Petrem Bogatyrevem). Dnes tak patří – vedle americké performančně orientované folkloristiky – k jedněm z mála svěbytných folkloristických akademických tradic s vlastním vědeckým „jazykem“ (významnou roli v tom hraje také skutečnost, že jak v Rusku, tak v USA je folkloristika považovaná za samostatný akademický obor, nikoli subdisciplínu etnologie, sociokulturní antropologie či literární vědy).

Důkazem vitality ruských folkloristických studií v současnosti byla konference

*Mediatization of Culture: Constructing New Texts and Practice*, pořádaná Laboratoří teoretických folkloristických studií Fakulty humanitních věd Ruské prezidentské akademie národní ekonomiky a veřejné správy ve spolupráci s Centrem pro výzkum v oblasti folkloristiky a urbánní antropologie Moskevské školy sociálních a ekonomických věd, Centrem pro typologii a sémiotiku folkloru Moskevské státní univerzity humanitních věd a Badatelským centrem Židovského muzea v Moskvě. Záměrně široce zvolené téma konference, postavené na konceptu mediatizace, umožnilo širší interdisciplinární dialog mezi folkloristy a odborníky z dalších příbuzných disciplín, především mediálních studií, kulturních studií, literární vědy a sociokulturní antropologie. I tak v diskuzi vedené nad 43 prezentacemi dominovaly přístupy moderně chápané folkloristiky, která – alespoň v Rusku – v devadesátých letech navázala na sémiotizující přístupy moskevsko-tartuské školy a v rámci cizelování novátorských konceptů jako *postfolklor* a *postfolklorní kultura* přiblížila původně značně filologicky

orientovanou ruskou folkloristiku komunikačním studiím a obecnějším vědám o kultuře.

Součástí konference byla – vedle kulturního programu, ve kterém dominovala komentovaná prohlídka nového Židovského muzea a badatelského centra v Moskvě – prezentace dvojice nových odborných folkloristických časopisů *Folklor i antropologia goroda* a *Folklor: Struktura, typologija, semiotika*, a prezentace interdisciplinárně laděného odborného periodika *Šagi*.

Třídenní konference poskytla prostor k odbornému dialogu mezi badateli z Evropy a současnou ruskou folkloristikou (v posledních letech relativně opomíjenou); ta prokázala aktivní znalost aktuálních evropských folkloristických diskuzí (včetně těch vedených v České republice) a snahu rozvíjet mezinárodně zajímavá témata, jako je výzkum současných pověstí, fám, hoaxů, internetového folkloru a folkloristicky relevantních praktik mytologizace každodennosti.

*Petr Janeček*

**Instrukce pro autor:** Redakce přijímá původní, dosud nepublikované vědecké texty z antropologických věd ve formě statí, esejů, recenzních statí, materiálů (edič), recenzí, zpráv, případně dalších typů vědeckých publikací. Texty přijaté v českém nebo slovenském jazyce jsou zařazovány do českých čísel časopisu, texty přijaté v anglickém jazyce do anglických čísel časopisu.

**Formální náležitosti rukopisů:** Redakce přijímá rukopisy zaslané jako příloha e-mailu na adresu redakce a současně příslušnému šéfredaktorovi, nebo zaslané poštou v elektronické podobě (na disketě nebo CD ve formátu MS Word či RTF) na adresu redakce, vždy s průvodním dopisem ve kterém je uvedená plná kontaktní adresa autora/autorů včetně e-mailového a/nebo telefonického spojení.

Rozsah statí, esejů, recenzních statí a materiálů je omezen na max. 30 stran (54.000 znaků včetně poznámek pod čarou a mezer), rozsah recenzí a zpráv na max. 10 stran (18.000 znaků). Rukopis musí splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádce, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písmo 10 pt. a řádkování 1. stránky musí být číslovány, neužívá se žádné formátování.

V případě statí, esejů, recenzních statí a materiálů jsou povinnými součástmi rukopisu anglický abstrakt v rozsahu 15–20 řádek a 3–5 klíčových slov v angličtině. Na konci textu následuje krátký medailon autora (4–7 řádek) a seznam použité literatury.

Citační úzus je formou autor (první prvek) – rok vydání přímo v textu, poznámkový aparát neslouží k odkazům na literaturu, lze v něm však odkazovat na nevydané prameny. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardu časopisu, podrobnější informace o způsobu citací jsou uvedeny na internetových stránkách časopisu.

Statí a materiály mohou obsahovat obrazové přílohy, tabulky, grafy apod. O jejich publikování rozhoduje příslušná redakční rada. Obrázky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS, grafy nejlépe v programu MS Excel.

Redakce si vyhrazuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

**Recenzní řízení:** Statí (vč. rubriky Studenti píší), eseje a recenzní statí publikované v časopise *Lidé města / Urban People* procházejí oboustranným anonymním recenzním řízením, které může mít nanejvýš tři kola. Každý text posuzují nejméně dva recenzenti. Na základě výsledku recenzního řízení příslušná redakční rada text přijme, vrátí k úpravám nebo k přepracování, či zcela zamítne.

O výsledku recenzního řízení je autor/ka textu informován/a písemně, zpravidla do osmi týdnů od obdržení rukopisu. Jsou-li požadovány úpravy, změny a doplnění nebo přepracování textu, je třeba je provést do šesti měsíců od obdržení písemného vyjádření redakce. Respektování požadavků recenzentů a formálních standardů vyžadovaných redakcí je podmínkou publikace jakéhokoli textu. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován v recenzním řízení časopisu *Lidé města / Urban People* nebo v rámci lhůty na úpravy, je považováno za neetické.

Materiály, recenze a zprávy nejsou recenzovanými rubrikami časopisu. O publikování jednotlivých příspěvků v těchto rubrikách rozhoduje příslušná redakční rada.

**Notes for contributors:** The editorial board accepts original, previously unpublished texts in the anthropological studies in the form of articles, essays, review articles, reviews, reports, or other types of scientific publications. Texts in Czech or Slovak languages are published in the Czech volumes of the journal; texts in English in the English volumes of the journal.

**Formal requirements for manuscripts:** The editors require manuscripts as e-mail attachments sent to the addresses of the editorial office and the appropriate editor-in-chief or sent by mail in electronic form (on a diskette or CD in MS Word or RTF format) addressed to the editorial office. The accompanying letter should contain complete address(es), telephone number(s) and/or e-mail address(es) of the author or authors.

The maximum length of the article, essay and review articles is 30 pages (54,000 characters, including footnotes and spaces); the maximum length of reviews and reports is 10 pages (18,000 characters). Manuscripts must fulfill the requirements of ČSN 880220, i.e. double spacing, 60 characters per line, 30 lines per page, A4 format, or 12 pt.-size type and 1.5 line spacing with 10 pt. footnotes single spaced. The pages must be numbered. No formatting is to be used.

Articles, essays and review articles must be accompanied by an abstract in English which must be 15–20 lines long and have 3–5 keywords in English. The text should be followed by a short profile of the author (4–7 lines) and a bibliography.

Use of quotations is as follows: author-year of publication should be included in the text; footnotes are not used for referring to the bibliography, but it is possible to use them to refer to unpublished sources. Bibliographical references must be complete and correspond to journal standards. More detailed information about use of quotations can be found on the Web page of the journal. Articles and materials may contain pictorial accompaniments, tables, graphs, etc. The relevant editorial board decides on their publication. Pictures and graphs must be added as separate files; pictures best in TIF or EPS format, graphs in the MS Excel program. The editors reserve the right to do linguistic editing and editing of the text's form.

**Reviewing process:** Articles (including the students' work section), essays and review articles published in the journal *Lidé města / Urban People* are submitted for anonymous reviewing process that can have a maximum of three rounds. At least two reviewers judge every text. On the basis of the result of the review process, the pertinent editorial board accepts the text, returns it for correcting or reworking or rejects it.

The author of the text is informed of the decision of the editorial board in written form, usually within eight weeks of receiving the manuscript. If there are requested corrections, changes or supplementary information or reworking of the text, this must be done within six months of receiving the written statement of the editors. Respect for the requests of the reviewers and formal standards requested by the editors are conditions of publication of any text. Offering a manuscript to another journal while it is being reviewed or within the editorial period is considered unethical.

Materials, reviews and reports are not in the reviewed sections of the journal. The relevant editorial board decides on the publication of individual contributions in these sections.