

Vedecký časopis Studia Aloisiana vydáva Teologická fakulta Trnavskej univerzity a vychádza dvakrát ročne. Je zameraný predovšetkým na otázky vznikajúce na rozmedzí spoločenských vied a filozofie. Nešpecifikuje sa na jedinú oblasť filozofického výskumu, ale dáva prednosť práve štúdiám, ktoré sú charakteristické interdisciplinárnym výskumom, napr. s oblasťami ako politická veda, sociológia, kognitívna veda či etika, spolu s dejinno-filozofickým výskumom. Je otvorený pre rôzne druhy konfrontácií.

Obsahom tohto časopisu sú prevažne štúdie, ktoré sú schopné preklenúť partikulárne zameranie jednotlivých spoločenskovedných odborov, prebudiť záujem o interdisciplinárne riešenie problémov, a tak vyvolať diskusiu medzi rozdielnymi prístupmi vo filozofii. Takéto štúdie prinesú novú analýzu a reflexiu problémov, ktoré by dnes mali byť revidované, a tým dosvedčia adekvátnosť a prínos dnešného filozofického postoja.



Studia Aloisiana

Teologická fakulta Trnavskej univerzity

Kostolná 1, P. O. Box 173

814 99 Bratislava

e-mail: studia.aloisiana@tftu.sk

www.tftu.sk

ISSN 1338-0508

Studia Aloisiana ročník 15 rok 2024 číslo 2 teologická fakulta trnavská univerzita v trnave

vedecké štúdie, recenzie, odborné preklady, správy o vedeckých podujatiach
kresťanská filozofia, náuka o rodine, formácia spoločenstiev, katolícka teológia

Studia
Aloisiana
ročník 15
rok 2024
číslo 2
teologická
fakulta
trnavská
univerzita
v trnave

vedecké štúdie, recenzie, odborné preklady, správy o vedeckých podujatiach
kresťanská filozofia, náuka o rodine, formácia spoločnosti, katolícka teológia

Studia Aloisiana/ročník 15, 2024, číslo 2

Studia Aloisiana/Vol. 15, 2024, No. 2

Recenzovaný časopis/Peer-reviewed journal

Vychádza dvakrát ročne/Published twice a year

Časopis je registrovaný v databázach/Journal is registered in databases

ERIH PLUS, ZDB, CEEOL, EBSCOhost

Šéfredaktor/Editor-in-chief

Lukáš Jeník, PhD.

Redakčná rada/Editorial board

prof. Lieven Boeve, PhD., Leuven, Francúzsko

prof. Peter Dubovský SJ, Rím, Taliansko

doc. PhD. Oľga Gavendová, PhD., Bratislava, Slovensko

doc. Mgr. Lukáš Jeník, PhD., Bratislava, Slovensko

doc. PhD. Miroslav Karaba, PhD., Bratislava, Slovensko

prof. PhD. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.D.

doc. PhD. Zuzana Petrová, PhD., Trnava, Slovensko

Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD., Bratislava, Slovensko

PhDr. Zuzana Svobodová, PhD., Praha, Česká republika

Mgr. Martin Šarkan, PhD., Bratislava, Slovensko

prof. PhD. Mária Šmidová, PhD., Bratislava, Slovensko

prof. Daniel J. West, PhD., Scranton, PA, USA

doc. Dr. theol. Jozef Žuffa, Bratislava, Slovensko

Redaktorka/Language editor

PaedDr. Žofia Tkáčová

Grafická úprava a tlač/Technical editor

Ivan Janák

Návrh obálky a grafickej úpravy/Graphic design

Mgr. art. Július Nagy

Vydáva/Publishing house

Dobrá kniha

IČO 00 599 051

Štefánikova 44

P. O. Box 26, 917 01 Trnava

pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

Dátum vydania: december 2024

Registrácia MK SR č. 3842/09/ISSN 1338-0508

Obsah

ŠTÚDIE

František Burda

Toužím, tedy pronásleduji a „Bůh“ mi to schvaluje 5

Michal Hurt

Symbolika cesty jako odraz liminality lidské existence 29

Jana Karlová

Naděje v našich krizích: jak neminout setkání s druhým 43

Jan Spěvák

Deník pro „celý život“ 55

ESEJE

Jozef Žuffa

Kultúrna a náboženská polarizácia ako javisko spoločenských zmien 73

RECENZIE

Milan Urbančok

Cettina MILITELLO: „Vi è stato detto ma io vi dico.“

Una rilettura dei dieci Comandamenti, Cinisello Balsamo:

San Paolo Edizioni, 2018, ISBN 978-88-922-1426-2 77

Contents

ARTICLES

František Burda

I'm desiring, therefore I'm persecuting, and "God" it approves to me 5

Michal Hurt

Symbolism of the journey as a reflection of the liminality of human existence 29

Jana Karlová

Finding Hope Amidst Crisis: Navigating Encounters with the Other 43

Jan Spěvák

A diary for a „whole life“ 55

ESSAYS

Jozef Žuffa

Cultural and Religious Polarization as a Stage for Societal Change 73

REVIEWS

Milan Urbančok

Cettina MILITELLO: „Vi è stato detto ma io vi dico.“

Una rilettura dei dieci Comandamenti, Cinisello Balsamo:

San Paolo Edizioni, 2018, ISBN 978-88-922-1426-2 77

Toužím, tedy pronásleduji a „Bůh“ mi to schvaluje

František Burda

BURDA, F.: I'm desiring, therefore I'm persecuting, and "God" it approves to me. *Studia Aloisiana* 2/2024.

The study addresses the issue of persecution inherent in culture and religion, including Christianity. It seeks to answer the question of whether violence, oppression or persecution was and is merely a moral failing of individuals, smaller or larger groups, or whether it is related to the very sources of culture. As a link between culture and religion, we will examine the phenomenon of human desire, which brings us to the fundamental question of the so-called appropriation of desire. In other words, how do we know and adopt what to desire, and how are desires related to conflicts? Ways of dealing with conflict bring us to the question of the origin of religion and its function. Another key question is what role religion plays in the structure of violence and to what extent Christianity does or does not escape responsibility for violence. Methodologically, we will rely on structural and mimetic analysis as developed by the French polyhistor, social and cultural anthropologist, philosopher of social sciences and literary scholar René Girard in his theory of culture.

Keywords: culture and violence, desire, myth, mimetic mechanism, religion, cultural transmission

Úvod

Již po několik desetiletí se na scéně humanitních věd profiluje Girardova teorie kultury a náboženství, která je středem velmi živé pozornosti i odborného zájmu,¹ avšak rozhodně nelze hovořit o tom, že je všeobecně přijímána. Pro mnohé je doslova skandální, neboť se s vervou opírá do značného množství intelektuálních předsudků a postulátů. Do značné míry by se mohlo zdát, že

¹ Zajímavým způsobem také překročila hranice odborných kruhů a inspiruje celou řadu významných uměleckých a kulturních projektů. Za mnohé bych zmínil například světově úspěšný a vysoce oceňovaný komiks švédské analytičky konzumní společnosti Liv Strömquistové *V zrcadlové síni* (Paseka 2023) nebo na filmovém poli dvě úspěšné americké minisérie *Bílý Lotos* (2021, 2022), které vyrobila televize HBO.

jde o jednu z verzí relativizujících hermeneutik. Svojí „intelektuální promiskuitou“ (interdisciplinaritou) totiž konvenuje trendům postmoderní atmosféry, přitom si však ambiciózně, a poněkud nekorektně činí nárok na objasnění jevů spadajících do oblasti antropologie, psychologie, teologie, literárních věd aj. Přitom ale nelze přehlédnout, že se její metodologie vymezuje vůči relativismu postmoderního myšlení a dokonce, že vyjadřuje pozitivní vztah ke křesťanství. A právě to je pro mnohé představitele akademického establishmentu pobuřující a nepřijatelné.²

Co je na Girardově teorii skandální, nám pomáhá nasvítit Eagletonova monografie *Po teorii*³, ve které autor hovoří o všeobecném opatrnictví ve vztahu ke každému pokusu o porozumění. Toto opatrnictví podle něj vychází z holofobie⁴ (úzkosti, či strachu z ucelenosti). Příčinou a živnou půdou holofobie je podle Eageltona nedostatek pevného antropologického základu. A právě pevný základ je tím, co Girardova teorie bez dogmatické strnulosti nabízí.⁵

Girard si při analýze významných děl evropského románu všiml, že každý z romanopisců napsal nějaké klíčové dílo, ve kterém se reprodukuje tentýž strukturální vzorec, konkrétně konverzi subjektu, která má strukturu smrti a jeho vzkříšení subjektu.⁶ Ve vrcholných dílech evropského románu⁷ je tento vzorec zpravidla spojen s jejich klimaxem a podle něj definuje to, díky čemu se na daná díla díváme jako na vrcholy evropského romanopisectví.⁸ Konverzí má Girard na mysli existenciální zkušenost rozpadu autonomního subjektu, a také jakýsi způsob „zjevení člověka“, ve kterém se odhalují předpoklady týkající se lidské přirozenosti. Tuto konverzi posléze identifikuje jako vědecko-epistemologický předpoklad poznání člověka a kultury. Začne ji blíže studovat a analyzovat na pozadí literárních a posléze i náboženských textů. Zjišťuje, že se zrcadlí ve všem, co vytváří člověk. V samotné podstatě kultury. Následné období bádání na poli literatury, mytologie, kulturní a sociální antropologie přináší neočekávané výsledky, které není jen tak možné smést ze stolu. Girardovy výzkumy jsou nedocenitelným nástrojem porozumění základních kulturních mechanismů konfliktuality (individuální i kolektivní) a zvláště vztahu mezi násilím a posvátnem. Právě otázka různých podob potenciální i aktuální konfliktuality a její interpretace nás bude zajímat.

2 Srov. tamtéž, s. 100.

3 Srov. EAGELTON, Terry. *After Theory*, London : Penguin Books, 2003.

4 EAGELTON, Terry. *The Illusion of Postmodernism*, Cambridge : Blackwell, 1996.

5 Srov. GIRARD, René. Generative Scapegoating. In: Robert HAMERTON-KELLY (ed.): *Violent Origins*, Stanford: Stanford University Press, 1987, s. 114. 9.

6 Srov. GIRARD, René. *Lež romantismu a pravda románu*, Praha : Dauphin, 1998, s. 49, 329.

7 Srov. Tamtéž, s. 326, 340.

8 Srov. GIRARD, René. *A Theatre of Envy. William Shakespeare*, Oxford : Oxford University Press, 1991, s. 339.

Nápodoba a kultura

Girardova teorie kultury je jednou z mála teorií, která se snaží o přísné, metodologicky podložené vysvětlení kulturních jevů, především násilí, od samotných prvopočátků kultury. Kulturu chápe jako sled do sebe zapadajících a generativně závislých skutečností, jejichž hybnou silou je to, čemu Girard říká mimetismus neboli nápodoba. Jejím jádrem je rozkrytí skutečnosti, že člověk má nezredukovatelnou touhu napodobovat touhy toho, koho považuje, převážně nevědomky, za svůj vzor. Girard touhu nesměšuje s pudem, instinktem ani potřebou. Vyjímá ji z biodeterministického šifrování a odhaluje ji jako kulturní šifru. Není ani první ani jediný, kdo hovoří o mimetismu v kultuře. O napodobování jako zdroji tvorby pojednával již například Aristoteles, který ve sklonu k nápodobování viděl podstatnou diferenci mezi člověkem a jinými živočišnými druhy.⁹ Girard však hovoří o mimetismu touhy.

Podle Girarda se celá společnost i kultura rozvíjí na základě mechanismu mimetické touhy. A navíc, mimeze touhy nefunguje jen jako nekonfliktní přenos touhy ze subjektu na subjekt. Člověk jako toužící subjekt je totiž současně vzorem touhy pro jiné a v mnoha případech (opět zejména nevědomky) se touží stát vzorem svému vzoru. Nezřídká soupeří o předmět své touhy se vzorem, po jehož předmětu touhy sám touží. Tuto skutečnost Girard nazývá rivalizujícím mimetismem. Vzor touhy se současně stává rivalem. Situace rivalizujícího mimetismu je sama o sobě vysoce konfliktuální. Společnost tuto konfliktualitu vnímá, a aby předcházela eskalaci konfliktů, stanovuje hierarchii mezi toužícími subjekty a jejich vzory, čímž konflikt tlumí. Když se nějaké společnosti hierarchii mezi subjekty a vzory nepodaří nastolit, začne se rozvíjet potenciální konflikt, který může postupně eskalovat, a nakonec vyústit v otevřený konflikt s prvky hromadného násilí.

Člověk touží po předmětu své touhy (akviziční mimeze)¹⁰ avšak vzhledem ke komplexitě vztahů a mimetických pletenců, po něm téměř nikdy netouží sám. Akviziční mimetismus je tudíž současně mimetismem rivalizujícím. S narůstající rivalitou přitom rivalové svoji pozornost soustřeďují stále více na sebe navzájem. Původní předmět touhy v jejich očích začíná slábnout a vytrácet se ze středu zájmu. Nápodoba doslova mokuje konfliktem. Stává se soudkem střelného prachu. A vzhledem k tomu, že je základem veškerého kulturního přenosu, pak je doutnákem skrytého antagonismu samotná kultura.¹¹

Jak má ale člověk sílící pohyb mimetické rivality zvládnout? Lidstvo za účelem zvládnutí stupňujícího se antagonismu podle Girarda vynalezlo nebo

9 Srov. ARISTOTELES. *Poetika*, Praha : Jan Laichter, 1948, s. 25 – 28.

10 Hned v úvodu Bible stojí příběh o prvotním hříchu Adama a Evy. Jablko poznání dobra a zla se zde stává předmětem akviziční mimeze, která svádí k nápodobě. Srov. KIRWAN, Michael : *René Girard. Uvedení do díla*, Brno : CDK, 2008, s. 91.

11 Srov. tamtéž, Brno, 2008, s. 8. Celý mechanismus je důkladně rozpracován především ve dvou klíčových dílech René Girarda: GIRARD, René: *La Violence et le sacré*, Paris : Grasset, 1972, Paris, 1972; GIRARD, René: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Grasset, 1978.

objevilo nástroj mechanismu obětního beránka.¹² Díky němu totiž dochází k přesměrování skupinového násilí na nějaký konkrétní objekt. Čím je objekt konkrétnější, tím lépe to funguje. K neefektivnějšímu přesměrování dochází tehdy, je-li oním objektem konkrétní jedinec, na něhož je přenesena zodpovědnost za krizi, nebo konfliktní situaci, nezdar či eskalující napětí ve společnosti. Vzhledem k faktu, že společnost do různých krizí, obtíží, hladomorů, epidemií, sociálních zmatků upadá pravidelně, je nasnadě, že se mechanismus vyhledávání objektu zodpovědného za krizi opakuje, a tím i postupně ukotvuje, mechanizuje a ritualizuje. Stává se rozvětvenou strukturou, ve které mají původ všechny společenské normy, tabu, instituce a symbolické formy jako jsou jazyk a rituály. Bez objevu tohoto mechanismu by společnosti hrozila destrukce. Girard odhaluje princip, který nápadně připomíná evoluční teorii přirozeného výběru.¹³

Velmi zajímavý je způsob, jakým Girard své hypotézy verifikuje. Klíčový význam pro něj mají všechna antropologická a etnologická data. Na prvním místě ta, která se týkají mýtů a rituálů. Významnou měrou ho zajímá také literární tvorba, především romanopisectví. Vše analyzuje jako „důkazní materiál“ dokládající „věci skryté od založení světa“, které jsou dokladem toho, že společnost stojí na ritualizovaném usmrcení obětního beránka. Podobně jako v kriminalistice, také v kultuře funguje princip zanechávání pachatelových stop a indicií na místě činu. Ritualizované napodobování prvotního skutku je čteno jako fenomén návratu vraha na místo činu.¹⁴ Girard velká literární díla a mýty pojmá jako indicie a důkazní materiály, které odkazují ke skutečnému světu, a které jsou výpovědí o povaze vášní a konfliktů skutečných lidí.

V úvodní části jsme zmínili pojem konverze. Girard s ním nakládá zcela specifickým způsobem. Konverze má pro něj povahu epistemologického předpokladu. Bez konverze povahu mimetického mechanismu, a tudíž ani samotnou kulturu, nelze nahlédnout. Hlavní význam vrcholných děl světového romanopisectví Girard spatřuje především ve skutečnosti, že obsahují důkladný popis fenoménu konverze. Co tím Girard míní? Konvertovat znamená nahlédnout, že nezávislost na přemíře vzorů, kteří se nám staví do cesty, je pouze domnělá. Konvertovat znamená nahlédnout, že jsme vůči vlastnímu mimetickému chování a svým vlastním stihomamům, stereotypům, ritualizovaným předsudkům až příliš shovívaví. Konvertovat znamená uvědomit si, že autonomie moderního subjektu je pouhou fikcí. Velcí romanopisci svým dílem doslova zjevují, že člověk se ve skutečnosti ocitá v mimetické kleci. Konverze je tedy v prvé řadě nahlédnutím vlastního mimetismu.

Optimistický osvícensko-romantický mýtus autonomie moderního subjektu zpochybňuje také strukturalismus a hermeneutika, avšak Girard jde ve svém uvažování mnohem dál. Moderní liberální duch se člověka stále silněji snaží utvrzovat v metodologickém individualismu a současně mu vště-

12 Srov. GIRARD, René. *Celui par qui le scandale arrive*, Paris : Desclée de Brouwer, 2001.

13 Srov. SERRES, Michel. *Atlas*, Paris : Desclée de Brouwer, 1994, s. 220.

14 GIRARD, René: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, Brno : CDK, 2008, s. 11n.

puje tendenci si myslet, že má svobodu volby a přesvědčení. Tato tendence si dostatečně nepřipouští, někdy dokonce vůbec, že v realitě je člověk průsečíkem vnitřních rozporů. „Konvertovat tu tedy znamená si plně uvědomit, že nepřestáváme být ve vleku mimetické touhy a že nemáme takovou svobodu výběru, jak bychom si představovali.“¹⁵ Jako lidé jsme neustále subjekty i objekty mimetické touhy.

Romanopisci jako Cervantes, Stendhal, Flaubert, Dostojevskij a Proust podle Girarda na sobě zakusili osvobozující zkušenost, která podnítila sepsání jejich nejvýznamnějších prací. Jinými slovy, zakusili zkušenost jejich vlastní konverze. U každého z nich se setkáváme s pojmáním touhy jako mimetické nápodoby.¹⁶ Čím jsou jejich práce umělecky vyzrálejší, tím explicitněji obsahují vyjádření mimetické touhy. Základy Girardovy mimetické teorie kultury se zrodily při práci na studii o evropském románu *Lež romantismu a pravda románu*. Zde se také začíná formovat i jeho zájem o křesťanství. Poprvé tu nastíní perichoretický vztah kultury, náboženství a násilí. Postupně se začíná utvářet Girardovo přesvědčení, že naše touhy jsou převážně imitacemi. Později si při studiu zakladatelských mýtů všiml, že společnost tíhne k tomu, aby touhy generované mimetickou interakcí přeměrovala prostřednictvím mechanismu obětního beránka, a že mechanismus obětního beránka stojí v pozadí všech náboženských praktik i světských institucí. Nakonec při strukturální analýze evangelíí s překvapením zjišťuje, že křesťanské zjevení je primární příčinou toho, že si lidé pravdu o skrytém násilí uvědomí, a že toto zjevení je současně silou, která dává možnost radikální alternativy neboli proměny lidského života.¹⁷

Hranice mezi náboženstvím a kulturou

Někteří autoři se Girarda snažili zdiskreditovat a demaskovat jako náboženského myslitele, který usiluje o apologii křesťanství. Skutečně, Girardovo explicitní přihlášení ke křesťanství, katolictví (sic!), mnohé doslova irituje. Stereotyp neslučitelnosti vědy s vírou stále přetrvává v podobě různých animozit, averzí a alergií. Girard je v tomto ohledu politicky nekorektní. Jeho texty odhalující podstatu kultury se slučují s křesťanským pohledem na svět, dokonce je mnozí čtou jako sofistikovanou apologii křesťanství.¹⁸ Snad by se některým šlo přisoudit fundamentálně-teologický nebo ještě lépe funda-

15 GIRARD, René: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 13.

16 Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard. Uvedení do díla*, s. 19.

17 Srov. tamtéž, s. 10.

18 Např.: GIRARD, René: *Obětní beránek*, Praha : Mladá fronta, 1997; GIRARD, René: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*; René GIRARD : *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, 1999; GIRARD, René: *Celui par qui le scandale arrive*; GIRARD, René: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*;

mentálně-antropologický status, kdyby se k němu autor přihlásil. Z hlediska soudobých konceptů sociální a kulturní antropologie by se to na první pohled mohlo jevit jako vědecky nekorektní. Girard však trvá na důsledné vědeckosti svého přístupu. Navíc si je třeba uvědomit, že Girard svoji metodu, objev mimetického mechanismu, perzekučního mechanismu a obětního mechanismu nadefinoval ještě před tím, než objevil židovsko-křesťanské posvátné texty.¹⁹ Svou vlastní konverzi sice datuje do období práce na knize *Lež romantismu a pravda románu* (1961). Jednalo se však o konverzi ve výše nastíněném intelektuálně-literárním smyslu. K náboženské konverzi dospěl až mnohem později. Ale jak sám říká, k té ho zásadním způsobem přivedly právě výsledky zkoumání a také skutečnost, že vždy zastával přesvědčení, že „význam a život jsou jedno a totéž.“²⁰

Girardova četba literatury a mýtu boří hranici mezi realitou a fikcí. Odhaluje antropologický význam fikce, ale realitu ve fikci nerozpouští. Násilí, které se v literatuře zobrazuje tak často a v tolika podobách, spojuje se skutečností. Mýty a literatura vypovídají o povaze reality mnohem více, než by se na první pohled zdálo. Avšak teprve evangelia nám dávají klíč, abychom si to uvědomili. To, co tak pohoršuje, je tvrzení, že „že křesťanství nepřestalo být tou nejplodnější humanitní vědou“, že „evangelia jsou teorií o člověku, antropologií“, a že „povaha naší kultury je spojena s obětí“.²¹ Girard se domnívá, že „křesťanství nabízí mnohem lepší porozumění mýtům než kterýkoli antropolog.“²² Symbolické významy evangelií totiž s nebývalou razancí demaskují mimetickou povahu kultury. Girard k evangeliím dospěl až po studiu stovek literárních děl a posvátných textů. Byl překvapený, jak to, co se mu v jiných textech odhalovalo po kapkách, je v evangeliích přítomné s naprostou evidencí a v bezkonkurenční koncentraci. To dalo průchod dalšímu rozvíjení mimetické teorie kultury. Girard však stále trval na tom, že východiskem vědeckého poznání nesmí být žádné apriorně náboženské, ale ani protináboženské pravdivostní východisko.²³

Mimetická teorie (hypotéza) kultury stojí na třech pilířích. Odborná veřejnost ke každému z nich zaujímá odlišné postoje. První dva, mimetický mechanismus a mechanismus obětního beránka, jsou pro ni ještě přijatelné, dokonce vzbuzují značný ohlas a nadšení. Avšak třetí pilíř, který vychází z objevu, „že mechanismus obětního beránka je v Novém zákoně beze zbytku demaskován“²⁴ u ní vzbuzuje jistou nevoli. Hlavním důvodem je tzv. historická podoba křesťanství. Girard se jí podrobně zabýval v knize *Věci skryté od počátku světa*²⁵, kde identifikuje povahu mechanismu kolektivního násilí, když evangelia označí jako primární text odhalující podstatu kolektivního násilí.

19 Srov. GIRARD, René. *Celui par qui le scandale arrive*, s. 447.

20 tamtéž, s. 447.

21 GIRARD, René: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 14.

22 tamtéž, s. 166.

23 tamtéž, s. 153.

24 KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, s. 113.

25 GIRARD, René: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 224 – 262.

Kámen úrazu spočívá v tom, že samo křesťanství se v průběhu dějin kolektivně-persekučního násilí, které je v evangeliích demaskováno, dopouštělo a stále dopouští až překvapivě často. Girard tuto skutečnost intenzivně reflektuje. Jeho odpověď dekonstruuje každou podobu etického i estetického kýče. Evangelní texty totiž ukazují, že proti Ježíšovi se mimeticky spojili všichni. Girard to, že se učedníci rozutekli a zapřeli Ježíše, vnímá jako doklad všeobecné mimeze. „Textu evangelií nelze dávat za vinu, že pozdější generace křesťanů evangelní myšlenky překroutily a proměnily v záminku pronásledování židů. Lze dokonce říci, že takové překroucení se dalo očekávat, neboť je důsledkem faktu, že evangelní destabilizace a dekonstrukce násilného posvátna generuje v relativně krátké době situace charakterizované ještě větší mírou pronásledování.“²⁶

Pro křesťany je evangelium sice normativním zjevením, avšak zjevením „nerozpoznaným“, které se odhaluje pozvolna tak, jak proniká do struktur kulturního myšlení. Ve světě „není nic jednoznačně odděleno. V dějinách se nacházíme vždy mezi evangeliem a mýtem.“²⁷ Pronikání evangelia do kultury se projevuje zejména tím, že tematicke oběti se v současném ideologickém diskurzu věnuje stále větší pozornost. Oběti válek, katastrof, ekologických krizí, hladomorů, oběti holocaustu, kapitalismu, domácího násilí, šikany, oběti rasové, náboženské, etnické, politické diskriminace, se dostávají stále více do popředí. Je paradoxní, že v době odmítání křesťanství a konfesijních závazků, tímto západní kultura objevuje své hluboce křesťanské kořeny.²⁸ Západ se vyvíjí od vyhledávání obětního beránka směrem ke světu, který se téměř instinktivně staví na stranu oběti. „Po celou dobu západních dějin perzekuční představy slábnou a hrotí se.“²⁹ To se podle Girarda děje v důsledku impulsu, který dějinám poskytlo samo evangelium. Tento impuls vyvolává *Paraklétos* (evangelní titul Ducha svatého). Termín *Paraklétos* je původně právní kategorií označující obhájce obžalovaného. Od nejranějších počátků křesťanství pracuje (*Paraklétos*) jako obhájce obžalovaných ve skrytu samotných základů kultur.³⁰ „Nikoli věda, ale křesťanský logos demystifikuje kulturu.“³¹ Vědecký duch současné západní kultury je založen na předpokladu odvržení magicko-perzekuční kauzality: „Vědecké myšlení je stejně jako ekonomická podnikavost vedlejší produkt hlubokého působení evangelií.“³²

Kultura a náboženství jsou vzájemně prostoupeny natolik, že dokonce i jejich přirovnání ke spojitém nádobám nestačí, neboť mezi ně klade ještě příliš velkou symbolickou diferencí.³³ Příležitější epistemologickou metaforou jejich vztahu je *perichoretické* propojení vyjadřující vzájemný poměr mezi porozuměním kultuře prostřednictvím porozumění náboženství a mezi

26 KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, s. 114.

27 GIRARD, René: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 260.

28 Srov. GIRARD, René: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 15.

29 GIRARD, René: *Obětní beránek*, s. 227.

30 Srov. GIRARD, René: *Obětní beránek*, s. 234 – 235.

31 KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, s. 105.

32 GIRARD, René: *Obětní beránek*, s. 231.

33 CAVANOUGH, William T.: *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford : Oxford University Press, 2009.

porozuměním náboženství prostřednictvím porozumění kultuře. Náboženství má paradoxní povahu. Na jednu stranu společnost stmeluje (re-ligare), a na druhou působí svár, rozkol a konflikty.³⁴ Preindustriální společnosti vnímali spíše spojování, moderní industriální společnosti na náboženství pohlížejí spíše s obavou. Girardova teorie je první seriózní teorií kultury svého druhu, která nabízí kritický způsob, jak tomuto paradoxu porozumět. A také, jak porozumět hluboce zakořeněné konfliktualitě hnízící uvnitř kultur, ať už se jedná o po generace se vlekoucí konflikty, jako například v Severním Irsku, Palestině, konflikty na Balkáně aj., nebo o fenomény, jako jsou například ostrakizace, šikana, stigmatizace, mechanismy xenofobie, rasismu či otevřené perzekuce.

Mimetické zdroje mimetické teorie

Girardovo uvažování je v logice mimetické teorie kultury nemyslitelné bez jeho předchůdců. Do značné blízkosti mimetické teorie touhy se podle něj dostali především Georg Wilhelm Fridrich Hegel, Sigmund Freud a Friedrich Nietzsche. Ovšem tím se jeho inspirační zdroje zdaleka nevyčerpávají. Inspiroval se také u Charlese Darwina, Thomase Hobbese aj. Hegel ovlivnil Girardovo pojetí touhy po předmětu touhy druhého, když ve *Fenomenologii ducha* analyzuje touhu po uznání od druhého.³⁵ Freud byl inspirativním zdrojem pro Girardovo přesvědčení, že násilí je zdrojem, z něhož povstává kultura. Důležitý byl pro něj popis tzv. prvotní vraždy v díle *Totem a tabu*.³⁶ Velmi zajímavý je také vliv Friedricha Nietzsche. Za Girardův příklon ke křesťanskému zjevení totiž do značné míry stojí Nietzscheova výzva „*Dionýsos versus Ukřižovaný*“.³⁷

Dynamiku mimetické rivality rozvíjel na pozadí myšlení klíčových autorů, kteří stáli u zrodu moderního myšlení. Thomas Hobbes říká v díle *Leviathan*, když hovoří o povaze štěstí, „že štěstí je neustálým postupem touhy od jednoho předmětu ke druhému“, přičemž společným jmenovatelem každé z tužeb je „touha po další a další moci“³⁸ Tato touha působí soupeřivost, nedůvěru a agresi³⁹ což nemůže vést k ničemu jinému než k totalitě konfliktu – *válce všech proti všem*.⁴⁰ Aby ve společnosti, která vře soutěživou rivalitou, bylo vůbec možné ustavit nějaké funkční vztahy, je nutné uzavřít silné smlouvy⁴¹, které

34 Srov. GIRARD, René. *La Violence et le sacré*, s. 8.

35 Srov. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie Ducha*, Praha : ČSAV, 1960, s. 157 – 159.

36 Freud v knize *Totem a tabu* říká, že vládnoucí společnost, její právní a morální aspekty, náboženský a společenský život, stojí na dynamismu Oidipova komplexu. Rozdílné formy lidského soužití, zvl. pak náboženské, nejsou ničím jiným než pokusy překonat pocit viny a dosáhnout bezpečí. Srov. FREUD, Sigmund : *Totem a tabu*, Praha : Psychologické nakladatelství, 1997, s. 130 – 133.

37 Srov. především James WILLIAMS (ed.): *The Girard Reader*, 1996, s. 262 – 268; DELEUZE, Gilles : *Nietzsche a filosofie*, Praha : Herrmann & synové, 2004, s. 30 – 34; Srov. také KIRWAN, Michael : *René Girard. Uvedení do díla*, s. 93 – 95.

38 HOBBS, Thomas: *Leviathan*, Praha : Oikumené, 2009, s. 70.

39 Srov. tamtéž, s. 88.

40 Srov. tamtéž, s. 91.

41 Srov. tamtéž, s. 97, 117.

budou nivelizovat odlišnosti bezpodmínečnou poslušností.⁴² Girard v soutěživé povaze moderního světa rozpoznává dynamismus akviziční mizeze. V akviziční mizezi pak odhaluje dynamiku rivalizující mizeze.⁴³ Důležitý pro nás není ani tak Hobbesův popis geneze absolutní moci jako spíše její ospravedlnění válkou všech proti všem. Girard se s Hobbesovým závěrem, že lidé uprostřed vyeskalované krize uzavřou racionální smlouvu, neztotožňuje. A to především proto, že mu „představa, že by lidé, kteří se nenávidí, dokázali v okamžiku, kdy konflikt vrcholí, skoncovat s nepřátelstvím a uvědomit si, že potřebují vypracovat společenskou smlouvu, připadá směšná“.⁴⁴ Dnes otevřenému násilí brání instituce, ale jak tomu bylo v době, kdy ještě nebyly vytvořeny nebo se rozpadly? Tehdy mohlo násilí působit stejně jako požár či epidemie. Symboly epidemií, morových ran nebo přírodních katastrof se podle Girarda v literatuře, legendách a mýtech neobjevují náhodou. Jsou skrytou stopou eskalace mimetické krize. Mechanismus obětního beránka, který funguje jako řešení krizí, je logickým vyústěním procesů mimetického mechanismu.

Ještě větší význam má pro Girarda inspirace dílem Georga Wilhelma Fridricha Hegela. I zde hraje klíčovou roli definování touhy jako touhy po uznání. Tentokrát na základě dialektiky pána a raba. Na Girardovu recepci Hegela měl rozhodující vliv text *Lectures on Hegel's Phenomenology of Spirit* Alexandra Kojěva. Kojěv byl ve své době velmi vlivným filosofem, podle kterého je lidská subjektivita přímo závislá na touze po jiném člověku. Touha je u něj pojímána jako realita, která je výhradně „lidská, či přesněji řečeno, polidšťující, antropogenetická“.⁴⁵ Podle Hegela v Kojevově podání je spojena s krvavým bojem o prestiž, kdy člověk ve jménu nasycení nebiologické touhy dává všanc svůj vlastní život. Poražený se vítězi podřizuje do té doby, dokud ho *nešťastné vědomí* raba nepodnítí k dalšímu konfliktu.⁴⁶ Hegel tu hovoří o touze po touze druhého (po uznání). Girard identifikuje její mimetický rozměr, který vyjádří nepatrným, leč klíčovým lingvistickým posunem: spíše než o touhu *po* touze druhého, jde o touhu *podle* touhy druhého.

Hegel byl reprezentantem osvěcenského optimismu. Touha podle něj vede k sebeuskutečnění. Girard naproti tomu ukazuje, že v této věci se romanopisci s Hegelem při popisu touhy rozcházejí. Autonomie toužícího subjektu je iluzorní. Moderní člověk podle romanopisců netrpí proto, že si odmítá zplna a cele uvědomit svou autonomii, jak tvrdí romantismus, ale trpí proto, že je pro něj toto uvědomění, ať už je skutečným nebo jen iluzorním, nesnesitelné. I v sekularizovaném vědomí tak bolestně přežívá potřeba transcendence. Tato potřeba na tomto světě hledá své naplnění a vhání člověka (románového hrdinu) do nepřeborného množství šílenství. Romanopisci o této „podzemní metafyzice“ podávají nepřímé svědectví.⁴⁷

42 Srov. tamtéž, s. 123.

43 Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard. Uvedení do díla*, s. 35.

44 tamtéž, s. 53.

45 KOJĚVE, Alexander: *Lectures on Hegel's Phenomenology of Spirit*, London, 1969, s. 40.

46 Srov. Tamtéž, s. 41 – 46.

47 Srov. GIRARD, René. *Lež romantismu a pravda románu*, s. 179 – 181.

Také Freud zajímá Girarda především jako interpret fenoménu touhy. Girardova interpretace touhy jde však mnohem dále. Na rozdíl od Freuda touhu odlišuje od biologické potřeby nebo žádostivosti. Zatímco u Freuda je modelovým rivalem otec nebo matka, u Girarda není vzor touhy předurčen. Ve Freudově teorii má pro něj zásadní význam fenomén rivality. Freud dochází k tzv. prvotní vraždě otce, která má v kultuře generativní důsledky. Girard jde při interpretaci prvotní vraždy do mnohem větší symbolické šíře než Freud. Tragika v kultuře podle obou re-prezentuje mýtickou událost, která se stala kdysi a je v kultuře skryta. Freud hovoří o singulární vzorové praudálosti vraždy tyranského otce, která se promítá do utrpení tragických hrdinů v kultuře.⁴⁸ Girard mluví o dlouhodobém a stále se opakujícím zabíjení. Girard podobně jako Freud hovoří o tabu, ale jeho ustanovení nemotivuje pocitem viny jako Freud, nýbrž vědomím, že nebude-li zavedeno, že „synů“ se stanou nelítostní rivalové. K tomuto poznání podle Girarda šel i sám Freud, když oidipovský příběh aplikoval na širší sociální vztah Mojžíše a Izraelského lidu, který Mojžíše usmrtil. Girard identitu zavražděné oběti problematizuje a současně zdůrazňuje její smírčí roli. Teprve zavedení smírčí neboli zástupné oběti Freudovu dogmatickému textu dává logiku a smysl. Následně to poskytuje vhled do smyslu tragické zkušenosti veškeré lidské konfliktuality.⁴⁹

Dalším z velkých inspiračních zdrojů Girardova myšlení jsou texty Friedricha Nietzscheho. Girard si na jejich pozadí stále více uvědomuje jedinečnou povahu křesťanství. Zásadní je pro něj skutečnost, že Nietzsche křesťanství definuje především na základě antropologické ideje, která je v něm obsažena. S tím souvisí i Girardovo tvrzení, že antropologické ideje týkající se mizeze, rivality a konfliktuality nejsou nikde vyjádřeny tak jasně, jako je tomu v Bibli a především v Novém zákoně. Nietzscheho perspektiva je přitom převážně antikřesťanská, i když, zvláště v pozdním období, a před svou smrtí, neustále osciluje mezi Dionýsem a Kristem. Bitevním polem, kde se odehrává zápas mezi Dionýsem a Kristem, je otázka hodnoty a významu utrpení. Utrpení má podle něj buďto význam křesťanský nebo tragický. V křesťanském modu je „Ukřižovaný jakožto Nevinný“, „utrpení je cestou ke svaté existenci“, což však v tomto životě generuje „důvod pro jeho odsouzení“. V tragickém modu je existence sama o sobě natolik svatou, že ospravedlňuje jakékoliv utrpení, které jedinec působí. Křesťanství se tak dostává do přímého rozporu s možností obětovat. Podle Nietzscheho chce dokonce křesťanství dosáhnout toho, aby nikdo nebyl obětován.⁵⁰ Právě toto je místo, kde Nietzsche podle Girarda postihuje pravou a jedinečnou povahu křesťanství.

Tyto dva mody chápání významu utrpení generují také dva typy náboženství. Křesťanství má, pokud jde o otázku oběti a smyslu utrpení, přímo anti-pohanský charakter. Nietzsche si diametrální odlišnost evangelia a mýtu uvědomuje. „Vzdoruje všem fundamentálně anti-biblickým pokusům učinit z mytologie svého druhu Bibli nebo rozpustit Bibli v mytologii (což dělá

48 FREUD, Sigmund: *Totem a tabu*, s. 103nn.

49 Srov. GIRARD, René. *La Violence et le sacré*, s. 215 – 219.

50 Srov. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*, s. 30 – 34.

většina ostatních lidí)... Nietzscheova velikost nespočívá ani tak v pozitivním obsahu jeho myšlení, jako v tom, že lépe než kdokoli jiný pronikl do podstaty křesťanské pravdy a zásadním způsobem se angažoval v procesu objasňování generativního násilí“.⁵¹

Adopce touhy

Pro Girarda měla zásadní význam jeho práce na analýze děl pěti evropských romanopisců zvláště z toho důvodu, že díky ní demaskoval mechanismus mimetické touhy. Na počátku ke zkoumané látce přistupoval v dobovém duchu intelektuálního ateismu s chladným a destruktivním elánem. To se však změnilo ve chvíli, kdy si všiml, že všem zkoumaným subjektům románového vyprávění se nedostává autentičnosti. Uvědomil si, že demystifikuje nejen románové subjekty, ale současně všechny lidi a tím pádem také sebe sama. Čím více jeho analýza postupovala, tím mu bylo zřejmější, že prochází vlastní zkušeností „smrti a vzkříšení“, „zhroucení a uzdravení“, jinými slovy zkušeností intelektuálně-literární konverze, která později přerostla do konverze náboženské.⁵² Objevil totiž strukturálně-existenciální doklad zhroucení autonomního subjektu nebo spíše důkaz skutečnosti, že autonomní subjekt nikdy neexistoval, a že byl vždy subjektem vrtkavým: „individualistické směry, tak hlučně hlásané, pouze zastírají novou formu kopírování“.⁵³ Přesněji řečeno, šlo o „převrat v duchovním a mravním ohledu..., pochopit, že proces prostřednictvím v nás vzbuzuje živý dojem autonomie a spontánnosti přesně v tom okamžiku, kdy přestáváme být autonomní a spontánní...; znamená to přiznat, že jsme vždy kopírovali druhé, abychom se zdáli v jejich očích stejně originální jako ve svých vlastních... znamená to potírat alespoň něco ze své pýchy“.⁵⁴ Analýza touhy mu člověka odhalila jako bytost, která neustále touží podle toužení druhých. A vzhledem k tomu, že člověk svojí činností a existencí vytváří kulturu, pak je třeba konstatovat, že touha je funkcí kultury.

V současné atmosféře vypjatého individualismu, je touha vnímána jako jedinečná, individuální, autentická a často je ztotožňována s pudy. Girard tento pohled radikálně mění. Na základě svého zkoumání odmítá liberální oslavu touhy *per se*. Ukazuje, že touha má mimetickou povahu. Lidé se od sebe vzájemně „učí tomu, po čem mají toužit... napodobují jeden druhého v rovině jazyka, gestikulace či vnějších atributů, ale také v rovině toho, po čem touží“⁵⁵. Girard je přesvědčený, že objevil velmi jednoduchý a prostý vzorec, který má zásadní dopad na způsoby pojmání člověka v prostředí humanitních věd. Můžeme hovořit o tom, že mimetická touha představuje zásadní antropologický

51 KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, s. 95.

52 Srov. ASSMANN, Hugo (ed.): *Girard, Renécom Te'ólogos da Libertação. Un diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Petrópolis : Editora Vozes, 1991, s. 46.

53 GIRARD, René: *Lež romantismu a pravda románu*, s. 25.

54 tamtéž, s. 49.

55 KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, s. 19.

obrat dotýkající se všech oblastí kultury. Nejde o touhu ve smyslu biologicky determinované chuti nebo sexuálního apetitu. U mimetické touhy, jde o touhu po objektu, po kterém touží nebo který vlastní náš vzor. V tomto smyslu z nás toho, kým jsme. Nápodoba nám umožňuje překonat rutinu živočišného toužení – puzení. Díky ní se stáváme adaptabilními.

Girard se domnívá, že psychologie se dosud imitačním chováním dostatečně nezabývala. Jean Piaget se jím sice zabýval, avšak situoval ho do dětského věku. Následně se s ním už moc nepočítá. Nápodobu totiž kulturně vnímáme jako něco neautentického či dehonestujícího. Sigmund Freud se jí zabýval především jako nápodobou rodičů.⁵⁶ Girard kategorii vzoru rozšiřuje. Vzorem nápodoby může být dokonce i fiktivní osoba. V případě Dona Quijota je to literární postava rytíře Amadise Galského. V případě paní Bovaryové jsou to hrdinky milostných románů.⁵⁷ Ve Swannově případě jde o literární tvorbu Bergottovu.⁵⁸

Touha je mimeticky zprostředkovávána dvojím způsobem. První zprostředkování má vnější charakter. Subjekt i vzor žijí každý v jiném prostředí. Příkladem může být vztah k mediálními celebritám. Tento typ zprostředkování není konfliktní. Druhý způsob zprostředkování má charakter vnitřní. Subjekt i vzor žijí ve stejném prostředí, a tak jsou objekty společné touhy dostupné oběma. Tento typ konflikt působí. Při tomto typu může dojít k tzv. dvojníckému vztahu, kdy se subjekt stane vzorem svému vzoru. Tehdy dochází k tomu, že objekt touhy postupně mizí ze středu zájmu. Cílem se stává poražení protivníka toužícího po stejném objektu. Zde dochází k mimetické rivalitě, pro kterou je charakteristická krize nerozlišování. Ta se projevuje tak, že soupeři se jeden druhému vzájemně stále více podobají a současně věří, že jsou zásadním způsobem odlišní.⁵⁹ Předmět touhy může být také otevřený nebo uzavřený. K otevřenému předmětu mají všichni umožněný přístup, jako například k jazyku. Takový předmět konflikt působit nemusí. Jenomže z hlediska možnosti společného profitu a užitku může být předmět touhy také uzavřený, jako například žena. Tehdy touha vede k rivalizujícímu konfliktu. Typickými příklady jsou dětské spory o hračky, židle, talíře, hrníčky atp.

Na jedné straně nás mimetická touha s druhými sblížuje, na druhé straně nás může rozdělovat. Vedle sebe tu koexistuje jak přitažlivá, tak odstředivá síla. Obě síly je třeba brát v potaz. To nám umožňuje být vnímavými a citlivými pro odvrácenou tvář touhy, což má značný interpretativní význam pro porozumění paradoxní povahy společenských fenoménů, které nás obklopují. Uvědomění si podvojnosti touhy nám poskytuje hlubší vhled do struktury a hloubky lidské konfliktuality, která nemá srovnání s žádným typem konfliktuality, kterou známe z živočišné říše. Girardovi nepřijde dostatečně přesvědčivé, dokonce mu to přijde naivní, vnímat lidskou konfliktualitu coby

56 Srov. GIRARD, René. *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 49 – 51.

57 GIRARD, René: *Lež romantismu a pravda románu*, s. 29.

58 tamtéž, s. 41.

59 Srov. GIRARD, René. *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 398 – 406.

důsledek pokřivení přirozené autentičnosti touhy člověka. Nehodlá přijmout tvrzení romantiků, že konfliktu lze odstranit odstraňováním vnějších faktorů, které zabraňují vyjádření našich „autentických“ tužeb. Mnohem přesvědčivěji na něj působí tvrzení sv. Augustina, který říká, že lidé ve skutečnosti nevědí, co chtějí, a proto napodobují touhy druhých.⁶⁰

Girard v zarputilém trvání moderního člověka na autentičnost vlastních tužeb, které se mimo jiné propisuje i do odmítání mimetické teorie, vidí logický doklad mimetického sporu. V úsilí o potvrzení domnělé nezávislosti se lidé druhým nabízejí jako modely a takto touží být stvrzeni. Srážka obou postojů je nevyhnutelná. Dokonalé vyslyšení výzvy k nápodobě působí stejnost. Jenomže v tom je zakopaný pes: „Slova jako stejnost a podobnost evokují představu harmonie v lidských vztazích... Co se však stane, když budeme mít stejné touhy? Tuto formu rivality částečně pochopili a prozkoumali pouze velcí dramatikové a romanopisci.“⁶¹ Právě stejnost a podobnost je podstatou žárlivé rivality, která se stává psychologicky nejsilnějším toposem románové i dramatické tvorby.⁶²

Girard si u Dostojevského všímá geniálně propracovaného vztahu mezi znechucením druhými a fascinující přitažlivostí, kterou taková přitažlivost působí na znechucený subjekt⁶³ prostřednictvím zájmu o to, co si o daném protagonistovi druzí myslí. Co tento bipolární vztah generuje, definujeme jako *snobismus*. Snobismus, který je v nás stále více nebo méně přítomný, geniálně odhalují Dostojevský nebo třeba Proust.⁶⁴ A právě v podvojně funkci žárlivé rivality Girard objevuje klíčový princip. Čím více se zkracuje vzdálenost rivalů od touženého objektu, a současně i vzdálenost mezi subjektem a vzorem, tím více narůstá potenciál pervertované fascinace i potenciál konfliktu, žárlivosti a násilí.⁶⁵ Společnost mezi toužícími subjekty klade hierarchické vztahy, které mezi nimi vytvářejí hranice prostřednictvím norem, tabu, zákonů. Tím buduje hranice mezi prostředními a tlumí konflikty. Nárůst konfliktů a jejich intenzity ve dvacátém století podle Girarda souvisí s tím, že dochází k boření početných hierarchických hranic mezi toužícími subjekty. Tak došlo k tomu, že mnohé vnější způsoby zprostředkování touhy se staly vnitřními nebo, že dochází k nejasnému rozlišování mezi vnějšími a vnitřními způsoby zprostředkování, jak to již naznačil Hobbes, když uvažoval o soutěživé logice světa.⁶⁶

60 Mimetickou teorii například velmi výmluvně reprezentuje svět finančních trhů a teoretici ekonomie. Srov. KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, s. 25.

61 GIRARD, René: *La Violence et le sacré*, s. 146.

62 Srov. GIRARD, René. *A Theatre of Envy. William Shakespeare*; GIRARD, René: *Dostoievski. Du double a l'unité*, Paris : Grasset, 1963.

63 Srov. GIRARD, René. *Lež romantismu a pravda románu*, s. 56 – 61.

64 Srov. tamtéž, s. 83 – 88; „...mlčky se asi dvě minuty vážně, beze smíchu dívali, jak chodím podél stěny od stolu ke kamnům a vůbec si jich nevšímám...“ DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič: *Zápisky z podzemí*, Praha : Odeon, 1989, s. 7; „Všichni tito lidé... dělali, že teď jiné hosty nevidí, aby ukázali, že se o ně nezajímají, přitom se kradmo dívali po každém... byli recipročně zase pro něho předmětem téže tajné pozornosti, skrývaných stejným předstíraným pohrdáním.“ PROUST, Marcel: *Hledání ztraceného času II. Ve stínu kvetoucích dívek*, Praha : Odeon, 1979, s. 329.

65 Srov. GIRARD, René. *Lež romantismu a pravda románu*, s. 50n.

66 „Z této rovnosti... vzniká i rovnost naděje v dosažení našich cílů. A proto kdykoli dva lidé touží po téže věci, z níž se však oba zároveň nemohou těšit, stávají se nepřáteli a na cestě ke svému cíli... se snaží jeden druhého zničit nebo si ho podrobit.“ HOBBS, Thomas: *Leviathan*, s. 87n.

Perzekuce jako pohyb kultury v krizi

Girard čte literaturu na jednu stranu jako literární vědec, na druhou stranu si stále víc uvědomuje, že svět literatury poskytuje doličné předměty antropologických faktů. A tak se z něj stále více stává kulturní a sociální antropolog, který vybudoval velmi vlivnou vědeckou metodologii, pevně zakořeněnou v oboru kulturní a sociální antropologie, avšak přesahující do všech humanitních oborů.⁶⁷ Literatura, která stojí a padá s psychologíí mimetických rivalit, se mu stala mnohem „spolehlivějším vodítkem na cestě k pravdě o člověku nežli dnešní humanitní a společenské vědy.“⁶⁸

Fascinace, kterou Girard dekoval v mimetické rivalitě, spojená s potřebou se vymezovat prostřednictvím pohrdání nebo odporu ve smyslu „já nejsem ty“, k sobě rivalry ve stejném prostředí připoutává a přitahuje stále těsnějším poutem. Čím více se přibližují, tím více si jsou podobní. Tím více současně eskalují konflikt. A to až do té míry, že se v jistou chvíli začínají jeden druhému podobat k nerozlišení. Otázka, na čí straně stojí pravda, se stává stále komplikovanější, až nesmyslnou. Všechny závažné konflikty začínají mimetickým soupeřením o objekt touhy. Čím více se ale konflikt vyostřuje, tím více vlastní objekt mimetické touhy ustupuje do pozadí, a tím více se také konflikt znečitelňuje. Mimetická fascinace subjektů mimetického konfliktu narůstá do té míry, až se do sebe zaklesnou, a stávají k nerozeznání podobnými.⁶⁹ Avšak my si uprostřed konfliktů „erozi rozdílů“⁷⁰ běžně neuvědomujeme. Naopak, lidé sociální konfliktualitu či sociální krizi, právě proto, že je sociální, mají tendenci „vysvětlovat sociálními a hlavně morálními příčinami... Namísto, co by hledali chybu v sobě, mívají sklon hledat ji buď v celé společnosti, což je k ničemu nezavazuje, nebo v jiných lidech, považovaných za obzvlášť škodlivé z nějakého snadno viditelného důvodu. Podezřelí jsou obviněni ze zločinů zvláštního typu. Některá obvinění jsou tak typická pro kolektivní perzekuce, že moderní pozorovatelé při pouhé jejich zmínce větrí nějaké násilí a hledají další stopy, které by jejich podezření potvrdily, tedy další perzekuční stereotypy.“⁷¹ Tím se dostáváme ke druhé fázi mimetického mechanismu, kterou Girard nazval mechanismem obětního beránka.

Ve chvíli, kdy se do sebe soupeři zaklesnou, stále více sami sebe vnímají jako totálně odlišné od druhého, zatímco jejich „okolí“ je vidí jako podobné nebo dokonce stejné. Soupeři se při tom vzájemně vnímají jako monstrum.

67 Girard ovlivnil celou řadu předních osobností, mezi které patří například: Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Leo Spitzer, Hans Urs von Balthasar, Paul Ricoeur, Michel Serres, Jean-Pierre Dupuy, Raymond Schwager, Masao Jamaguči, Terry Eagleton, Charles Taylor, Eric Gans, James Alison aj.

68 KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, s. 47.

69 Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*, s. 159. Literárním obrazem zaklesnutí mimetických rivalů je Homérův popis dobývání Troje. V Shakespearově hře *Troilus a Kressida* je popisován nekončící konflikt Řeků s Trojany o Helenu. Helena zatím vadne, z bitev se stává samoučel. Otázka, za co bojují, pozbývá na významu. Řád se zcela rozpadá. SHAKESPEARE, William: *Troilus a Kressida*, Praha : SNKL, 1963, I.3., s. 101 – 124.

70 KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, s. 55.

71 GIRARD, René: *Obětní beránek*, s. 21n.

U obou svářících se stran dochází ke ztrátě schopnosti vidět druhého jako lidskou bytost. Uprostřed mimetické krize je velmi náročné si uchovat nadhled, nebýt do ní vtažen a zůstat být schopen rozlišovat mezi lidským a monstrózním. Ve chvíli, kdy předmět sporu mizí nebo se stává méně podstatným, jeho akvizice ztrácí na významu. Dochází k přímému střetu soků. Paradoxně je v tomto momentu nastolena jakási perverzní podoba jednoty. Objekt touhy už nerozděluje. Z války všech proti všem se může snadno stát válka všech proti jednomu. Ve hře už totiž není napodobování akviziční mimese vzoru, ale pouhé mimetické násilí. Stále více dochází k napodobování stereotypu označování ne-lidských znaků protivníka a k napodobování násilí na označeném. Na scéně se objevuje situace kolektivní posedlosti, která zcela destabilizuje společenský řád. Hrozí reálná možnost, že všichni budou uvrženi do konfliktu války všech proti všem. Podle Girarda však dojde k přeskupení agresorů na základě identifikace „ne-lidských“ znaků a k přesměrování násilí proti malé skupince nebo proti nějakému jedinci.⁷² Tento proces nazývá mechanismem obětního beránka. Ten se netýká jen preindustriálních společností, ale je přítomen i v kolektivních rituálech moderního světa. Například atmosféra skandálů, jejíž jsme součástí, je namnoze působena přenosem mimetické touhy na náhradní protivníky. Kolektivně sdílené medializované pohoršení dokonalým způsobem vykazuje prvky vyhledávání obětního beránka.⁷³ Nejen v minulosti, ale i dnes mají manipulátoři k dispozici dostatečně manipulovatelnou masu, „jinými slovy lidi ochotné nechat se uzavřít do systému perzekučních představ, lidi schopné věřit v obětního beránka“.⁷⁴

Ke spuštění mechanismu vyhledávání oběti (mechanismus viktimizace), k označení viníka – nositele nelidských znaků – zodpovědného za nastalou krizi, stačí v situaci společenské krize velmi málo. Krize a soud spolu podstatně souvisejí. Girard poukazuje na etymologii slova krize: „krize, kriminální, kritérium i kritika pocházejí všechny z téhož kořene, z řeckého slovesa *krínó*, které znamená nejen soudit, posuzovat, rozlišovat, ale i obviňovat a odsoudit nějakou oběť“.⁷⁵ Fixace na „ne-lidské“ znaky, které jsou pro *stereotypní obvinění* typické, ukazuje na oběť, která je už předem vinna.⁷⁶ Oběť personifikuje veškeré naakumulované zlo. Přičemž dav, skupina označujících, věří, že označená oběť je jako nositel nelidských znaků za vzniklou krizi skutečně zodpovědná. Tím se otevírá možnost vyřešení krize. Přenesení viny na obětního beránka a jeho následnému obětování nic nebrání. Girard o obětním beránkovi hovoří ve funkci *dvojího zprostředkování*. Na oběť je na jednu stranu naložena zodpovědnost za krizi, na druhou stranu jejím obětováním a ritualizovaným opakováním obětování dochází ke smíření rivalů.⁷⁷ Rozhodnutí (decidere) obětovat viníka je jednomyslné. Zajímavá je zde lingvistická stopa mechanismu obětování, která

72 Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard. Uvedení do díla*, s. 45.

73 Srov. GIRARD, René. *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 65.

74 tamtéž, s. 51.

75 GIRARD, René: *Obětní beránek*, s. 30.

76 Srov. tamtéž, s. 57.

77 Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard. Uvedení do díla*, s. 46.

je uložena v jazyce. *De-cidere* znamená „podříznout oběť“.⁷⁸ Oběť, o které se soudí (opět lingvistická stopa obětního mechanismu), že krizi vyvolala, má v očích obětníků schopnost krizi také vyřešit. Z toho důvodu je posléze (po smrti) oběť považována za dobrou. Dokonce bývá i sakralizována. A protože to funguje, a krize se navíc opakují, opakuje se také zkušenost vyřešení krize prostřednictvím obětování. Tak se podle Girarda rodí tabu, rituály, mýty,⁷⁹ což znamená, že obětní mechanismus předchází všem kulturním systémům, především jazyku, a že kultura se vyvíjí rituálem.⁸⁰ Proces s obětními beránky stojí nejen v pozadí náboženských praktik, ale také světských institucí. Lidské instituce jsou založeny na pravidelném, úmyslném a plánovaném opakování. Funkcí těchto fenoménů je bránit šíření mimetického násilí.

Znaky, na jejichž základě odhalujeme viníka krize

K vyřešení mimetické krize tedy dochází prostřednictvím mechanismu obětního beránka. Nejprve však obětní beránek musí být jako takový identifikován a označen klasifikačními úkony, protože oběť musí být shledána *obětovatelnou*.⁸¹ Výběr obětního beránka má svá nepsaná pravidla. Je určen na základě stereotypizovaného označování jeho preferenčních znaků. Preferenčními znaky jsou jeho příslušnost k okraji sociálního prostředí a také jeho snadná zranitelnost. Vhodnými adepty jsou cizinci, osamělé ženy, tělesně, duševně nebo kombinovaně handicapovaní, nemocní, nakažení nakažlivou chorobou, jedinci s adaptačními problémy, venkovani, sirotci, jedináčci, chudšas, ten, kdo přišel jako poslední. Obecným preferenčním znakem oběti je totiž její odlišnost od majority, která vystupuje na povrch a stále větší počet lidí na ni fixuje svoji pozornost.⁸² Vystupující odlišnost je vnímána jako odchylka nebo nedostatek normality daného jedince. Stereotypizování tohoto druhu spočívá ve směřování fyzického nebo jiného deficitu, vady nebo zrudnosti se zrudností a vadou morální.⁸³ Abnormalita v sobě nese něco z tabu. Je nositelkou vznešenosti i prokletí, je *fascinosum et tremendum*. Je „sacer v každém smyslu... Čím více se jedinec vzdaluje jedním nebo druhým směrem od nejběžnějšího společenského postavení, tím více mu hrozí perzekuce.“⁸⁴ Logika mechanismu

78 GIRARD, René: *Obětní beránek*, s. 131.

79 Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard. Uvedení do díla*, s. 46.

80 Srov. GIRARD, René. *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 63.

81 Srov. GIRARD, René. *La Violence et le sacré*, s. 4.

82 Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard. Uvedení do díla*, s. 56 – 57.

83 Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*, s. 59.

84 GIRARD, René: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 25n.

vyhledávání obětního beránka přičítá oběti za vinu všechny negativní jevy daného konfliktu, společenského problému nebo krize.

Podle Girarda je velmi důležitá analýza dokladů stereotypních faktorů perzekučního mechanismu, které jsou uloženy v mýtech, rituálech, zákazech a tabu, a které současně určitým způsobem modelují obraz oběti. Zatímco mýtus je vyprávěním, které stojí na straně lynčujícího davu proti oběti, Bible, zejména evangelia, stojí na straně oběti proti davu. Mýtus a evangelia jsou strukturálními protiklady.⁸⁵ V mýtu je zvláště patrná perspektiva lynčujícího vítěze. To nám poskytuje cenný materiál pro studium stereotypních obvinění oběti. Podobnou studnicí poznání jsou rituály. Rituál je totiž opakováním symbolického obětování, jehož funkcí je zabránit nové mimetické krizi. Krize se vyznačuje epidemickým šířením násilí. Pak není náhoda, že v mýtech je často popisována obrazy morových ran, epidemií nebo jako nekontrolovatelné běsnění kolektivního násilí. Ritualizované opakování oběti v kulturních vzorcích pak funguje jako lék / jed / *farmakos* na opakující se krize. Lék, který je v malých dávkách schopen před epidemií ochránit.⁸⁶

Klíčovým perzekučním stereotypem, který Girard dekodeoval, je přesvědčení o vině oběti, že oběť krizi zapříčinila a nevědomost⁸⁷ o její nevině. Aby společnost obětování beránka mohlo usmířovat, musí být splněna podmínka viny oběti, ve kterou všichni věří. Nevina oběti musí být dokonale zamaskována. Pronásledovatelé musí být udržováni v nevědomosti o její nevině. K tomu slouží především mýtus, tabu a rituál. Funkcí mýtu je smlčovat nevinu oběti. Mezi slovy mýtus (myth) a němý, mlčící (mute) existuje dokonce etymologická souvislost. Mýtus skrývá násilný původ lidské společnosti. Evangelium ho demaskuje.

Girard maskování násilného původu společnosti mýtem nazývá falešnou transcendencí.⁸⁸ „Mýtus se ustavičně ptá: Jsi vinen? A odpovídá si: Ano.“⁸⁹ Fiona Bowie v tomto ohledu hovoří o „jistém stupni zatmění mysli“.⁹⁰ Pravda o nevině oběti nesmí být zřejmá. Oběť nesmí být vnímána jako oběť, ale jako člověk, který je na základě své viny odsouzen právem. Aby oběť spojovala, obvinění musí vypadat naprosto věrohodně. Stereotypní nevědomostí je nevinu oběti natolik zamaskována, že všichni její vině mohou uvěřit.⁹¹ Princip nevědomosti lynčujícího davu o nevině oběti, který je typický pro mytologie, naplno demaskuje evangelní narativ Nového zákona. Přímou uprostřed líčení o Kristově umučení zaznívá věta „vždyť nevědí, co činí“ (Lk 23, 34). Janova zmínka o Ježíšově odsouzení (Jn 15, 25) navazuje na text žalmu „Nenáviděli mě bez příčiny“ (Ž 35, 19). Mezi mírou mimetické závislosti a neznalostí ne-

85 Srov. tamtéž, s. 79.

86 Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*, s. 141 – 143.

87 Girard termín nevědomost chápe spíše ve smyslu prosté neznalosti. Pojem nevědomost by některé čtenáře mohl zavádět k Freudovu pojmu nevědomí, což by bylo poněkud zavádějící.

88 Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard. Uvedení do díla*, s. 76n.

89 GIRARD, René: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 83.

90 BOWIE, Fiona: *Antropologie náboženství*, Praha : Portál, 2008, s. 173.

91 Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*, s. 15.

viny obviněného existuje souvislost.⁹² To je také hlavním důvodem toho, že lidé mimetický mechanismus jako takový nevnímají. „Zjištění nevinu oběti je nepohodlné, protože souvisí nutně se zjištěním, že vinni jsme my.“⁹³ Nicméně toho, že nevina oběti bude odhalena, se zase až tak moc bát nemusíme, protože tomu téměř zaručeně zabrání stereotyp jednomyslného souhlasu typu: Všichni to říkají.⁹⁴

Moderní mentalita, která trvá na autonomii a svobodě člověka je projevem neznalosti pravdy o povaze mimetické interakce, že lidská touha se utváří mimeticky. Přesvědčení o autonomii našich tužeb je založeno na zcela mylné antropologii: „Díky tomu, že jednotlivcům i celým komunitám je vlastní přesvědčení, že jednájí autonomně, a za žádných okolností se této autonomie nechtějí vzdát, si vůbec neuvědomují, jak násilné jsou prostředky, ke kterým se uchylují ve snaze o její uchování.“⁹⁵ Celé dějiny lidstva nám podávají svědectví o katastrofálním manku schopnosti vcítit se do oběti. *Imaginativní soucit* s obětí je v dějinách velmi vzácným jevem. U většiny kultur se setkáváme s opakem soucitu s obětí.⁹⁶ Neexistuje žádná civilizace bez původně náboženského svorníku obětních stereotypů.⁹⁷

Dav hledá a trestá skandál

Jenomže mimetické obětování fungující jako svorník společnosti nyní ztrácí na efektivitě. Mimetický mechanismus kultur je zevnitř erodován postupnou kulturní demystifikací perzekučního a obětního mechanismu, kterou působí židovské a především křesťanské zjevení. Mezi mýty a Biblií najdeme jistě mnoho podobností. Je tu však jedna zásadní, dokonce diametrální, odlišnost. Zatímco mýtus je diskurzem odsouzení obětního beránka, tak Bible jeho odsouzení odsuzuje.⁹⁸ Mýty jsou založeny na obětování beránka, čemuž přitakávají ve prospěch pronásledovatelů. Bible se v tomto ohledu od mýtů odlišuje tím, že straní oběti. Kristus se svým jednáním dokonce sám stává obětí, aniž by žádal pomstu. Tak uvádí ve skutek Boží lásku, jejímž ústředním výrazem a základní kulturotvornou podobou má být eucharistie. Evangelia proto představují zásadní roztržku s mytologickým vysvětlováním. „Rozsudek nad Ježíšem je skutkem lidským, a nikoli božským.“⁹⁹ Bůh biblického poselství stojí na straně nevinné oběti. Jasně vidíme, že evangelia perzekuci odmítají,

92 Srov. GIRARD, René. *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 70.

93 tamtéž, s. 93.

94 Srov. tamtéž, s. 99.

95 KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, s. 76.

96 tamtéž, s. 7n.

97 Srov. GIRARD, René. *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 129 – 132, 137.

98 Ježíšův postoj je třeba chápat jako strategii zaměřenou proti všem podobám vytváření obětních beránků. Srov. GIRARD, René. *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 157nn.

99 KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, s. 89.

což má kulturotvorný potenciál, čili „nesouhlas Boha s obětí je důležitou antropologickou stopou.“¹⁰⁰ Biblická pozice ve vztahu k mýtům je na prvním místě definována protikladem evangelia a mýtu.

Mýty odhalují antropologickou tendenci člověka k projekci a falešné transcendenci (náboženskosti). Falešná transcendence má zásadní antropologický význam, protože stojí u původu kultury i náboženství. Z tohoto důvodu bylo biblické zjevení, které falešnou transcendenci vyvěrající z našich konfliktních tužeb dekóduje, nutným milníkem na cestě hledání pravdy o člověku.¹⁰¹ Biblická výzva ke svržení model a žití v pravdě, je výzvou k demaskování i odvržení falešné transcendence a uznání nevinny oběti. Girard Bibli, a zejména evangelia, rozeznává jako univerzální odhalující sílu, která dešifruje a demytologizuje falešnou náboženskost kultury i náboženství. Demystifikační síla evangelia postupně vyřazuje ze hry hybné páky perzekučního mechanismu a rozkládá náboženství i kultury. Ježíš se staví proti náboženskosti (neboli sklonu k falešné transcendenci zakládající perzekuci nevinné oběti) kultur a náboženství. Odhalováním mechanismů obětního beránka se perzekučnímu mechanismu odebírá symbolická síla nevědomosti o nevině oběti.¹⁰² Před příchodem judaismu a křesťanství byl perzekuční mechanismus obětního beránka běžně přijímanou realitou. Byl ospravedlnitelný především proto, že za žádný mechanismus nebyl považován. „Nevina oběti je zásadní výdobytek, a ten přineslo křesťanství.“¹⁰³

Girardova teorie se tak jeví být radikální kritikou davu. Dav je antropologicky demaskován jako manipulovatelná masa, která potřebuje obětní beránky. Mimetické uchvácení davu ústí do kolektivní posedlosti. Ve vyprávění o vyhnání zlých duchů z Gerasy v Markově evangeliu se dozvídáme, že tím zlým duchem, navzdory tomu, že mluví jako jedinec, je „velké množství“. Zlý duch, který ovládá posedlého, na otázku, jaké je jeho jméno, odpovídá: „Legie, poněvadž nás je mnoho“ (Mk 5, 9). Slovo legie odkazuje na nepřátelskou, válečnou hordu, armádu vedenou jedním duchem, a také na vykonavatele ukřižování Krista. Když Girard přemýšlí o povaze zla, poznamenává, že strukturální analýza odhaluje, že v evangeliích stojí zlo vždy na straně množství (davu) a cituje Kierkegaardova slova „dav je lež“.¹⁰⁴ Tento zlý duch (který se kryje s množstvím – davem) je v textu spojen s obrazem stáda sviní, které se nakonec vrhá do propasti. Podobný význam má také Matoušův text o sviních, které šlapou na perly a záhy se mohou obrátit a roztrhat nás (Mt 7, 6). „Stádovitost... ze skupiny... dělá stádo, jinými slovy neodolatelný sklon k mimetismu“, Girard o stádovitosti mluví jako o „módě skákat do propasti“ perzekučního mechanismu.¹⁰⁵ Naproti tomu evangelia ukazují Krista jako pastýře, který jde hledat jedinou ztracenou ovci a devadesát devět nechává o samotě. To je opak

100 tamtéž, s. 82. Dále srov. tamtéž s. 81 – 89.

101 Srov. tamtéž, s. 79.

102 Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*, s. 117.

103 GIRARD, René: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 100.

104 Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*, s. 197.

105 Srov. tamtéž, s. 207.

mentality, která dává přednost obětování jedince v zájmu všech. V podobenství o vinici se zavržený kámen (*scandalon*) stává kamenem úhelným. V úvodu Janova evangelia je Slovo o pravdě zavrženo těmi, ke komu bylo posláno. Je *scandalon*, a proto je zavrženo. Jak v případě vyprávění o hledání ztracené ovce, tak v případě vyprávění o zavrženém Slovu, jde o inverzi mýtu. Bůh evangelií není nikdy jedním z pronásledovatelů. Ježíšova smrt je hodinou slávy, symbolickým zjevením Boží identit, kdy se Boží tvář odhaluje jako Boží beránek.¹⁰⁶

Naproti tomu mýty vyprávějí příběh z perspektivy lynčujícího vítěze. Z perspektivy davu. Biblický text je podle Girarda pravdivý tou měrou, jakou „neguje mýty, které... vždy schvalují mechanismus obětního beránka.“¹⁰⁷ Biblický text je radikální kritikou davu, kolektivní mizeze a náказы násilím. Příčinou Petrova zapření, Pilátova chování, postoje nekajícího lotra, strachu učedníků, kteří se rozprchnou, je jejich souhlas s davem. Kristus začíná být *nenáviděn bez příčiny* tehdy, když všichni začínají napodobovat dav jeho nepřátel.¹⁰⁸ Nejvýslovněji tuto skutečnost demaskuje Kaifášova věta z Janova evangelia „nechápete, že je pro vás lépe, aby jeden člověk zemřel za lid, než aby zahynul celý národ“ (Jn 11, 50). Kaifášovu řeč si vyslechnou ostatní kněží a řeknou si něco na způsob „no to je pravda, je lépe, aby jeden člověk zemřel za lid, než aby zahynul celý národ“. V Janově evangeliu tuto implicitní skutečnost odhaluje následující věta „Ježíš má zemřít za národ, a nejenom za národ, ale také proto, aby rozptýlené děti Boží shromáždil v jedno. Od toho dne byli tedy smluveni, že ho zabijí.“ (Jn 11, 53). Kaifášova úvaha je rozumná, přesvědčivá, „uchvacuje“ a mobilizuje ostatní. Následně se jejím účinkem rozptylují pochybnosti kněží a spouští se efekt sjednocení davu spolu s efektem obětního beránka.¹⁰⁹ Tento úryvek je podle Girarda důležitým odhalením nebo zjevením „krize všech perzekučních představ... evangelia jednomyslnost nezdůrazňují proto, aby se před ní sklonila a aby se podřídila jejímu rozsudku jako všechny mytologické, politické... texty, nýbrž proto, aby ji označila za naprostý omyl, za nepravdu... obvykle zákonné orgány mají převahu nad davem; v období krize to bývá naopak... zákonné orgány se tedy přidávají k davu.“¹¹⁰

Anonymní, neosobní dav je tím, kdo v procesu s obětním beránkem beránka obžalovává. Dav je falešnou transcendencí, je lží, která vede k mechanismu obětního beránka. V Janově evangeliu je ten, kdo je lhář a vrah od počátku, nazván ďábel (Jn 8, 44). Ďábel je totožný s tím, koho Bible označuje jako satana. Slovo satan v hebrejštině znamená *žalobce, obviňovatel*. V Septuagintě je překládáno jako *epiboulos* (ten, kdo se spolčuje) a *ho diabolos* (pomlouvač, nactiutrač).¹¹¹ Ďábel a dav se překrývají: „Být ďáblovým přívržencem

106 Srov. GIRARD, René. *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 274. Srov. též KIRWAN, Michael: *René Girard Uvedení do díla*, s. 92.

107 GIRARD, René: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 84.

108 Srov. tamtéž, s. 88, 92.

109 Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*, s. 129 – 131.

110 René tamtéž, s. 132.

111 Srov. tamtéž, s. 223; Srov. také GIRARD, René. *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, Brno, 2008, s. 80.

znamená jít s davem proti nevinné oběti, ať už je to ve jménu čehokoli“.¹¹² Podle Girarda je tím odhalena pravá povaha davu. Dábel je jménem pro jednohlasý dav, který si oběti vybírá i obviňuje bez milosti a také je zabíjí. Evangelia tuto mimetickou davovou povahu člověka a kultury vynášejí na denní světlo. Mimetismus je vlastní a neoddělitelnou povahou kultury. Na tom evangelia nic nemění, ale ukazují, že jde o to, koho a jak následovat.

Závěrem: Naděje nerovná se křesťanství, ale to neznamená, že křesťanství nemá naději

Girardova pozice není pesimistická, spíše je charakterizována nekompromisním realismem naznačujícím, že „únik z mimetického zajetí je obtížný a nejistý“, avšak ne nemožný¹¹³ a že „křesťanství by nemělo věřit v ďábla... Nikdy se nezbavíme vlastnosti mimeze, ale nemusí být satanského typu... Nemusíme obviňovat svého bližního, můžeme se naučit mu odpouštět.“¹¹⁴ Můžeme přijmout mimetickou povahu křesťanského nahrazení obětního řádu: milovat bližního jako sebe sama.

Jedinec není vydán na milost a nemilost mimetické touze. Možnost odolat mimetickému mechanismu závisí na napodobování Krista nebo někoho, kdo ho napodobuje (1 K 4, 16). V tomto smyslu je nastolena mimetická polarita ďábel-Kristus (Jn 16, 8-11). Jsme svobodní ne proto, že máme autentické touhy (staré mýty nahradil mýtus o pokroku, o moderní nadřazenosti, mýtus o lidstvu, které se osvobodilo vlastní silou), ale proto, že máme vždy možnost konvertovat, uznat, že někoho pronásledujeme, uvědomit si, že jsme *odjakživa napodobovali nevědomky špatné vzory*.¹¹⁵ Pavlovu konverzi, toho horlivého pronásledovatele, který schvaloval zabití Štěpána (Sk 8, 1), způsobilo vědomí, že pronásledoval neprávem. Kristus i ďábel vyzývají k napodobování, k *imitatio*.¹¹⁶ Kristus však doporučuje, abychom napodobovali jeho, ne touhy našich bližních, čímž budeme uchráněni od mimetického soupeření a mechanismu obětního beránka.

Poslední přikázání desatera shrnuje všechna ostatní přikázání. Zakazuje toužit po tom, co je druhého, protože následky přestoupení jsou zločiny proti bližnímu: zabití, krádež ženy, majetku, pomluva (Ex 20, 13-16). Evangelia říkají totéž s tím rozdílem, že nic nepřikazují, ale spíše vybízejí k nápodobě Krista.

¹¹² tamtéž, s. 103.

¹¹³ KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, s. 117.

¹¹⁴ GIRARD, René: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 106.

¹¹⁵ Srov. tamtéž, s. 103 – 105.

¹¹⁶ Srov. tamtéž, Brno, 2008, s. 81. Srov. také René GIRARD. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, 1999, s. 61.

Napodobování Krista nevede k falešné transcendenci ústící do konfliktu, protože Bůh a lidstvo spolu nejsou ve vztahu mimetického soupeření.¹¹⁷

Dějiny nám ukazují, že oběť nemá jen své žalobce, ale také obhájce. Ne náhodou evangelia pro pojmenování Ducha svatého užívají právníký termín *Paraklétos*. Paraklétos byl volán k obviněnému, aby mluvil jeho jménem. Paraklétos, přímlovce, je v evangeliích „všeobecný obhájce všech nevinných obětí, ničitel všech perzekučních představ.“ Je Duchem pravdy (Jn 14, 16-17). U soudu mluví za odsouzené (Mk 13, 11). V tomto Duchu mají učedníci vydávat svědectví, aby se nedali svést mimezí perzekuční rivality (Jn 15, 23-27; Jn 16, 1-4). Duch přímlovce je učedníkům slíben jako ten, kdo jim bude postupně odhalovat skutečnosti, které ještě nevidí. Paraklétos prochází dějinami a pracuje na odhalování skryté pravdy o mechanismu obětního beránka.¹¹⁸ A přestože lze moderní dějiny definovat jako řadu stále hlubších mimetických krizí, tak po celou dobu jejich trvání perzekuční představy slábnou a hroutí se. Zatímco v minulosti demystifikování některých perzekučních stereotypů trvalo několik století, dnes k diskreditaci pronásledovatelů stačí pouhých několik let.¹¹⁹ Paraklétos pracuje ve skrytu samotných základů kultur.¹²⁰ V tomto ohledu, navzdory dějinným proměnám postavení křesťanských církví ve společnosti, stále platí, že „evangelíní poselství je schopno úspěšně proměnit svět a zbavit ho ideologie obětního beránka...“¹²¹

Nadějí člověka není křesťanský nátěr mýtu, formální příslušnost k té či oné křesťanské partě, křesťanské repasování stále stejného obětnického smýšlení, pod kterým se skrývají staré kolektivní formy perzekučních stereotypů, obviňování, odsuzování, legitimizování strachu, podezírání, nedůvěry, licoměrnosti, nenávisti, zášti, animozit a moralizujících klasifikací. Naděje nespočívá v křesťanství jako ideologické konstrukci, která je jen rivalem všech ostatních ideologických konstrukcí. Naděje je uložena v neobětnickém křesťanství, ať už vědomém či nevědomém, které porozumělo následování vtělené Lásky, jako jediné možnosti vybědnout z mimetické pasti všech projekcí falešné transcendence. Naděje spočívá v neobětnickém myšlení a jednání, které porozumělo následování bezpodmínečné Lásky jako jediné možnosti nahlédnout a demystifikovat na prvním místě vlastní perzekuční stereotypy.

117 Srov. GIRARD, René. *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 57. Srov. též KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, s. 80.

118 Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*, s. 233 – 238.

119 Srov. GIRARD, René. *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, s. 77; Srov. také GIRARD, René: *Obětní beránek*, s. 227.

120 Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard. Uvedení do díla*, s. 115.

121 tamtéž, s. 125.

Použitá literatura

- ARISTOTELES: *Poetika*, Praha : Jan Laichter, 1948.
- ASSMANN, Hugo (ed.): *Girard, Renécom Te´élogos da Libertação. Un diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Petrópolis: Editora Vozes, 1991.
- BOWIE, Fiona: *Antropologie náboženství*, Praha : Portál, 2008.
- CAVANOUGH, William T.: *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford : Oxford University Press, 2009.
- DELEUZE, Gilles: *Nietzsche a filosofie*, Praha : Herrmann & synové, 2004.
- DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič: *Zápisky z podzemí*, Praha : Odeon, 1989.
- EAGELTON, Terry: *After Theory*, London : Penguin Books, 2003.
- EAGELTON, Terry: *The Illusion of Postmodernism*, Cambridge : Blackwell, 1996.
- FREUD, Sigmund: *Totem a tabu*, Praha : Psychologické nakladatelství, 1997.
- GIRARD, René: *A Theatre of Envy. William Shakespeare*, Oxford : Oxford University Press, 1991.
- GIRARD, René: *Celui par qui le scandale arrive*, Paris : Desclée de Brouwer, 2001.
- GIRARD, René: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Grasset, 1978.
- GIRARD, René: *Dostoievski. Du double a l´unité*, Paris : Grasset, 1963.
- GIRARD, René: *Generative Scapegoating*. In: Robert HAMERTON-KELLY (ed.): *Violent Origins*, Stanford : Stanford University Press, 1987.
- GIRARD, René: *Lež romantismu a pravda románu*, Praha : Dauphin, 1998.
- GIRARD, René: *Obětní beránek*, Praha : Mladá fronta, 1997.
- GIRARD, René: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, Brno : CDK, 2008.
- GIRARD, René: *La Violence et le sacré*, Paris : Grasset, 1972.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrichs: *Fenomenologie Ducha*, Praha : ČSAV, 1960.
- HOBBS, Thomas: *Leviathan*, Praha : Oikumené, 2009.
- KIRWAN, Michael: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno : CDK, 2008.
- KOJÉVE, Alexander: *Lectures on Hegel's Phenomenology of Spirit*, London, 1969.
- PROUST, Marcel: *Hledání ztraceného času II. Ve stínu kvetoucích dívěk*, Praha : Odeon, 1979.
- SERRES, Michel: *Atlas*, Paris : Desclée de Brouwer, 1994.
- SHAKESPEARE, William: *Troilus a Kressida*, Praha : SNKL, 1963.
- WILLIAMS, James (ed.): *The Girard Reader*, Herder, 1996.

ThLic. František Burda, Th.D.

Pedagogická fakulta UHK

Katedra kulturních a náboženských studií

Víta Nejedlého 573, budova E500 03, Hradec Králové

frantisek.burda@uhk.cz

Symbolika cesty jako odraz liminality lidské existence

Michal Hurt

HURT, M.: Symbolism of the journey as a reflection of the liminality of human existence. *Studia Aloisiana* 2/2024.

The aim of this article is to show the connection between the symbolism of the journey and liminal experiences of human existence. We open up the concept of liminality from cultural anthropology for philosophical questions about human existence and the possibilities of freedom that are created in unstructured threshold situations of human life. The symbol of the journey is not only a manifestation of freedom. It's also the potentiality of transformation to open a person to the surrounding world and to all living beings. It's a field where an understanding dialogue and ethical foundations of sustainable life can be formed. To be on the road means to be open to hope. But it also means accepting the risk and dangers arising from liminality of the transitional experiences.

Keywords: symbol, journey, liminality, symbolic anthropology, existentialism, phenomenology

Úvod

Člověk je bytostí, která realizuje svůj život v pohybu a která je tímto pohybem neustále konfrontována a přetvářena. Člověk je vrhán na cestu, je jí přitahován, je přímo bytostí cesty – *homo viator*.¹ Cesta jako soubor zkušeností, nebo pouze jako jedna konkrétní zkušenost, člověka bytostně zakládá. Tyto zkušenosti jsou také součástí lidské paměti. Odkaz této paměti je v nás hluboce zakódován, což nám ukazují nezměrné projevy cesty skrze symbolická vyjádření lidí napříč časem a prostorem. Mezi cestou člověka a existencí člověka je tak velmi úzký vztah, jehož důležitou částí je moment vyjití na cestu, tedy okamžik překročení určitých hranic, které do té doby člověka určovaly. Překročení hranic je následně spojeno se zkušenostmi přechodu, nejistoty, ambivalence

¹ Srov. MARCEL, Gabriel. *Homo viator. Introduction to a Metaphysic of Hope*. New York: Harper and Row Publishers, 1962, s. 7 a s. 11.

nebo proměny. Vykročením mimo struktury běžného bytí se člověk dostává do nestrukturního mezistavu – liminality. Jaký vliv mohou mít liminální situace na existenci člověka? Jakým způsobem je takové situace zakládají a formují? Jak jsou tyto zkušenosti následně zakotveny do symbolického vyjadřování? A v čem nám mohou pomoci ve snaze o porozumění člověku jako celistvé bytosti?

Na výše uvedené otázky se pokusíme odpovědět v tomto článku, v němž se zaměříme na aspekty cesty, jež vycházejí z liminálních zkušeností a skutečností lidské existence. Tyto aspekty existence na nás mohou působit jak v subjektivní rovině, skrze konkrétní individuální zkušenosti spojené s vyjitím na cestu přechodu, tak i v rovině objektivní, jež je spojená s přijímáním různorodých konstrukcí cesty. Těmi mohou být rozmanité způsoby lidské tvořivosti od dávných mytologií, bájí, lidových vyprávění, náboženských a filosofických tradic až po současnou tvořivost skrze literaturu, film, výtvarné nebo hudební umění. Tento článek vychází z několika východisek, která nám umožňují porozumění liminalitě symbolu cesty jako odrazu lidské existence. Za prvé se jedná o poznatky vycházející z prací symbolické antropologie, zejména pak z konceptu liminality, jež rozvinul britský antropolog Victor Turner, a v současnosti na něho navázali autoři jako je Bjorn Thomasen, Arpad Szokolczai a další. Druhým zdrojem jsou východiska založená na fenomenologii Martina Heideggera, Jana Patočky a Paula Ricoeura nebo personalismu Gabriela Marcela a Emmanuela Lévinase.²

Symbolický svět člověka a přechodové symboly

Jako lidé jsme součástí rozmanitých symbolických světů, které jsou našimi výtvary a konstrukcemi. Zároveň jsme těmito světy neustále ovlivňováni a přetvářeni skrze procesy socializace a enkulturace. Externalizace, objektivace a internalizace jsou tak zásadními pilíři, na kterých stojí konstrukce symbolického světa člověka.³ Schopnost symbolizace se stala důležitým rysem lidské existence. Symboly se tak stávají nezměrnou zásobárnou významů, které nám říkají vše podstatné o skutečnosti světa. Ukazují nám, co je danou socio-kulturní realitou a jak tuto realitu používat. Pomáhají nám orientovat se ve světě, ovlivňovat je a přetvářet.⁴ Symbolické světy nám tedy na jedné straně

2 Dalším předpokladem, který zde ale nelze rozvíjet, je hermeneutika literárních textů, která nás přibližuje rozumění symbolickému světu textů a otevírá možnosti nových interpretací. O to jsem se pokusil v práci *Na cestě jinakosti*, ve které jsem se zabýval symbolikou cesty v díle J. Kerouaca a G. Snydera, s následným propojením této symboliky s liminalitou a s otázkami existenciální, metafyzické, etické a transkulturní povahy. Viz HURT, Michal. *Na cestě jinakosti. Díla Jacka Kerouaca a Garyho Snydera v perspektivě symbolické antropologie a transkulturní komunikace*. Hradec Králové: Pedagogická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2023. 115 s. Diplomová práce.

3 BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK, 1999, s. 54-56, s. 104, s. 128-129.

4 Srov. GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000, s. 58, s. 109-111.

umožňují otevření se světu, na druhé straně se stávají určitou determinantou života, neboť nám vytyčují hranice našeho bytí. Některé symboly lze nahlížet jako specifické kulturní kódy či kulturní univerzálie⁵, k nimž nepochybně náleží i symbolika cesty. Paul Ricoeur navíc propojuje tuto univerzálnost se starobylostí, neboť ve svém myšlení pokládá symboly před mytický jazyk.⁶ Zároveň je tato symbolika úzce propojená se symboly přechodu, které nám otevírají cestu, navzdory hranicím a pevným strukturám života, směrem k liminálním zkušenostem nejistého a neznámého.

Na přechodových symbolech je asi nejvíce zřetelná jejich mnohovýznamovost až paradoxnost. Ta je dle antropologa Victora Turnera dána již samotným dynamickým založením symbolických systémů, které „*postupem času získávají nebo ztrácejí své významy a mění své formy*“.⁷ Tento autor také rozlišoval polaritu symbolu, která na jedné straně vyjadřuje ideologické aspekty symbolu v podobě řádů, pravidel nebo norem, jež celkově vyjadřují odraz struktury v dané společnosti. Naproti tomu symboly ještě obsahují sensorické aspekty, které odkazují k emocionálním stránkám lidské existence v podobě pocitů, tužeb, intuice, spontánnosti apod. Zvláště rituály jsou schopné velmi barvitě a různorodě vyjadřovat pestrost symbolického vyjadřování lidí.

Liminalita symboliky cesty

Jednou z možností porozumění přechodového charakteru symboliky cesty je použití konceptu liminality. Etymologicky je pojem liminalita odvozen z latinského *limen* – práh, hranice (ang. *threshold*).⁸ Původně tento pojem začal používat před více jak sto lety francouzský antropolog Arnold van Gennep k vyjádření jedné z fází rituálů přechodu. Van Gennep spatřoval v každém takovém rituálu univerzální vzorec, jenž rozdělil do třech fází. První „*preliminární*“ fáze jsou rituály „*odluky*“ jedince (nebo skupiny) ze stávajícího společenství, na které navazují ve druhé fázi rituály „*pomezí, prahové*“ a tedy liminální. Právě zde dochází k proměně identit či statusů jedince nebo celé skupiny. Tato část je charakteristická různými iniciačními zkouškami spojenými se stavy samoty, nebezpečí, podřízenosti, neviditelnosti apod. Poslední fáze přechodového

5 Srov. KARLOVÁ, Jana. *Domov, identita a světonázor: jako součást transkulturní komunikace*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 86-93.

6 Srov. RICOEUR, Paul. *Filosofie vůle II. Konečnost a provinilost*. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 158-159.

7 TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 22. „I formulate symbols as social and cultural dynamic systems, shedding and gathering meaning over time and altering in form ...“

8 Srov. TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 41. Již v řecké filosofii se můžeme setkat s rozlišením pojmů vymezujících hranici se svými limity – řecky *peras*, a bezhraničím, jež je spojeno se slovem *apeiron*. Viz SZAKOLCZAI, Arpad. *Liminality and Experience in: Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 11, 20-21.

rituálu je spojená s opětným začleněním jedince či skupiny do stávající struktury skrze „*postliminální*“ rituály „sloučení“ nebo přijetí.⁹

Na dílo Arnolda van Gennepa navázal o padesát let později Victor Turner, který si uvědomil možnosti uplatnění konceptu liminality nejen k výzkumu rituálního symbolismu, ale i k porozumění současným společenským procesům, jež jsou spojeny se stavy krize, konfliktu a změn. Turner se tak zaměřil ve svých výzkumech na významy prahových a nestrukturovaných událostí a jejich vliv na chod společnosti. Teoretické základy liminality začal rozvíjet v knize *The Forest of Symbols*, ve které stanovil určité charakteristické znaky prahových stavů. Prvním, liminálním znakem je pro tohoto antropologa rituální „neviditelnost“ osob procházejících přechodovou fází.¹⁰ Strukturální neviditelnost souvisí se ztrátou rolí a statusů všech účastníků rituálu. Jejich minulý život mizí, aby byl postupně nahrazen v procesu proměny novou identitou v daném společenském uspořádání. Vedle neviditelnosti spojuje Turner liminalitu se stavy nejednoznačnosti, paradoxu a rozmlžení identity. Mezi motivy používanými v liminální fázi rituálů přechodu se tak objevuje velmi často symbolika smrti, umírání a pohřbu nebo naopak symbolika zrození, jež je manifestována porodem či stavem novorozence.¹¹

V knize *The Ritual Process* (česky vyšla jako *Průběh rituálu*) z roku 1969 rozšiřuje Victor Turner použití konceptu liminality i mimo rituální symboliku. Liminální stavy začal vnímat jako zásadní prvek, který stojí v základech společenských struktur. Liminalita je úzce spjata s dynamikou socio-kulturních změn, je určitou čistou potencialitou, která se následně realizuje buď v lidské tvořivosti, nebo naopak v destruktivitě a ničivé síle člověka. Turner v tomto díle vytyčil dva základní aspekty společenského procesu, kterými jsou struktura a antistruktura. Strukturu Turner chápe jako diferencovanou síť společenských vztahů, která je určována hierarchií rolí, statusů a institucí, a která vyjadřuje normativní systém společnosti. Antistruktura je pak nestrukturní či předstrukturní oblastí, jež ruší normativní systémy společnosti a je vyjadřována společenstvím lidí, pro které Turner použil pojem *communitas*. Tato společenství jsou založena na vztazích rovnosti, otevřenosti nebo spolupráce a jsou specifická nízkou mírou společenské diferenciaci a hierarchizace.¹² Antistruktura je vyjadřována liminálními událostmi, které jsou „*uprostřed a mezi*“ (ang. *betwixt and between*) světem normativní strukturovanosti.¹³ Liminální svět je plný

9 GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996, s. 19; HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 42-44.

10 Srov. TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1967, s. 95-96.

11 Srov. TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1967, s. 96-97.

12 Srov. TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 28. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 95-98.

13 Srov. TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 113, s. 121.

ambivalence, nejasnosti a neohrazené odlišnosti.¹⁴ Záchytným bodem, který nám umožňuje orientaci v takových situacích, jsou různé podoby symbolů, jež můžeme vnímat jako prostředníky mezi světy struktury a antistruktury. Zároveň tyto symboly odkrývají něco z podstaty lidské existence, kterou nám pomáhají lépe pochopit a poznat.

Koncept liminality se jeví jako vhodný výzkumný nástroj i v současné době. Témata globalizace, migrace, válečných konfliktů nebo krizí identity přináší dostatek možností, kdy lze teoretický rámce liminality použít pro lepší porozumění procesů společenských změn a krizí. Rozmanité využití liminality v politických, sociálních a humanitních vědách například ukazuje sborník *Breaking Boundaries*, ve kterém jeden z příspěvků od dánského antropologa Bjorna Thomassena přibližuje liminalitu jako univerzální pojem a nástroj k porozumění různých kultur a společností. Tento autor zdůrazňuje zejména zkušenost změny a přechodu (ang. *transition*) jako nejdůležitější aspekt liminality.¹⁵ Přechod a proměnu lze také vnímat jako významné body, které umožňují hlubší rozumění symbolice cesty, neboť cesta je vždy potencialitou změny, ať již očekávané nebo nenadálé. V tom tkví i kouzlo každé cesty, neboť ji zahaluje určitá aura tajemství a neznámého. Možnost proměny je zároveň způsobem, jak se člověku vyjevuje naděje. Cesta je vždy příslibem nové zkušenosti nebo nového života skrze osobní osvobození (příkladem může být osmidílná cesta buddhismu)¹⁶.

Bjorn Thomassen rozlišuje liminalitu do několika prostorových a časových dimenzí. Prostorová dimenze liminality zahrnuje tři základní oblasti: specifické hranice (dveře domu, oddělení sakrálního prostoru od profánního, části lidských těl), území a zóny hraničních oblastí mezi státy nebo specifická místa jako jsou kláštery nebo věznice, a nakonec se jedná o prostory, které zahrnují celé země a kontinenty (např. oblasti mezi Blízkým východem a Evropou). Časová dimenze se týká nenadálých životních událostí, které se dějí v poměrně krátkém časovém rozmezí a které zahrnují zkušenosti tragických nehod, ohrožení života, ale i náhlých duchovních obrátů a probuzení. Dále se jedná o delší časové periody od týdnů až po měsíce a léta (může se jednat o delší poutní cestu nebo migraci lidí prchajících před válkou, hladomorem nebo suchem). Jako třetí část časové dimenze Thomassen uvádí období celých generací nebo lidských epoch (třicetiletá válka, období světových válek 1914-1945 apod.) Kromě časových a prostorových aspektů liminality si Thomassen všímá subjektu, který podléhá prahovým situacím. Ve výzkumu se tak můžeme zaměřovat na jednotlivce, menší společenské skupiny nebo velké společenské celky jako jsou kupříkladu národy.¹⁷

14 Srov. TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 26.

15 Srov. HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 47.

16 Srov. *Raný indický buddhismus*. Vybral Dušan Zbavitel, přeložili Jan Filipický, Vincenc Lesný, Vladimír Miltner a Dušan Zbavitel. Praha: Argo, 2008, s. 16 a s. 46.

17 Srov. THOMASSEN, Bjorn. *Liminality and the Modern. Living Through the In-Between*. Ashgate Publishing Limited, 2014, s. 89-92.

Pokud vztáhneme výše uvedené charakteristiky na symboliku cesty, tak oním subjektem cesty může být poutník, který se vydává kupříkladu na svatojakubskou pouť. Cesta se vždy odehrává v určitém prostoru, který zahrnuje pohyb od jistot každodennosti směrem k neznámému. Pohyb je spojen s časovým rámcem, a čím déle jsme na cestě, tím více máme možností prožít okamžiky prahových situací, jež nás následně niterně zasahují a proměňují. Nicméně délka pobytu na cestě nemusí být předpokladem zásadní osobní proměny. Někdy se může naopak jednat o nenadálý obrat podobný tomu, jaký zažil sv. Pavel na cestě do Damašku.¹⁸ Zkušenosti liminálních prožitků spojených s cestou lze nalézat v nezměrném množství literárních odkazů minulosti. Mytologické příběhy jsou určitými archetypálními předobrazy, ve kterých je možné nalézat symbolické motivy vyjadřující způsoby liminálních cest, zkoušek, protivenství, krizí a ohrožení. Příkladem může být Gilgamešovo hledání nesmrtelnosti, Odysseova snaha dostat se do rodné Ithaky nebo Théseova dobrodružství plná iniciačních momentů. Cesta je významným motivem všech tří abrahámovských náboženství zaznamenaných v odkazu Bible či Koránu, stejně jako je základem daoistického učení mistra Laozi nebo buddhistické tradice spojené s texty Tripitaky. Vůle po hledání sebe sama, Boha, osvobození nebo transcendence je neustále přítomna i v současném zpracování momentů zkušenosti cesty v literární nebo filmové tvorbě¹⁹, stejně jako v prostředí akademického diskurzu.²⁰

Existenciální aspekty symboliky cesty

Z hlediska existence člověka nás oblast liminálních zkušeností staví před zásadní antropologické, etické nebo ontologické otázky. Co to znamená být člověkem? Co znamená být člověkem jako osobou, která má svoji důstojnost? Co znamená vůbec „být“ ve světě? Liminalita nám otevírá vrátka k té méně zjevné stránce naší existence, v níž lze odkrývat naše nevyužité možnosti či naše bytostné založení ukrývající se dosud v mlze nevědomí. V symbolech lze následně nalézat stopy našich nevědomých procesů, což byla oblast, kterou nám zprostředkoval ve své práci Carl Gustav Jung a jeho následovníci.²¹ Psychologické přístupy jsou nepochybně jednou z cest, které zpřístupňují porozumění niterných procesů člověka, nicméně nám jde o širší pohled, jenž umožňuje porozumět vztahu existence a zkušenosti liminality. Jde o přiblížení k určitým

18 Srov. HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 41.

19 Příkladem mohou být filmy *Sedm let v Tibetu* (režie Jean-Jacques Annaud), *Bílé peklo* (režie Hardy Martins, Dmitrij Astrachan) nebo tolkienovská trilogie *Pán prstenů* (režie Peter Jackson).

20 Bliže: BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016; PUTNA, Martin C.. *Vždy v menšině*, Praha: Portál 2013; INGOLD, Tim; VERGUNST, Jo Lee (ed.). *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot: Ashgate, 2008 apod.

21 Carl Gustav Jung rozlišuje symboly „přirozené“, které pramení přímo z nevědomých obsahů duše a otiskují se následně do „kulturních“ symbolů. Srov. JUNG, Carl Gustav (ed.). *Člověk a jeho symboly*. Praha: Portál, 2017, s. 89-95.

projevům, které lze vnímat jako univerzální znaky lidství. Jak jsme uvedli výše, liminální situace prolamují jistoty a bezpečí naší každodennosti. Naší reakcí je vytváření různých obranných prostředků, kterými jsou například instituce jako stát, církve, škola, armáda nebo pojišťovny a banky. Liminalita na jednu stranu láká člověka svými možnostmi překračovat staré struktury směrem k něčemu novému, na druhou stranu je tu neustálá výstraha nebezpečí takového překročení, jež přináší destrukci či smrt. Mnohé dějinné události, jakými byli kupříkladu dvě světové války, nebo neustálá přítomnost ohrožení lidského života skrze různé přírodní katastrofy, jsou připomínkami naší zranitelnosti a pomíjivosti.

Stavy samoty, pochybnosti a nejistoty, které pramení z krizových situací, patří ke stěžejním atributům liminální cesty. Tyto stavy jsou zdrojem existenciální úzkosti, ale i naděje. Zároveň nám tyto stavy pomáhají nalézat nové perspektivy poznání nebo zvládání změn. Jednou z možností je přijetí nové a mnohdy značně odlišné optiky náhledu na svět, jež nám posléze otevírá cestu k opětovnému návratu do světa každodennosti. Jde o momenty sebepoznání a sebeporozumění. Mohou být samozřejmě kolem nás i další lidé prožívající stejné prahové okamžiky nějaké události. Tito lidé se tak stávají blízkými osobami, jež tvoří turnerovské společenství *communitas*. Dále můžeme narazit na rádce nebo průvodce cesty (ang. *elders*)²², kteří nedílně patří k liminalitě přechodu, nicméně konečné zvládnutí cesty a následné zpracování získaných zkušeností záleží vždy na každém z nás.

Zkušenost cesty má také schopnost přibližovat člověka k jeho bytí.²³ Zvláště v podobě pěšího putování nebo delší poutní cesty se asi nejvíce můžeme dotýkat naší existence, neboť se dostáváme do stavu myslí, jež je tady a teď, v plné přítomnosti. Chůze nás propojuje s okolním světem, vystavuje nás dle Henryho Davida Thoreaua různým dobrodružstvím, která nám odkrývají pomyslný „pramen života“.²⁴ Významný americký esejista, básník a environmentalista Gary Snyder vidí chůzi jako „první meditaci“²⁵, jež otevírá neracionální možnosti poznání fenomenality světa. Zároveň je tato zkušenost cesty zbavena jistot každodennosti, neboť vyjití na cestu nás vyvádí z připoutanosti našich běžných rolí a statusů. Čím nejistější a nebezpečnější cesta je, tím více se přibližujeme k existenci jako nestrukturovanému způsobu bytí. Existence jako liminalita je vždy stavem plným různých potencialit, ze kterých se teprve vyjevují jednotlivá jsoucna.²⁶ V jsoucnech tak můžeme objevovat bytí, k čemuž nám pomáhají symbolická vyjádření. Pohybem, kterým překračujeme svět empirické zkušenosti, odkrýváme dle Jana Patočky svět zkušenosti svobody, jež je zároveň zkušeností transcendence.²⁷

22 Srov. MITCHELL, Aaron Christopher. *Liminality and Communitas in the Beat Generation*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2017, s. 124-125.

23 Srov. RICOEUR, Paul; MARCEL Gabriel. *Rozhovory*. Brno: Vetus Via, 1999, s. 77.

24 THOREAU, Henry David. *Toulky přírodou*. Praha–Litomyšl, 2010, s. 10n.

25 Srov. SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 27.

26 Srov. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 27-30, s. 73.

27 Srov. PATOČKA, Jan. *Sebrané spisy. Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 321-322.

Zážitek cesty umožňuje uvědomovat si přechody mezi mody struktury a antistruktury. Toto uvědomění je zárodkem dvojí otevřenosti lidské existence. Za prvé je to otevřenost ke světu v jeho celistvosti, což znamená porozumění vzájemné provázanosti lidského světa se všemi ekosystémy planety Země.²⁸ Vědomí celistvosti vytváří stav sjednocení a otevřenosti, které pomáhá překonávat zjednodušující dualismy, předsudky a stereotypy. Takové vědomí pomáhá rozvíjet hodnoty pokory, spolupráce, tolerance a zejména odpovědnosti za naše činy. Vedle významné hodnoty důstojnosti každého člověka, je potřeba v kontextu současných ekologických krizí vnímat také hodnotu každé živé bytosti našeho světa.²⁹ Cesta jako propojení se světem nám tedy umožňuje hlubší porozumění jak našim vztahům se všemi živými společenstvími, tak i porozumění společného životního prostředí.³⁰

Za druhé jde o otevřenost k druhému člověku jako bytosti, která má za všech okolností svoji tvář a nezrušitelnou hodnotu důstojnosti.³¹ Pokud si plně uvědomuji své vlastní bytí, tak si zároveň uvědomuji bytí druhému člověku. Setkání s jinakostí druhého skrze jeho tvář nás staví před lidský úděl spojený s naší bezbranností, konečností, smrtelností. Tímto poznáním jsem dle Emmanuela Lévinase zavázán k bytí druhého.³² Právě v tomto okamžiku se formuje náš etický závazek vůči ostatním lidem, jenž je založen na odpovědnosti k druhému. Této zodpovědnosti se podle Lévinase „*nedá nikdy zbavit*“, jsme jí stále vystaveni jako rukojmí svému vězniteli.³³ Jedná se zároveň o hranici naší svobody, neboť svoboda bez odpovědnosti se postupně stává pouhým prázdným pojmem, který nás pozvolna vede ke stavům pohodlnosti, apatie a lhostejnosti.³⁴

Otevření se druhému člověku znamená vytváření pole pro rozvoj vztahu vzájemnosti, který Martin Buber charakterizoval vztahem Já-Ty. Jedná se o stav bezprostřednosti a nerozdělenosti, jenž je oproštěn od předmětného uchopování.³⁵ V takovém stavu mizí hranice podobně jako v liminální zkušenosti, zpředměťující něco se tak stává ničím. Zrušením hranice se nám otevírá možnost vyjít k druhému člověku a zahájit dialog, který překonává odcizení a nevědomost. Zkušenost otevřenosti je předstupněm našeho propojení se světem skrze konkrétní konání, činy nebo setkání s druhými lidmi. Symbolická vyjádření cesty, ať již skrze literární texty, sebereflexe nebo konkrétní rozhovory, nám tyto existenciální zkušenosti neustále pomáhají odkrývat a rozumět jim. Výsledkem může být dosažení vědomí, které je schopné přijímat a překoná-

28 SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 31-32, s. 67.

29 Srov. SNYDER, Gary. *Místo v prostoru. Etika, estetika a vodní předěly*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 2002, s. 209-210.

30 Britský antropolog Tim Ingold mluví o ekologii života (*the ecology of life*), kterou vnímá jako schopnost porozumění dynamice procesů mezi organismy a prostředím. Srov. INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays of livelihood, dwelling and skill*. Taylor & Francis e-Library, 2002, s. 19.

31 Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 148-151.

32 Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997, s. 17.

33 LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoymenth, 1994, s. 81.

34 Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 2003, s. 51-58.

35 Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016, s. 7-10, s. 8-22.

vat veškerou úzkost a osamělost existence, jež je tolik příznačná pro dnešní fragmentarizovaný svět lidských životů.

Vyjítí na cestu

Liminální vyjítí na cestu znamená vstoupit do hraničního světa mezi strukturami (ang. *interstructural*) nebo mimo struktury běžného bytí.³⁶ Konvenční pravidla a řád světa se stávají nejistými či nejasnými. Jsme nuceni „jít za zkušenost“³⁷ a opustit vyjeté koleje našich zvyklostí a stereotypů. Ocítáme se v prostoru, který je nebezpečný až děsivý, ale zároveň je přitažlivý a fascinující. V takových situacích lze nalézat zdroj naší svobodné vůle, neboť osvobození od řádu světa znamená také možnost osvobození se od různých kulturních mechanismů, ať se již jedná o socializaci, enkulturaci, institucionalizaci nebo mimetický mechanismus Reného Girarda.³⁸ Odloučením od struktury se nicméně vystavujeme značnému ohrožení, neboť v liminálním prostoru se stáváme i my sami liminálními bytostmi, jejichž charakteristickým rysem je jinakost a odlišnost. Jinakost člověka budí podezření a ohrožení především díky tomu, že o ní nic nevíme. Nevědomost velmi snadno probouzí vášně a nenávisť, která se rychle obrací proti odlišnosti jedinců, minorit nebo etnik. Tito lidé se posléze lehce stávají obětními beránky společenských krizí, tenzí a násilí.³⁹

Vyjítí na cestu je také způsobem *praxis*, které nám doplňuje naši teorii a poznání. Praktické zkušenosti nás otevírají světu, nutí nás vyjít ze svých skrytí a jistot. Vyjítí na cestu nás před světem obnažuje, stáváme se zranitelnými a nejistými, nicméně na druhou stranu jsme vystavováni tváří v tvář nové zkušenosti, která může být setkáním s neznámým člověkem, společností lidí, situací atd. Nejistota nás nutí být pozornými a to jak k okolí, tak i k sobě samému. Tím se otevírá možnost sebepoznání, jež vychází z dosud nespátřené optiky. Cesta je tak způsobem odhalování pravdy o našem bytí, je vyjádřením pohybu, který Jan Patočka nazývá pohybem „*průlomu či vlastního sebepochopení*“.⁴⁰ Tento pohyb nás otevírá lidské podstatě a její vázanosti k bytí a světu. Zároveň nás přibližuje k naší tělesnosti, neboť „*být někde však mohu jen skrze své tělo*“.⁴¹ Naše tělesnost nám umožňuje působit na svět a provádět v něm změny, což není nic jiného než lidský projev modality praktického jednání. Tělesnost je také první hranicí, kterou jsme oddělování od světa. Společenské struktury se proto snaží neustále tuto hranici kontrolovat a ovlivňovat skrze nastavený

36 Srov. TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1967, s. 93.

37 SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: MATA a DharmaGaia, 1999, s. 59.

38 Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře – girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 12-15. Girardův mimetismus je založený na napodobování tužeb druhých lidí, které následně vytváří možnosti rivalit a rozvoje mimetického násilí, jež vede k tvorbě obětních beránků.

39 Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha: NLN, 1997, s. 98-100, 160-161.

40 PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 245.

41 PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 16.

společenský řád. Tělo je tak sociálně konstruované a je jedním z prostředků, kterými si společnost tvoří své hranice řádu, tedy toho co je správné a přijatelné nebo nepřijatelné a ohrožující.⁴²

Liminalita je tedy oblastí, kde se propojuje jak svět subjektivity a objektivit, tak i svět konvenčního a absolutního, vnějšího a vnitřního. Jde o jakési splynutí původně rozlišeného světa plného kategorizací, objektivizací nebo hierarchizací. Život ve struktuře je prostoupen odděleností a rozlišováním, život v liminalitě je rozmlžením hranic kategorií, splynutím odlišností, převrácením významů a smyslů. V tomto prostoru se tvoří jeden z důležitých aspektů liminality a to osobní proměna člověka, jejímž projevem může být i náboženská konverze.

Liminální moment přechodu a proměna člověka

Jak jsme si již řekli, proměna je důsledkem prahových okamžiků, je to významný moment, který nám otevírá poznání naší existence a který nacházíme v rozmanitosti symboliky cesty. Jedná se o rozšíření spektra našeho pohledu na svět, jenž pomáhá nabourávat zažitá předsudky a stereotypy. Je to okamžik, který může přinášet prolomení socio-kulturních determinací. Nedílnou součástí takového pohybu je možnost svobodné vůle člověka. Oproštění se od fenomenality světa je projevem našeho bytostného založení ve svobodě. Způsoby realizace takového oproštění je možné, kromě krizových okamžiků, nalézat v meditativních, kontemplativních nebo mystických pohrouženích buddhismu, křesťanství, islámu nebo indických náboženských systémů. Podobnou cestu bez religiózního založení nabízí kupříkladu fenomenologie skrze epoché, jejímž výsledkem je porozumění bytí.⁴³ Zkušenost proměny tak zahrnuje ontologický pohyb směřující ke stavu celistvosti a jednoty, která se zároveň projevuje nezměrnou rozmanitostí. Proměna je tedy totožná s liminální fází přechodových rituálů, které v nás vytvářejí nové identity nebo nové stavy vědomí. Nicméně stejně důležitým momentem, jakým bylo vyjít na cestu a následná proměna člověka, je fáze návratu do běžného života. Právě tehdy je možné realizovat získané zkušenosti o bytí člověka v běžné každodennosti života. Odkaz velkých učitelů minulosti tkvěl zejména ve schopnosti předat své vědění dalším generacím, které se uskutečňovalo vždy skrze určitou cestu. Nebylo by křesťanství bez vyjítí na cestu Ježíše Krista, nebylo by buddhadharmy bez putování Buddha a nebylo by ani jedné z těchto tradic, kdyby neexistovali

42 Srov. DOUGLASOVÁ, Mary. *Čistota a nebezpečí. Analýza konceptu znečištění a tabu*. Olomouc: Malvern, 2014, s. 162-163.

43 Srov. BARBARAS, Renaud. *Pohyb existence. Studie k fenomenologii Jana Patočky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016, s. 43.

jejich následovníci, kteří předávali svá poselství naděje a osvobození všem lidem bez rozdílu.

Příkladem symbolické proměny skrze cestu nám mohou být pasáže jednoho z nejstarších projevů lidské tvořivosti, kterým je bezesporu epos o Gilgamešovi. V tomto příběhu jde nejprve o zápas mezi bytostí z divočiny jménem Enkidu a králem města Uruku Gilgamešem. Jejich dlouhý souboj končí smírem a zážitek zápolení je mění v nerozlučné přátele, což lze přirovnat k momentu turnerovské *communitas*, jak jsme ji přiblížili výše. Následně se oba vydají na cestu do dalekých krajin, jež je plná neschůdných a nebezpečných míst, ale i podivných snů. Sen je sám o sobě silným liminálním motivem, který odráží stav mezi vědomým a nevědomým bytím. Nakonec se dostanou až ke strážci cedrového lesa Chuvavovi, kterého Gilgameš vnímá jako příčinu všeho zla ve světě, a proto jej zabíjí a les vykácí. Jejich závěrečným hrdinským skutkem je zabití božského býka bohyně Ištar, což má ale za následek odplatu této bohyně, která vede k náhlému úmrtí Enkidua. Smrt je tak dalším liminálním motivem mýtu, jenž navíc vede Gilgameše k hluboké osobní krizi.⁴⁴ Existenciálním rozměrem tohoto otřesu je uvědomění si pomíjivosti a smrtelnosti. Výsledkem je snaha Gilgameše vykonat cestu za získáním nesmrtelnosti, která ale končí nezdarem, neboť náš hrdina nebyl schopen zvládnout poslední zkoušku, jíž nebylo nic menšího, než „pouze“ neusnout. Zmíněné překážky Gilgamešovy cesty jsou jen jiným symbolickým vyjádřením liminálních zkušeností, které sledujeme také ve všech iniciačních rituálech přechodu.⁴⁵ Vedle příběhů o Gilgamešovi je možné sledovat podobné struktury mytického vyprávění také v řeckých bájích, ať se již jedná o rozličné a mnohdy kontroverzní skutky Héraklovy, iniciace Théseovy nebo Oddyseovu dlouhou cestu od Tróje ke svému domovu.⁴⁶ Joseph Campbell pak v těchto strukturách nalézá jednotný přechodový vzorec hrdinských cest, jenž je tvořen triádou *odloučení – iniciace – návrat*, a jenž Campbell nazývá monomýtem.⁴⁷

Cesta proměny je tedy spojena s krizovými okamžiky a s různými způsoby zkoušek. V přechodových rituálech tyto zkoušky zajišťují nezbytnou míru způsobilosti, jež je potřebná k dovršení určitého rituálu přechodu. Chlapec se tak mohl proměnit v muže, lovce nebo právoplatného člena společenství. Rituální cesta přinášela vedle zdolávání konkrétních životních nesnází také příležitost k předávání konkrétních životních zkušeností skrze vztah mezi staršími a novici.⁴⁸ Symbolicky je rituální proměna spojena s časem osamění, půstu, nepohodlí a nebezpečí. Například hledání vizí původních obyvatel Severní

44 Srov. *Epos o Gilgamešovi*. Přel. L. Matouš. Praha: Mladá fronta, 1997, s. 25-90.

45 Srov. ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 83-86.

46 Srov. ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 267-272. HOMÉR. *Ilias a Odysseia*. Přel. V. Šrámek. Voznice: LEDA, 2021.

47 CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny*. Praha: Argo, 2017, s. 37-45.

48 Srov. INGOLD, Tim. „The optimal forager and economic man“ in DESCOLLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996, s. 38-41.

Ameriky bylo spojeno s několikadenním osamělým pobytom v území, kde se vyskytoval medvěd grizzly.⁴⁹

S liminalitou proměny se pojí ještě jeden významný moment, jímž je okamžik patického zasažení existence člověka. Patos je momentem, který nás zasahuje a působí nám utrpení. Vedle uvědomění si své vlastní zranitelnosti, je důsledkem patického zasažení také přijetí utrpení druhého člověka, které nás tímto otevírá i jeho zranitelnosti. Zde se nachází základ našeho sklonění se k člověku, které vytváří prostor pro pomoc bližnímu. Patická zasaženost je tedy prostředkem, který přináší poznání spojené s neracionální nebo emocionální stránkou lidské podstaty. Opravdová bolest a neštěstí druhého může být výše zmiňovaným impulzem vnitřní proměny člověka, jež zavazuje k odpovědnosti za druhého. Tímto krokem je možné překonávat osobní lhostejnost a apatii vůči okolnímu světu. Závazek vůči druhému vyjadřuje velmi jasně Lévinasův imperativ: „*A nenech mne samotného umírat!*“⁵⁰ Tak se nám otevírá i etický rozměr takové cesty.⁵¹ Na cestě se vždy setkáváme s jinakostí člověka. A tato setkávání nás nutí k rozumění, dialogu a opuštění vlastních hranic a jistot. Patické zasažení je jedním z momentů cesty, které způsobují osobní proměnu člověka. Je jen na nás samotných, jakým způsobem tuto proměnu využijeme. V tomto momentu samozřejmě tkví i riziko, jež sama proměna přináší. Toto riziko je součástí lidské svobody. Ne každá proměna vycházející z liminálních zážitků vede k porozumění druhým lidem a k setkání s nimi. Ona temná část liminality spojená s aspekty odsouzení, perzekuce, ničení a destrukce je jen obrácenou stranou stejné mince, již je lidská existence založená ve svobodné vůli.

Závěr

Ukázali jsme si některé možnosti, které nabízí propojení liminality se symbolikou cesty a existencí člověka, jež nám mohou pomáhat při hledání odpovědi na základní antropologickou otázku „co je člověk“. Symbolika cesty vyjadřuje možnosti zpracování liminálních zkušeností člověka. Ty nám následně umožňují porozumění krizovým nebo přechodovým situacím, které nás konfrontují nejen s hranicemi socio-kulturních struktur, ale i s hranicemi konvenčního a každodenního myšlení. Liminalitu jsme si přiblížili jako jeden ze základních a nestrukturních modů společenských i individuálních procesů člověka. Z kulturně antropologického pole jsme koncept liminality otevřeli filosofickému uvažování o existenci člověka. Existenciální porozumění přichází skrze vyjevující se momenty bytí. Těmi jsou v první řadě pohyby vyjítí na cestu jako výrazy projevů svobodné vůle člověka. Dále se jedná o aspekty patické za-

49 Srov. FREKE, Timothy; RENAULT, Denis. *Spiritualita severoamerických indiánů*. Praha: Aurora, 2000, s. 106-122.

50 LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997, s. 43.

51 Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 128-135. Zajímavá je i samotná etymologie slova patos, která v anglickém jazyce propojuje cestu s pašijovým utrpením (*path-passion*), ale i s něčím pasivním, což je jeden ze znaků liminality.

saženosti, která v člověku otevírá schopnost vnímat utrpení přicházející z okolního světa. Patické zasažení je také momentem otevření se druhému člověku skrze setkání a dialogickou cestu rozumění. Tím fundamentálním momentem spojeným se symbolikou cesty byl pro nás proces proměny nebo konverze. Tento proces umožňuje prolamovat naše domnělé determinace, předsudky a kulturní stereotypy. Proměna je výrazem existenciálního pohybu, v němž se realizuje odhalování pravdy a dosahuje duchovního osvobození. Zároveň tento pohyb umožňuje nejen přetváření osobnosti jednotlivců, ale i celých systémových struktur. Zkušenosti prahových situací jsou polem, skrze které umožňuje získané poznání otevření se druhému člověku jako důstojné osobě a světu jako smysluplnému celku. Z takového otevření může následně povstat i odpovědnost člověka za své jednání. Vedle toho nám symbolismus cesty ukazuje způsoby překonávání liminálních krizí, čímž naše životy obohacuje o možnosti naděje. Liminalita cesty nás nakonec otevírá i porozumění jinakosti a odlišnosti, které je stálou a nikdy nekončící výzvou našeho každodenního života v duchu tolerance, lásky k bližnímu a života v pravdě.⁵² Jen tak je možné odolávat těm aspektům liminality, které souvisí s lidskou destruktivitou, ničením a násilím.

Použitá literatura

- BARBARAS, Renaud. *Pohyb existence. Studie k fenomenologii Jana Patočky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016.
- BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK, 1999.
- BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016.
- BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016.
- CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny*. Praha: Argo, 2017.
- DESCOLLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996.
- DOUGLASOVÁ, Mary. *Čistota a nebezpečí. Analýza konceptu znečištění a tabu*. Olomouc: Malvern, 2014.
- ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoymenh, 1995.
- Epos o Gilgamešovi*. Přel. L. Matouš. Praha: Mladá fronta, 1997.
- FREKE, Timothy; RENAULT, Denis. *Spiritualita severoamerických indiánů*. Praha: Aurora, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000.
- GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996.
- GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha: NLN, 1997.

⁵² Srov. HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, Praha:LN, 1990, s. 39.

- HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, Praha:LN, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays of livelihood, dwelling and skill*. Taylor & Francis e-Library, 2002.
- KARLOVÁ, Jana. *Domov, identita a světónázor: jako součást transkulturní komunikace*. Ostrava: Moravapress, 2014.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoymenh, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Byt pro druhého*. Praha: Zvon, 1997.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 2003.
- MARCEL, Gabriel. *Homo viator. Introduction to a Metaphysic of Hope*. New York: Harper and Row Publishers, 1962.
- MITCHELL, Aaron Christopher. *Liminality and Communitas in the Beat Generation*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2017.
- PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh, 1995.
- PATOČKA, Jan. *Sebrané spisy. Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- Raný indický buddhismus*. Vybral Dušan Zbavitel, přeložili Jan Filipický, Vincenc Lesný, Vladimír Miltner a Dušan Zbavitel. Praha: Argo, 2008.
- RICOEUR, Paul; MARCEL Gabriel. *Rozhovory*. Brno: Vetus Via, 1999.
- SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999.
- SNYDER, Gary. *Místo v prostoru. Etika, estetika a vodní předěly*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 2002.
- THOMASSEN, Bjorn. *Liminality and the Modern. Living Through the In-Between*. Ashgate Publishing Limited, 2014
- THOREAU, Henry David. *Toulky přírodou*. Praha–Litomyšl, 2010.
- TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca–London: Cornell University Press, 1967.
- TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982.
- TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004.

Mgr. Michal Hurt
Univerzita Hradec Králové
Katedra kulturních a náboženských studií
Víta Nejedlého 573/4, Hradec Králové
hurtmi1@uhk.cz

Naděje v našich krizích: jak neminout setkání s druhým

Jana Karlová

KARLOVÁ, J.: Finding Hope Amidst Crisis: Navigating Encounters with the Other. *Studia Aloisiana* 2/2024.

This study delves into the intricate dynamics of crisis situations, probing their often-overlooked potential for growth and evolution. Specifically, it examines the intersection of three key impulses: the crisis of personal interaction caused by the coronavirus, the evolving landscape of digital and physical realms, and the heightened encounters with diversity and difference. By challenging the established norms and perceptions, these crises unravel the fabric of “normality,” unsettling conventional worldviews. However, in the chaos and ambivalence lies an opportunity for profound self-reflection and interpersonal dialogue. Rather than succumbing to fear and uncertainty, the study suggests viewing these crises as transformative challenges. Through embracing the discomfort and leveraging it as a catalyst for introspection and connection, individuals can embark on a journey of self-awareness and mutual understanding.

Keywords: Crisis, Dialogue, Encounter, Face, Mask, Transformation

Následující studie analyzuje potenciál situací, které obvykle definujeme jako krizové a které by nás právě díky ambivalenci, chaosu a otevřenosti mohly posunout na cestě k sebepoznání a dialogickému setkání s druhým. Ve změnách posledních desetiletí se značná část našich dosavadních samozřejmostí zdá být poněkud vratká. V následujícím článku budu mluvit o třech momentech, které transformují naše světy a redefinují, co to znamená setkat se s někým „tváří v tvář“. Přestože jsou vyjmenovány postupně, navzájem spolu souvisejí: krize osobních interakcí v době pandemie, koexistence našich on-line a off-line světů, intenzivní kontakty s „jinými-odlišnými“. Společným jmenovatelem těchto situací je diskomfort, pocit ohrožení či nejistoty. Ambivalence, chaos a otevřenost jsou v řadě ohledů problematické, mohly však být i východiskem pro skutečně dialogické setkání s druhými. Zvu vás na idealistickou cestu mezi obavami z toho, že se náš svět mění, a nadějí, že by to nemuselo být nutně k horšímu.

Kontakt „tváří v tvář“ jako symbol evropanství – a covidové masky

Osobní interakce je nejzákladnějším kamenem lidských společností. Považujeme ji za základ evropského étosu a nejpřirozenější součást evropských či euroamerických životů. Tvář je zásadním a všeobecně uznávaným aspektem celé řady oblastí – od identifikace po komunikaci – od ústavou garantované ochrany individuální podoby až po instinktivní rozeznávání emocí během jednotlivých setkání.

Evropská tradice setkávání tváří v tvář symbolicky akcentuje. Neznamená to, že bychom ho uskutečňovali při každé interakci, citlivě ale reagujeme na situace osobního kontaktu, které jej neumožňují. Skrytá tvář je spjata s širokou škálou znepokojivých obrazů od westernových banditů, přes agresivní demonstranty, po extremisty, zloduchy a antihrdiny všeho druhu. Zamaskování tváře je v euroamerickém světě obecně chápáno jako zakrytí skutečné identity: autonomního a jedinečného „já“, které by za normálních nebo ideálních okolností mělo mít možnost projevit se.¹ Na tomto místě je nutné dodat, že takové pojetí není ani samozřejmé, ani jediné možné. Sklon interpretovat maskování jako přetvářku, lež, lest nebo hrozbu, do značné míry vychází z křesťanské tradice, která je v tomto ohledu – podobně jako v mnoha dalších – součástí našich životů i pokud se osobně mezi křesťany nebudeme počítat. Křesťanství k maskování a maskám historicky přistupovalo se značnou dávnou obezřetností. Zčásti to souvisí s obecněji komplikovanějším přístupem monoteistického náboženství k nejednoznačnosti. Koexistence či vzájemné přelévání nekompatibilních možností je v této perspektivě poněkud znepokojivá. Například v latinském pojmu „larva“, který lze použít ve významu maska, strašidlo a zlý duch, se zřetelně spojuje význam proměnlivého, obtížně rozpoznatelného a mámivého zla.² „Pro křesťanský středověk maska jednoznačně znamenala něco podezřelého a nebezpečného, co zároveň umožňuje přežití nejrůznějších pohanských představ v křesťanské civilizaci. Výsledek byl jednoznačný: spojení ďábelské povahy a masky, která znetvořuje a zakrývá, vyřadilo ze hry téměř všechny ostatní interpretace.“³

V mnoha situacích, kdy se snažíme porozumět a vyslovit, kdo jsme a kdo jsou lidé, kteří k nám patří, používáme obraz „jiných“, abychom dokázali zřetelněji zformulovat svou sebe-definici.⁴ Máme přitom na výběr mezi mnoha kontrastními „cizími“, vůči kterým se můžeme vymezovat – a úhel pohledu se obvykle mění podle tématu, kterému se právě věnujeme. Princip „setkávání tváří v tvář“ je jednou těchto položek. Bývá zvýznamněn a používán k symbolickému, schématickému a kontrastnímu vytyčení našeho evropanství.

1 Srov. ERBAN, V. *Maska a tvář*, s. 227.

2 Srov. ERBAN, V. *Maska a tvář*, s. 93 – 99; NAPIER, D. A. *Masks, Transformation, and Paradox*, s. 1 – 23.

3 NAPIER, D. A. *Masks, Transformation, and Paradox*, s. 12, překlad autorky.

4 Srov. BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries*.

V případě „tváře“ bývají těmi emblematickými „cizími“ muslimové. Nemyslím si, že by někdo v pražském podzimním smogu pronásledoval japonského turistu s žádostí, aby odložil roušku – zatímco v případě (mnohdy pomyslných) muslimů (neboť s těmi skutečnými jsme v kontaktu spíše ojediněle) samotná možnost, že by si vůbec tvář zakrývat mohli, evokuje extremismus, riziko, bytostnou jinakost, nerespektování evropských zvyklostí a pravidel. Ne zcela logicky se pak taková argumentace stává argumentem kulturních válek proti (nábožensky motivovanému) zahalování hlavy. V kontrastu vůči symbolicky významným druhým princip „evropského“ setkávání tváří v tvář zvýznamňujeme jako závažný – a tedy hodný pozornosti a ochrany.⁵

Zde je třeba zdůraznit, že ačkoli princip osobní bezprostřední interakce je součástí evropské tradice, nejedná se o položku, která by byla charakteristická výhradně pro tento civilizační okruh, nebo v něm platila bezvýhradně. Nedávná zkušenost s opatřeními proti covidu 19 nám v tomto ohledu poněkud pobořila samozřejmosti: tatáž společnost, která sama sebe definuje nezakrýváním obličeje (a osobní svobodou a zodpovědností), zahalování plošně požadovala. Byť to byla situace spíše dočasná a výjimečná, s vědomím kontroverzí i možné kontradikce mezi požadavky veřejného zdraví a osobními svobodami (včetně ústavně zakotvené vize osobní a společenské důležitosti tváře).⁶ Lidé potom na nutnost nosit roušky reagovali s extrémní svérázností, s různou mírou poslušnosti, nervozity, kreativity, ironie, pragmatismu, módnosti, snah o deklaraci vlastní výjimečnosti převyšující „normální“ pravidla.⁷ Poněkud kontraintuitivně se tedy mezi tlakem k uniformitě a maskování na jedné – a ztrátou individuality na druhé straně neobjevila přímá souvislost.⁸ V nenormálním momentu covidové krize, bylo zřejmé, že jakkoli nasazení masky v duchu evropské tradice čteme jako zakrytí toho, „kým skutečně jsme“, maska má co do činění také s ambivalencí, paradoxy, nejednoznačností nás samotných. Že jejím smyslem není jen zakrývání, ale že může také odhalovat. V tomto bodu zlomu možná někteří z nás přestali lidem za maskami věnovat pozornost, nepochybně ale taková nevšední situace otevřela možnost přestat se dívat na tvář jako fakt a zahlédnout lidskou proměnlivost, neukončenost. Ve chvíli, kdy obličeje (zčásti) zakryjeme maskami, připojíme k nim tím symbolická sdělení načrtnutá způsoby nošení a podobami masek. Vyzývá to ke zkoumání druhých. Maska má co do činění s porušováním zdánlivě samozřejmých identit a hranic. Jejím prostřednictvím můžeme žít a vidět třeba i souběžnou existenci vzájemně kontradiktivních nebo nesouvisejících možností, které se ve výsostném, ne-normálním okamžiku nemusejí vzájemně vylučovat. Naopak, mohou se navzájem posilovat a umocňovat tak to, co jsem – a čím se stávám.⁹

5 Srov. BREMS, E. (ed.) *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*.

6 Srov. KLEPP, I. G. a HAUGRØNNING, V. *Face masks*.

7 Srov. LIPTAK, K.; ACOSTA, J.; KLEIN, B. *White House Becomes Ground Zero for Culture War over Face Masks*.

8 Srov. LEE, A. In 2020, *Masks Aren't Just for Protection – They're Being Used to Make a Statement*.

9 Srov. ERBAN, V. *Maska a tvář*, s. 133.; STRAUSS, A. L. *Mirrors and Masks*.

Emotikony, avataři a identity v digitálních krajinách

Digitální média do našich světů vnášejí překvapivé a bezprecedentní impulzy. Před dvaceti lety se mohlo zdát, že hlavním důsledkem on-line platformy bude převedení části naší komunikace do neosobní sféry. V takovém případě je nutné vyrovnat se s výzvami v podobě nedostatku mimo-řečových sdělení, který lze kompenzovat například emotikony, malinkými tvářemi ale spoň zkratkovitě informujícími o pocitech mluvčího, jehož nelze osobně potkat. Samotná existence i rozšířenost užívání emotikonů vypovídá o tom, jak snadno se přihodí nedorozumění v rozhovoru vedeném bez opory osobního setkání.

Dnes je zřejmé, že transformace lidských světů prostřednictvím digitálních médií je mnohem zásadnější. Výše zmíněná koronavirová krize tuto proměnu zdůraznila: krize osobních setkání nespočívala jen v zakrytí tváří, ale zejména v tom, že se do digitálního prostoru přesunuly značné části našich životů. V každém momentu našich dějin je přítomna dynamická proměnlivost, neohraničenost, situačnost a vnitřní rozporuplnost; v novém on-line kontextu a díky novým mechanismům se tyto charakteristiky stávají nepřehlédnutelnými. Arjun Appadurai říká, že globální elektronická média se propojují s masami turistů, pracovních migrantů, uprchlíků a globálními proudy od kapitálu a technologií až po obrazy, scénáře a metafory, které se nabízejí jako předobrazy pro naše životy. Tyto globální toky se skládají v něco, co bychom mohli nazvat globálními pomyslnými světy či krajinami. K jejich charakteristikám patří mnohovrstevnatost, jistá nevypočitatelnost a mnohoperspektivita: jednotliví lidé ve vazbě na své jedinečné životní zkušenosti digitální krajiny objevují z dílčích svérázných perspektiv a vidí vždy jen určitou výseč celého jevu.¹⁰

Pomyslné digitální krajiny se řídí vlastními pravidly, nejsou však o nic méně reálné než naše fyzické světy. Naopak, významná část lidských životů se odehrává v on-line krajinách nebo v kontaktu s nimi. On-line a off-line světy se vzájemně prolínají a ovlivňují; jsou neoddělitelně provázané. Naše místo ve světě se tak stává mnohem spíš sociálně-symbolickým prostorem, který může odkazovat ke konkrétnímu fyzickému místu a konkrétním lidem, ale nemusí nutně znamenat fyzickou blízkost s nimi. Vysoká míra mobility a digitální média společnými silami umožnily existenci transnacionálních sítí. Je na místě zdůraznit, že jsou životním kontextem nejen pro migranty nebo diaspory, ale díky komunikaci obrazů, symbolů, identit a dalších položek – například již zmíněného kapitálu – zasahují stejně tak do životů zdánlivě usedlých a dlouhodobě zakořeněných populací.¹¹

Naše komplikované identity se v koexistenci fyzických a digitálních světů posléze rozrůstají o různé formy virtuálních tváří a těl: od identit a profilů,

¹⁰ Srov. APPADURAI, A. *Modernity at Large*; KARLOVÁ, J. *Digitální domovy a města*.

¹¹ Srov. BITTNER, R. *Vynalézavé město*; SZALÓ, C. *Domov a jiná místa/ne-místa formování kulturních identit*; SZALÓ, C. *Transnacionální migrace*.

kterými jsme na sociálních sítích, po avatary v Second Life. Vzhledem k tomu, že tyto on-line podoby mnohdy nabourávají převažující způsoby, jimiž byla euroamerická civilizace zvyklá rozumět tělesnosti a prostoru, mohli bychom o nich v první chvíli přemýšlet jako o něčem imaginárním či ne-skutečném. Nelze však říci, že by byly nereálné, nevyvazují se zcela z našich fyzických světů: spíše se jedná o nový způsob účasti na bytí. Přesnější je říci, že výrazně rozšiřují pravidla i zákonitosti všední existence. On-line identity i avataři jsou součástí redefinice toho, co jsme, a s jakou mírou volnosti či kreativity je možné s našimi těly, tvářemi či identitami nakládat. On-line světy otevírají zcela nové dimenze toho, co může znamenat lidská rozmanitost – a to zejména v případech, kdy se výrazně odklání od fyzické podoby svých tvůrců a majitelů a třeba i od sociálních, biologických a fyzikálních pravidel „skutečného“ fyzického světa. Je potom na místě se ptát, zda se jedná o klam – nebo zda naopak nejsme svědky procesu sebeodhalování; otevírání výsostného momentu, v němž se rozvolněním pravidel „reality“ paradoxně blížíme sami k sobě. Tato zvláštní chvíle hry s fyzickou a digitální tváří se zdá být blízká tomu, co bylo zmíněno v závěru předchozí kapitoly.¹²

Společně s digitálními identitami a krajinami pak vznikají i nové podoby toho, co znamená setkat se tváří v tvář; nové formy které mohou být výzvou pro dosavadní západní logiku a trochu znepokojivým pohledem za hranici normálního. Společně s dalšími aspekty dnešní situace (včetně fenoménu umělé inteligence, který nově komplikuje definici rozdílu mezi skutečným a imaginárním) pak odhalují, že dosavadní euroamerická „normalita“ není ani zdaleka jedinou možnou perspektivou.¹³

Setkání tváří v tvář s „jinými“

Okolnosti posledních desetiletí v mnoha ohledech zintenzivnily možnost všednodenních kontaktů s „druhými-jinými-cizími“. Ze středoevropského pohledu je to sled událostí od porevolučně otevřených hranic, přes syrskou migrační vlnu, která mnohé z nás paradoxně „minula“, po příchod ukrajinských uprchlíků – v nichž vidíme zároveň mnoho cizího, ale i sobě podobného. Paralelně s tím se zrychlují procesy vzniku nových subkultur, hybridních identit, diverzifikace na osách socioekonomických a vzdělanostních profilů, životních zkušeností. Jsme doslova zaplaveni „jinakostí“, zosobňovanou nejen „cizinci“, ale i „druhými“, kteří by k nám v mnoha ohledech mohli a měli patřit.

Někdy se jaksí mimochodem přihodí možnost zahlédnout, že „druzí“ nejsou jen „jiní“. Výjimečný okamžik setkání může vést ke zjištění, že ačkoli s „druhým-jiným-cizím“ v mnoha ohledech nesouhlasím, víceméně rozumím jeho problémům, touhám a nadějím, třeba proto, že jsou srovnatelné s mými.

¹² Srov. BOELLSTORFF, T. *Placing the Virtual Body.*; WALTORP, K. *Digital Technologies, Dreams and Disconcertment in Anthropological Worldmaking*, s. 112 – 114.

¹³ Srov. BOELLSTORFF, T. *Placing the Virtual Body*, s. 516 – 517.

Vstřícný krok směrem k druhému umožní vidět ho v jeho osobitosti, důstojnosti, porozumět tomu, že mnohovrstevnatá směs jeho identit je stejně dynamická, jako je ta moje; že ve mně je stejně jako v něm mnoho nejednoznačného, neznámého, tajemného. Na tomto místě je třeba zdůraznit, že vzájemná otevřenost je spíše než snadnou samozřejmostí nikdy nekončící výzvou pro všechny zúčastněné.¹⁴ A dále, že samotné přiblížení nemusí vést k setkání, sounáležitosti nebo konstruktivnímu řešení situace. Naopak je poměrně obvyklé, že vzájemná blízkost a dokonce i vzájemná podobnost vyústí v tím intenzivnější zdůrazňování vzájemných rozdílů a výsledné přesvědčení, že jsme nepřekonatelně rozdílní. Druzí se pak jeví jako dokonale cizí a nepochopitelní.¹⁵

Kirsten Hastrup říká, že při pokusu porozumět druhým je velmi obtížné vyhnout se riziku „stejnosti“, které může znamenat, že se pokusíme přeložit cizí perspektivu a kulturu do svých pojmů a své logiky, čímž ji zdeformujeme. Opačným pólem je riziko „různosti“, což je jakési přehánění rozdílů a vize druhých jako všeho toho, čím my sami nejsme – nebo nechceme být. Přílišná snaha rozpoznat zvláštnost a exotičnost druhých snadno vede ke zveličování rozdílů třeba i tam, kde by nemusely být zásadní. Jak akcentování odlišnosti, tak pokus přeložit cizí kulturu do pojmů a logiky své vlastní „normality“, ve výsledku působí dojmem, jako by s námi ti druzí ani nesdíleli stejný svět nebo stejnou dobu: jako by náš a jejich svět byly vzájemně izolovanými dimenzemi. Antropolog by podle Hastrup měl být podoben prorokovi, který patří do jednoho světa, a dává zaznít jinému. Spoluvytváří meziprostor mezi nimi tím, že na obou stranách dialogicky rozšiřuje horizonty „normality“. Oboustranný dialog pak zahrnuje intersubjektivitu a intertextualitu, proměňuje všechny zúčastněné, bortí se při něm iluze odstupů, otažitosti i klamná vize toho, že bychom mohli být zcela stejní, že by všichni lidé vyhovovali šablonám mé dosa- vadní všední perspektivy. Ve chvíli, kdy se podaří onen dialogický meziprostor otevřít, zdá se být objevený svět banálně normálním – podobně jako když dojde k naplnění proroctví a všichni to, co bylo donedávna nepředstavitelné, (už) vidí jako samozřejmou, triviální přítomnost.¹⁶

Autorka přitom nepřehlíží problém, který tkví v pokusu překročit horizont jednotlivých kulturních systémů prostřednictvím nástrojů těchto systémů samotných.¹⁷ Pro téma života v diverzitě to znamená problematickou a možná i neřešitelnou otázku, zda lze předpokládat univerzální platnost a důvěryhodnost vědeckých východisek (dnes sice revidovaných, nicméně v mnoha ohledech formulovaných uvnitř západního kontextu) a hodnot (dnes možná

14 Srov. BUBER, M. *Já a Ty*; BURDA, F. *Za hranice kultur*; LEVINAS, E.; CASPER, B. a WOLZOGEN, H. C. von. *Být pro druhého*; SOKOLÍČKOVÁ Z. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*.

15 Srov. např. AMBACH M. *VB1/A40 - Město navrhuje samo sebe*; BURDA, F. *Za hranice kultur*, s. 63; ERIKSEN, T. H. *Etnicita a nacionalismus*; ERIKSEN, T. H. *From Culture via Multiculturalism to Diversity*, s. 23; KARLOVÁ, J. a NALEVANKOVÁ, P. *Blízcí neznámí*; POKORNÝ, J. a HANULIAK, J. *Lingvistická antropologie*, s. 287.

16 Srov. HASTRUP, K. *A Passage to Anthropology*, s. 16 – 17,24 – 25.

17 Srov. HASTRUP, K. *A Passage to Anthropology*, s. 12 – 13; srov. též BURDA, F. *Za hranice kultur*.

sekularizovaných, avšak zakořeněných v křesťanském kontextu či kontextu monoteistických perspektiv).¹⁸

Život přináší řadu komplikací – a setkávání s „jinými“ stejně tak. Cílem lidských světů nemůže být definitivní řešení konfliktů, předsudků, nedorozumění, jde mnohem spíše o to, jak dobře nebo špatně se daří s takovými výzvami pracovat. Pokud se podaří pro první chvíli odložit příliš ukvapené hodnotové soudy, zahlédnout perspektivu a potřeby druhého, konstruktivně vyjádřit nesouhlas a hledat řešení, která nebudou přespříliš jednoduchá, pak i střetnutí a krize mohou být kreativním a ve výsledku pozitivním impulzem. Zásadní může být zjištění, že jakkoli chceme věřit, že naše kultury a identity jsou samozřejmé, jedinečné, ohraničené, všemi členy sdílené, neproměnlivé; přestože v hlavách míváme buď anebo, při důkladnější analýze lze zahlédnout skutečnost, která je mnohem méně černobílá. Je nestabilní, nejednoznačná, multivokální, mnohvrstevnatá, zahrnující i vzájemně nesouvisející či kontradiktivní aspekty.¹⁹ Součástí takového zjištění je i fakt, že naše identity samy o sobě nevypovídají vcelku nic o tom, kde, jak a s kým žijeme.²⁰ Velkou výzvou pak je nutnost přijmout a respektovat nepochopené a nejisté – a to v první řadě uvnitř nás samotných.²¹

Krize, výzvy a „outside-the-box“ tabu

Situace zhroucení „normality“, kterými procházíme, mohou snadno vést k tomu, že lidi za maskami, na obrazovkách, lidi „odjinud“ jen mineme, aniž bychom jim věnovali pozornost. Krize však obnášejí i pozitivní potenciál: možnost pokroku v poznávání druhých i sebe. U náhodných kolemjdoucích, spolucestujících a spoluobčanů, jejichž tváře jsou zčásti skryty maskou má najednou větší smysl se ptát: „Jaký asi je? Jaká asi je?“. A stejné je to u důvěrně známých tváří, které náhle vypadají známě jen zčásti. Nasazení masek paradoxním způsobem odkrývá nejednoznačnost, mnohvrstvenatost, nestabilitu, nepředvídatelnost.²² Nedá se předpokládat, že by byl všechn potenciál k sebe-poznávání a poznávání druhých plně využit. Představuje však možnost otevřít cestu za všední horizont, udělat první krok směrem k druhému, klást si otázky, které jsou samy o sobě možná hodnotnější než snaha o jednoznačné odpovědi. To, jestli se naděje k dialogu skutečně promění v dialogické setkání dvou lidí, je vždy nejisté a závisí na všech zúčastněných. Je třeba vědět, že taková

18 Srov. BOOTH, W. *The Rhetoric of War and Reconciliation*; GREENFELD, L. *The Globalization of Nationalism and the Future of The Nation-State*.

19 AMBACH M. *VB1/A40 - Město navrhuje samo sebe*; ERIKSEN, T. H. *From Culture via Multiculturalism to Diversity*; FREISE, J. *Socio-Psychological and Spiritual Dimensions of Intercultural Learning and Peace Education*; WINKELMANN, A. S. *More Than Culture – Více než kultura*, s.10 – 43; SOKOLÍČKOVÁ, Z. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*.

20 Srov. VERTOVEC, S. *Superdiversity*, s. 18 – 42.

21 Srov. FREISE, J.: *Socio-Psychological and Spiritual Dimensions of Intercultural Learning and Peace Education*, s. 114 – 140.; ROSENBERG, M. B. *Nenásilná komunikace*.

22 Srov. ERBAN, V. *Maska a tvář*.

cesta je nesmírně křehká, komplikovaná a nemůže být plně dokončena prostřednictvím sociokulturních daností: stejně jako nemůžeme plně a definitivně poznat druhého nebo sama sebe. V tom tkví i prchavá, neukončená povaha našich identit a masek, které nás sice mohou přibližovat k cíli, ale definitivně nás k němu dovést nemohou, neboť ten se zároveň s přibližováním i vzdaluje.²³ Kirsten Hastrup mluví o nekonečné procesu „becoming“ – „stávání se“.²⁴

V tomto místě se zároveň dotýkáme rizika, které bych nazvala „outside-the-box“ tabu. Výše popsany potenciál našich krizí umožňuje dotýkat se meziprostorů, kde namísto principu „buď-anebo“ platí „jak-tak“, hybridních mezisvětů, kde koexistují obě možnosti a lidé znepokojivě porušují jasné, „normální“ černobílé definice: jsou jako mimikry „téměř stejní, ale ne zcela“²⁵. Točíme se kolem napětí a ambivalence.²⁶ Otevřenost těmto principům pak vždy obnáší šanci i riziko transformace. Pravděpodobně nezůstaneme nedotčeni, neproměněni. Značná je možnost revize a redefinice doposud neproblematizovaného světónázoru: pokud přistoupíme na legitimitu cizí žité reality a pochopíme perspektivu druhého, velmi pravděpodobně to nějakým způsobem ovlivní to, kým jsme. Sami se tak dostáváme do kategorie „cizosti“, nepředstavitelné jinakosti a je snadné přitom ztratit status „rozumného/moderního/normálního“ člověka, nebo například uznání kolegů-vědců.²⁷

Ve chvíli, kdy čelíme možnosti překročení horizontu se tak potýkáme s celou řadou překážek: západní (a křesťanský) kontext u tématu masek a identit obecně předpokládá a preferuje procesy vedoucí k autentickému sebeprojevení, ale je velmi limitován v ochotě připustit radikální nejednoznačnost, situačnost, možnost hybridního „jak-tak“. Chceme mít jasno v tom, zda jsou prožitky a identity „opravdové“, nebo „jen“ předstírané. Chceme mít jednoznačně jasno v tom, kdo jsme, rozlišit skutečnost od hry či iluze.²⁸

Pokud tedy dialog znamená vyjít ze svých pozic směrem k druhému, obnášelo by to velmi radikální otevřenost vůči jinakosti a právě riziko porušení „outside-the-box tabu“. Svým způsobem se jedná o zacyklení, v němž cestou k mezilidskému dialogu je dialog sám – včetně ochoty a schopnosti přistoupit na riziko radikální osobní transformace, ztráty statusu „rozumného/moderního/normálního“ člověka. Otevřenost jednotlivců má v tomto ohledu své limity a dost možná se ona příležitost k dialogu přihodí svéráznou shodou okolností. Ani jednu z výše popsaných krizí jsme si vědomě nezvolili, když už se ale stala, můžeme se k ní postavit čelem a vzít vážně její rizika i nadějeplný potenciál – což z krizové situace dělá spíše výzvu než problém.

23 Srov. BURDA, F. *Maska a krize identity v transkulturní perspektivě*; DERRIDA, J. *Margins of Philosophy*, s. 3 – 27; ERBAN, V. *Maska a tvář*.

24 Srov. HASTRUP, K. *A Passage to Anthropology*, s. 19.

25 BHABHA, H. *Postkoloniální myšlení III*, s. 147.

26 Srov. BHABHA, H. *Postkoloniální myšlení III*, s. 145 – 147.

27 Srov. BROŽ, L. *Le fantôme et les autres*, s. 60, 67 – 74; KUHN, T. S. *Struktura vědeckých revolucí*.

28 Srov. SCHECHNER, R.: *The Future of Ritual*, s. 27 – 43.

Resumé

Studie se zabývá složitou dynamikou situací, které obvykle definujeme jako krizové, a snaží se ukázat jejich potenciál spočívající v možnosti využít jich jako na transformativních činitelů. Analýza je konkrétně zacílena na průsečík tří impulsů: (1) krizi osobních interakcí způsobenou koronavirem, (2) koexistenci on-line a off-line světů, a (3) intenzivní setkávání s rozmanitostí a jinakostí. Tyto situace zpochybňují zavedené normy a narušují konvenční pohledy na svět, což mnohé znepokojuje. Každá svým způsobem a všechny ve společné synergii mění dosavadní představy o tom, jaké jsou naše světy a co znamená setkat se s druhým tvář v tvář. Právě v tomto chaosu a ambivalenci, se skrývá příležitost k sebe-poznání a mezilidskému dialogu – a otázkou tak je zejména, zda dokážeme tuto možnost rozpoznat a využít.

Použitá literatura

- AMBACH, M.: VB1|A40 – Město navrhuje samo sebe. In: BŘEZOVSKÁ, M. a KRISTEK, J. (eds.): *Boj o prostor: architektura jako společenská praxe*. Zlín: Archa, 2013, s. 15 – 34.
- APPADURAI, A.: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- BARTH, F.: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland Press, 1998 (1969).
- BITTNER, R.: Vynalézavé město: o koprodukcii urbánní veřejnosti. In: BŘEZOVSKÁ, M. a KRISTEK, J. (eds.): *Boj o prostor: architektura jako společenská praxe*. Zlín: Archa, 2013, s. 35 – 54.
- BHABHA, H. K.: *Postkoloniální myšlení III: Místa kultury*. Praha: Tranzit.cz, 2012.
- BOELSTORF, T.: Placing the Virtual Body: Avatar, Chora, Cypherg. In: MASCIA-LEES, F. E. (ed.): *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, s. 504 – 520.
- BOOTH, W.: The Rhetoric of War and Reconciliation. In: BROWN, A. B. a POREMSKI, K. M. (eds.): *Roads to Reconciliation: Conflict and Dialogue in the Twenty-First Century*. London, New York: Taylor and Francis, 2015, s. 18 – 27.
- BREMS, E. (ed.): *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- BUBER, M.: *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016.
- BURDA, F. (et al.): *Člověk jako východisko dialogu kultur*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2013.
- BURDA, F.: *Maska a krize identity v transkulturní perspektivě*. [Příspěvek na konferenci Maska a identita, nepublikováno], MUNI ART a Univerzita Hradec Králové, 2021.

- BURDA, F.: *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016.
- DERRIDA, J.: *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982 (1972).
- ERBAN, V.: *Maska a tvář: hra s identitou v mezikulturních proměnách*. Praha: Malá Skála, 2010.
- ERIKSEN, T. H.: *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2012.
- ERIKSEN, T. H.: From Culture via Multiculturalism to Diversity. In: *Culturologia: The Journal of Culture 2012, 1 (1)*, s. 20 – 25.
- FREISE, J.: Socio-Psychological and Spiritual Dimensions of Intercultural Learning and Peace Education. In: ADWAN, S. a WILDGEUER, A. G. (eds): *Participation and Reconciliation: Preconditions of Justice*. Opladen, Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich, 2011, s. 114 – 140.
- GREENFELD, L.: The Globalization of Nationalism and the Future of the Nation-State. In: *An International Journal of Politics, Culture and Society*, 2011, 24 (1), s. 5 – 10.
- HASTRUP, K.: *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London, New York: Routledge, 1995.
- KARLOVÁ, J.; NALEVANKOVÁ, P.: Blízcí neznámí: transkulturní analýza individuálního humanitárního darování. In: *Caritas et veritas, 2023, 13 (1)*, s. 81 – 97.
- KARLOVÁ, J.: Digitální domovy a města. In: SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka (ed.): *Kyber a eko: digitální technologie v environmentálních souvislostech*. Praha: Host, 2019.
- KLEPP, I. G.; HAUGRØNNING, V.: Face masks: Why do Different Countries in the World Have Such Different Recommendations? In: *Science Norway 2020*. Dostupné z: <https://sciencenorway.no/cultural-history-disease-health/face-masks-why-do-different-countries-in-the-world-have-such-different-recommendations/1689385>
- KUHN, T. S.: *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 2022.
- LEE, A.: In 2020, Masks Aren't Just for Protection – They're Being Used to Make a Statement. In: *CNN 2020*. Dostupné z: <https://www.cnn.com/2020/05/10/world/coronavirus-face-masks-statement-trnd>
- LEVINAS, E.; CASPER, B.; Wolzogen, H. C. von: *Být pro druhého: dva rozhovory*. Praha: Zvon, 1997.
- LIPTAK, K.; ACOSTA, J.; KLEIN, B.: White House Becomes Ground Zero for Culture War over Face Masks. In: *CNN 2020*. Dostupné z: <https://edition.cnn.com/2020/05/07/politics/white-house-masks-coronavirus/index.html>
- NAPIER, D. A.: *Masks, Transformation, and Paradox*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.
- POKORNÝ, J.; HANULIAK, J.: *Lingvistická antropologie: jazyk, mysl a kultura*. Praha: Grada, 2010.
- ROSENBERG, M. B.: *Nenásilná komunikace: řeč života*. Praha: Portál, 2022.

- SCHECHNER, R.: *The Future of Ritual: Writing on Culture and Performance*. London: Routledge, 1993.
- SOKOLÍČKOVÁ, Z.: *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Morava-press, 2014.
- STRAUSS, A. L.: *Mirrors and Masks: The Search for Identity*. London: Martin Robertson, 1969.
- SZALÓ, C.: Domov a jiná místa/ne-místa formování kulturních identit. In: *Sociální Studia/ Social Studies*, 2006, 3 (1), s. 145 – 160.
- SZALÓ, C.: *Transnacionální migrace: proměny identit, hranic a vědění o nich*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007.
- VERTOVEC, S.: *Superdiversity: Migration and Social Complexity*. New York: Routledge, 2023.
- WALTORP, K.: Digital Technologies, Dreams and Disconcertment in Anthropological Worldmaking. In: SALAZAR, J.; PINK, S.; IRVING, A. a SJÖBERG, J. (eds.): *Anthropologies and Futures: Researching Emerging and Uncertain Worlds*. London, Oxford, New York, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic, 2020.
- WINKELMANN, A. S.: *More than Culture – Více než kultura: Diverzita v mezinárodní práci s mládeží*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, Koordinační centrum česko-německých výměn mládeže Tandem, 2016. Dostupné z www: https://www.tandem-org.cz/uploads/file/1519_2016063016551663300_more-than-culture-vic-nez-kultura-webmail.pdf

Mgr. Jana Karlová, Ph.D.
Univerzita Hradec Králové, Pedagogická fakulta
Katedra kulturních a náboženských studií
Rokitanského 62/26, 500 03 Hradec Králové
jana.karlova@uhk.cz

Deník pro „celý život“

Jan Spěváček

SPĚVÁČEK, J.: A diary for a „whole life“. *Studia Aloisiana* 2/2024.

The aim of the article is to look at what a diary actually is, what it was in the 20th century in the Czech context, where and how it originated (together with Philipp Lejeune) - and to look at where this literal folk genre without much formal specification is heading in the 21st century with regard to human spirituality and the sensory fragmentation of the human soul. The diary of Jan Zábřana, a prominent Czech poet and translator, son of political prisoners of the 1950s and a banned author of the 1970s, will be discussed in more detail. We will try to find traces of the adjectives divine/godly or direct address to God, or dialogue with Him, in his writings.

Keywords: diary, spirituality, God, Jan Zábřana, Philippe Lejeune

Proseděl bych u deníku život; to není deník, ale diagnóza.¹

Prolegomenon k deníku

Dle Bruce Merryho² se jedná o nejpoddajnější a nejpružnější z literárních žánrů; ve skutečnosti ho známe natolik, že ho jen stěží zahrnujeme do hodnocení důležitých literárních forem. Máme pocit, že deník je *snadný* a samozřejmý, něco, co posmrtně může vrhat světlo na život a dílo člověka. Méně jsme schopni si uvědomit, že móda (či snad přesněji *módnost*) a tradice mají na obsah deníku stejný vliv, jako měly například na vývoj románu.

Deník zdánlivě stojí mimo žánrová omezení: je chápán jako intimní text, osobní dialog mezi jeho autorem a zároveň jeho soukromou osobou, v němž spolu tak svobodně, jak si to dovolí, mohou diskutovat o čemkoli.

Je ale jisté, že tu s námi není odjakživa. Ke své existenci potřeboval stvořit člověka. Ten se musel naučit vyjadřovat, vytvořit si slovní zásobu a časem se prokousat k modernímu subjektu. Paralelně s tím, ruku v ruce (přesněji *pero v ruce*), musela doba uzrát k tomu, aby měl na co psát, čím psát – a aby měl na to, co by si chtěl psát, dostatek času. Tím samozřejmě myslíme veskrze moderní pojem *volný čas*.

¹ Jak bude později ozřejmeno, podnadpis je kompilací dvou deníkových záznamů Jana Zábřany, juvenilního a seniorního.

² MERRY, B. *The Literary Diary as a Genre*. In: *The Maynooth Review / Revueú Mhá Nuad*, roč. 5, č. 1 (1979), s 3. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/20556925>

Slovem deník bývají označovány i technické jako *lodní deník* či jiné provozní záznamy; v případě kronik sice můžeme také hovořit o jistém propojení časoprostoru a reality v něm, nicméně deník je žánrem bytostně individualistickým a individuálním.

Zlatým věkem deníku, tak jak jej známe, bylo bezesporu 20. století. Se zánikem koloniálních mocností či Rakouska-Uherska, s průběhem dvou světových válek a jedné studené, mělo jazyk, papír a pero ovládající část lidstva stále dost materiálu, nad nímž bylo třeba dumat, zpracovávat ho a eventuálně reflektovat. Jak ostatně vnímá Josef Vojvodík: „Nápadná produkce deníků po roce 1900 souvisí velmi pravděpodobně s představou krize moderního světa a života, záhy kulminovala v katastrofě první světové války. (...)“³ Deník je tedy proto např. Gräserem charakterizován jako *médium krize*.⁴

Dokladem výše uvedeného budiž i deníkový zápis, jenž si 31. 7. 1914 poznamenal Franz Kafka: „Ale psát budu přesto, bezpodmínečně, je to můj boj o sebezáchovu.“⁵

S hrozící vyprázdněností a se všudypřítomnou digitalizací si můžeme pokládat dílčí otázky typu „Hrozí (papírovému) deníku zánik?“, „Není pro mladou generaci praktické řešení psát si deník do cloudu?“, „Je každé osobní psaní (tj. o sobě či směrem od sebe) spirituální per se bez ohledu na časoprostor?“ či „Jedná se při pravidelné deníkové aktivitě o akt touhy, nebo o akt vůle?“

Cílem tohoto textu je podívat se na to, co deník je, kde se vzal a zda má člověku v dnešních dnech stále co dát. Je zcela dobře možné, že vyvstane více otázek než odpovědí – to by ovšem nebylo na škodu: aspoň by bylo zřejmé, kterými směry případná další bádání v oblasti deníku a deníkové tvorby vést.

Pro účely této práce si dovoluujeme deník definovat následovně: *Deník je alespoň rámcově datovaná a více či méně systematicky vedená forma osobních zápisů primárně zamýšlená pouze pro osobní účely*.⁶

Sebeanalýza? Každý večer, říkal už Diderot

Denis Diderot v dopise ze 14. července 1762 vysvětloval Sophii Vollandové, že psaní dopisů je pro něj uskutečňování konceptu jakéhosi osobního *deníku*; tento termín sice nepoužívá (neboť v Diderotově francouzském lexiku ještě v praktickém užití neexistuje *journal*), ale sní o něm:

3 VOJVODÍK, J.: *Vůle k pravdě a vůle k sebeklamu v denících Karla Teigeho (1912 – 1925)*. In: TEIGE, K.; WIENDL, J. a SUDZINOVÁ, T. (eds.) *Deníky 1912 – 1925*. Praha : Filip Tomáš – Akropolis, 2022, s. 12.

4 VOJVODÍK, J.: *Vůle k pravdě a vůle k sebeklamu v denících Karla Teigeho (1912 – 1925)*, s. 12.

5 KAFKA, F.: *Deníky 1913 – 1923*. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1998, s. 111 – 112.

6 Rovina literárních ambicí či myšlenky na potenciální čtenáře jsou pomyslnou hranicí mezi autentickým deníkem a stylizovanou autobiografií: za to druhé mohou být považovány například *Deník Anny Frankové* či *Teorie spolehlivosti* Ivana Diviše.

„Mé dopisy jsou víceméně věrnou historií mého života. Aniž bych to chtěl, dělám to, co jsem si tak často přál. Proč, říkal jsem si, astronom stráví třicet let svého života na vrcholu hvězdárny, oko přilepené dnem i nocí na konec dalekohledu, jen aby určil pohyb hvězdy. Proč si ale nikdo nedělá studii o sobě, proč nikdo nemá odvahu vést si přesný záznam všech myšlenek, které mu přicházejí na mysl, všech pocitů, které mu rozbuší srdce, všech svých smutků a radostí. Je ale pravda, že k tomu, aby člověk odhalil všechno, by potřeboval hodně odvahy. Člověk by totiž mohl zjistit, že je snazší obvinít se z plánování velkého zločinu, než přiznat své malicherné chování či dokonce nízké nebo opovrženímhodné city. Tento druh sebeanalýzy by měl své využití také pro spisovatele. Jsem si jistý, že z dlouhodobého hlediska by člověk toužil po tom, aby každý večer mohl do záznamu uvést jen samé dobré věci.“⁷

Je zřejmé, že autor Jakuba Fatalisty⁸, byl kromě jiného přesvědčivý vizi-onář. Byť se to může zdát neuvěřitelné, ve Francii v Diderotově době, skutečně deníková soukromá praxe neexistovala, na rozdíl od Anglie či Německa⁹. Co je důležité pro Diderotův potenciální deník (a co nám říká, že by se o deník jednalo) je fakt, že pro tento druh sebeanalýzy predikuje psaní každý večer.

Od strohých odosobněných záznamů, jaké si vedli na povoskované tabulky mniši, kteří se tak chystávali ke zpovědi, k moderním deníkům literátů a jiných osobností 20. století, jak je známe dnes, vedla cesta dlouhá několik staletí; deník Samuela Pepyse, který viděl Shakespearovu hru a zažil požár Londýna v roce 1666, a deník Jana Zábrany (1931–1984) tak dělí zhruba 300 let.

Proto s Philippem Lejeunem můžeme říct, že *deník není jen místem azylu v prostoru, ale také archivem v čase*¹⁰. Jeho pisatel uniká z přítomnosti, zapisuje minulost (či aktuální stav) a navazuje kontakt s netušenou budoucností. Schraňuje zásoby (dnes bychom řekli: data), ať už pro sebe sama anebo pro čtenáře jeho slov. Tím, že zaznamenává svoji osobní i lokální historii, může oběma lépe pomoci například pochopit zmatek, který prožívá. A tak by mohlo základní poselství deníku znít: *Pomáháme si navzájem napříč časem.*¹¹

Otcem teorie deníku je Philippe Lejeune

Na poli tzv. *deníkologie* je v transdisciplinárním kontextu na přelomu 20. a 21. století nepřehlédnutelné jméno Philippe Lejeune. Tento francouzský profesor na Sorbonně a v Lyonu a esejista doslova konvertoval od autobiografií

7 LEJEUNE, P. *On Diary*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2009, s. 94. Dostupné z: https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Lejeune_On_Diary.pdf

8 Milovaný autor a milovaná postava Milana Kundery.

9 Tento fakt se změnil až po napoleonských válkách; do té doby je psaní deníků především záležitostí doplňující mnišský život – obzvláště se deníkům dařilo u jezuitů, známé jsou i záznamy sv. Ignáce z Loyoly – více viz LEJEUNE, P. *On Diary*, s. 75 a 82.

10 RAK, J. *Dialogue with the Future: Philippe Lejeune's Method and Theory of Diary*. In: LEJEUNE, P. *On Diary*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2009, s. 24.

11 dtto

k tématu osobních deníků; také spoluzaložil Association pour l'autobiographie et le patrimoine autobiographique (Sdružení pro autobiografii a autobiografické dědictví), které vzniklo v Paříži v roce 1992. Oba žánry (autobiografie¹² i deník¹³), jimž se věnoval, byly přijímány francouzskou kritickou obcí s nedůvěrou jako svého druhu nedůstojné žánry. Zatímco diskusi o autobiografiích můžeme sledovat řekněme od 70. let, debatu o smyslu deníků od 90. let 20. století.¹⁴

Studium deníku vyžaduje odpověď na jednoduchou otázku *Co je to deník?* – Lejeune k jejímu zodpovězení přistoupil de facto *autobiograficky*. Sám si vedl deník už jako dospívající; jeho psaní zavrhl, když se obrátil ke studiu *vážné literatury*. Poté, co se k jeho psaní vrátil, zkusil ho praktikovat několika způsoby včetně velmi moderního psaní do textového editoru (tuto možnost prozkoumával už koncem 90. let). Toto vše ho přivedlo k poznání, že psaní deníku je ve skutečnosti žánr proteovskými měnlivý a vzpěčující se pevné definici, byť si mnozí mohou myslet, že je to přesně naopak. Deník dle Lejeuna nakonec „vytesává život autora tak, jak se děje, a přijímá výzvu času“.¹⁵

Historie osobního deníku se nerozvíjela všude stejně. Zdá se, že v Anglii se od devatenáctého století prodávaly prázdné knihy s nápisem *Diary* vytištěným na obálce: díky tomu oslovení *Milý dení(č)ku* z per jejich pisatelů vyznívá přirozeně. Lejeune¹⁶ si tedy klade otázku, odkdy se ve Francii prodávají prázdné knihy výhradně za účelem jejich použití jako deníků. Pro tento účel si načrtl následující plán pátrání: prozkoumat první osobní deníky psané koncem 18. a začátkem 19. století a historii marketingu fyzických nosičů (rozumějme prázdné knihy pro psaní deníků). Nejdůležitější výzvou ale pro Lejeuna zůstaly formy a funkce oslovování sebe sama.¹⁷

Poznámky k deníkovému subjektu

Vojvodík¹⁸ má k subjektu deníku příhodné poznámky z pátrání především německy píšících autorů. Dovolujeme si je, pro dotvoření pestrosti tématu subjektu, uvést:

12 Biblií autobiografie je světu dobře známá publikace *Le Pacte autobiographique* (1975).

13 Lejeunovu práci na deníku shrnuje soubor zhruba 20 esejů vydaných editory Jeremy D. Popkinem a Julií Rak ve sborníku *On Diary* (2009).

14 Známa je především veřejná diskuse, kterou s Lejeunovým pojetím autobiografie vedl Alain Robbe-Grillet po vydání své vlastní autobiografie *Le Miroir qui revient* (1985).

15 POPKIN, J. D.: *Philippe Lejeune, explorer of the diary*. In: LEJEUNE, P. *On Diary*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2009, s. 8.

16 LEJEUNE, P.: *On Diary*, s. 100.

17 Zde je na místě ptát se po vzniku a žité aplikaci tzv. *moderního subjektu*, který stojí v pozadí každého deníku tak, jak jej chápeme dnes; modernímu subjektu a deníku bude třeba vyhradit vlastní článek.

18 VOJVODÍK, J.: *Vůle k pravdě a vůle k sebeklamu v denících Karla Teigeho* (1912 – 1925), s. 18.

- „Pro jaké ‚já‘ vlastně píšu? Pro sebe jaký jsem dnes? Nebo pro vlastní já, jak si jej představuji za deset let? (...)“ (Walter J. Ong¹⁹);
- „subjekt zde, v deníku, nenabízí žádnou souvislou látku k vyprávění, nýbrž jen nesouvislý materiál pozorování a reflexí. (...)“ (Ralph-Rainer Wuthe-now);
- deníky jsou „kotvou, kterou necháváme zapustit do dna každodennosti“ (Maurice Blanchot).

Psát deník může de facto každý, může se jednat o všední a rutinní činnost, ale třeba i o nepravidelný, extatický rituál s proměnlivou formou. Jeho forma je tak amorfni, že třeba v této práci často citovaném deníku Jana Zábrany se v sešitech *Disiecta membra* setkáváme více s koláží vzpomínek, skic básní, odposlechnutých absurdit z rozhlasu či MHD apod. než se systematickým tvarem zápisů. Stylisticky stojí podoba deníku též zcela na autorově vůli, jazykové kompetenci a originalitě. Charakteristické a nutné pro deník, abychom jej za deník mohli považovat, zůstávají alespoň přibližná datace a chronologická posloupnost.

Jak totiž potvrzuje Vojvodík, žánrově může autor (a následně jeho subjekt) oscilovat mezi historickým dokumentem a literárním textem, mezi ego-dokumentem a svědectvím, mezi soukromým a veřejným, mezi individuálním či paradigmatickým, ale i mezi autentickým a fikčním.²⁰

Nesmíme však zapomenout na frikci. Vycházíme-li z pojmů Gérarda Genetta *fikce* a *dikce*, máme obtíže s estetickými a jazykovými zvláštnotmi u ne-fikční literatury, tj. u dikce. Proto Otmar Ette navrhl vsunout mezi fikci a dikci pojem *frikce*, který oba pojmy spojuje a rezonuje mezi nimi. Dobře je to vidět na žánru cestopisu (jenž také může mít podobu deníku) – frikci můžeme vidět též dle Vojvodíka jako *tření* mezi objektivním a subjektivním, v přenesené rovině pak třeba i mezi představou a skutečností; dovolujeme si doplnit celou tuto teorii vizí, že tření vyvstává i při četbě mezi textem a čtenářem.²¹

Jullienův koncept kontroly času

Představte si počátkem 19. století následující marketingový text v pomyslném letáku vašeho místního knihkupce: „Jak jste využili posledních 24 hodin? Umíte říci, co a jak dlouho jste dělali? Zapište si tyto údaje dnes, zítra a v následujících dnech do sloupců v tabulce – umožní vám zaznamenávat denní odchylky a vypočítat průměry. Poté se ptejte se sami sebe, zda jste svůj čas

19 Ong také jemně naznačuje možnou problematiku sebeklamu a sebestylizace; tuto problematiku částečně řeší i Vojvodík ve své studii k Teigeho deníkům.

20 VOJVODÍK, J.: *Vůle k pravdě a vůle k sebeklamu v denících Karla Teigeho (1912 – 1925)*, s. 18.

21 VOJVODÍK, J.: *Vůle k pravdě a vůle k sebeklamu v denících Karla Teigeho (1912 – 1925)*, s. 26.

využili správně. Mělo by být více toho, méně onoho? V následujících týdnech se Váš život změní, dosáhnete štěstí a budete Jullienovu Biometru vděční."²²

Marc-Antoine Jullien (1775–1848), byl francouzský vychovatel a autor brožurky *Biometr neboli Hodinový památník (Biomètre ou Mémorial horaire)* z roku 1813, která se dočkala několika dotisků. Lze ji označit za předtištěné deníky, z nichž každý byl určen k vyplnění událostí každodenního života, a to z určitého úhlu pohledu. Sada obsahovala tyto tři části:

- 1) *Analytický památník neboli deník faktů a pozorování (Mémorial analytique, ou Journal des faits et observations)* – zde jste se mohli věnovat jedné nebo dvěma zajímavým skutečnostem bez omezení formátu;
- 2) *Obecný deník neboli praktický záznam o využití času (Agenda général, ou Livret pratique d'emploi du temps)* – podrobný, ale zkrácený obecný přehled činností – zde jste měli na omezeném prostoru zaznamenat co nejvíce věcí;
- 3) *Biometr neboli Hodinový památník* – podával přehled o využití každého dne čistě kvantitativně a zmenšoval jeho perspektivu, neboť zahrnoval dva týdny na jedné stránce a měl vás dovést k činům.²³

Jullien byl posedlý efektivitou a děsila ho představa plýtvání. Myslel přitom na Suetonia, v němž Augustus zakázal své rodině a vnučkám říkat či dělat tajně cokoli, co by nemohlo být zapsáno v rodinném deníku. Plýtvání časem v jeho extrémním pojetí vedlo k neřesti nebo neštěstí. Šel dokonce tak daleko, že přichází s receptem, jak žít 34 hodin denně...²⁴ Proč tuto kuriozitku uvádíme? Především proto, abychom ukázali, že tlak na výkon, jak bychom dnes řekli, deníku nesluší – a bere mu možnost duchovního či spirituálního přesahu.

Co je k zamyšlení, doporučoval Jullien pro oproštění se od autocenzury mluvit o sobě ve třetí osobě – jako by se pisatel obracel na někoho cizího a pod cizími jmény, kterým tím pádem nemůže ublížit. Nezapomínejme na to, že počátkem 19. století byly morálka, pocit viny a tabuizace vnímány zcela jinak než dnes.²⁵

Možné obtíže při čtení cizího deníku

Na příkladu Lejeunova studia francouzsky psaných dívčích deníků 19. století vyvstávají dílčí obtíže, které do značné míry přetrvávají do dnešní doby – například pro případ nalezení deníku z pozůstalosti.

Nejprve je třeba *rozluštit písmo* (je-li psaný ručně, nebo šifrou, nebo cizím jazykem). Tištěný text se přečte rychle, dívčí ručně psané deníky z 19. století Lejeunovi práci neusnadňovaly. Velké šikmé písmo, zdobené iniciály

²² Volně dle invektivy Philippa Lejeuna in *On Diary*, s. 102.

²³ LEJEUNE, P.: *On Diary*, s. 101 – 102.

²⁴ LEJEUNE, P.: *On Diary*, s. 107 – 108.

²⁵ LEJEUNE, P.: *On Diary*, s. 119.

a velmi světlá barva blednoucího inkoustu nepomáhaly snadnému čtení. Na druhou stranu může čas potřebný ke čtení deníku umožnit větší porozumění k textu samotnému. Ručně psaný text oproti tištěnému vyvolává též více emocí. Hlavní potíže při interpretaci deníků jsou rétorické:

- **implicitní** – jen velmi málo deníků začíná představením se a uvedením informací o svém původu, prostředí nebo osobnosti a chování, pro pisatele bývají samozřejmé (o sto let později, protože člověk všechny souvislosti nemůže znát, může být obtížné textu rozumět);
- **opakování** – prvním úkolem editora je odstranit opakování – ať už obdobných zážitků či jiných duplicit (Lejeune ale opakování považuje svého druhu za možnost zhutnění čtenářského prožitku);
- **mezery** – ne všechny dochované deníkové záznamy bývají úplné, případně pisatel může mít skutečné mezery v zapisování a vede si deník jen v určitých obdobích života, zbytek je tak pohřben mlčením.²⁶

Lejeune ale myslí i na texty, které si čtenáři nebudou moci přečíst, tedy deníky nedostupné, pohřbené v nejrůznějších rodinných archivech apod. Ostatně – počet deníků, vydaných i těch vůbec dochovaných, narůstá exponenciální řadou. Nebylo by časem řešením, a to i s ohledem na čtenáře milujícího deníkové záznamy, digitalizování a indexování v cloudech pro snadnou dostupnost a vyhledávání dle například klíčových slov či témat pro příští generace?

Dotazníkové šetření o denících

Philippe Lejeune prováděl od května 1987 do března 1988 dotazníkové šetření zaměřené na potenciální pisatele deníků mezi učiteli. Dotazník sám byl na jeden list, oboustranný, obsahoval 16 otázek, direktivní i otevřené. Z 583 respondentů, učitelů na středních či vysokých školách, jich celkem 356 uvedlo, že si buď někdy v minulosti vedli deník, respektive že si jej vedli v okamžiku šetření (těch bylo 111). Lejeune podrobněji analyzoval 99 dotazníků těchto deníkových autorů a došel k těmto zjištěním:

- 1) deník založený během dospívání a vedený dodnes si vedlo 8 autorů z 99 respondentů, tedy poměrně vzácná praxe;
- 2) deník vedený pouze během dospívání si vedlo 42 autorů z 99 respondentů; většinou se jednalo o deník vedený dva až tři roky mezi 14.-17. rokem;
- 3) deník dospívajícího později dočasně vedený v dospělosti si psalo 22 autorů z 99 respondentů;
- 4) deník vedený pouze v dospělosti – 19 autorů z 99 respondentů.

²⁶ LEJEUNE, P.: *On Diary*, s. 132.

Lejeune vyvozuje dva závěry: hlavní obdobím psaní deníků je dospívání (zde především u dívek); poměrně hodně lidí si vede deník v krizových chvílích či významných obdobích (vztahové krize, ztráta blízké osoby, deníky z dovolených, počátek profesního života apod.). Konečným objevem, který Lejeuna ohromil, byla nepřeborná rozmanitost forem a deníkových funkcí. Zjistil, že jakékoli jejich zobecňování je velmi ošidné až irelevantní.²⁷

Co z toho plyne pro nás? Bylo by přinejmenším zajímavé se o podobné dotazníkové šetření, např. mezi vysokoškolskými pracovníky na jedné straně a vysokoškolskými studenty na straně druhé, pokusit. Oproti Lejeunovu šetření z doby před více než 35 lety by mohl být kladen důraz na formu – především na to, zda a jestli je ještě živá papírová forma deníků a zda by vlastní zkušenost s deníkem také překročila nadpoloviční většinu respondentů. Skoro nepředstavitelné se jeví také to, že Lejeune onehdy nemohl využít online dotazníky...

Stručný exkurz do dějin českého deníku

Pomineme-li cestopisné knihy, které mohou mít deníkovou povahu, například putování šlechtice Kryštofa Haranta z Polžic a Bezdruzic, můžeme za prvního veřejně známého českého deníkáře naplňující svým životem a dílem koncept moderního subjektu vzít v potaz Karla Hynka Máchu. Například *Denník z roku 1835* na svém konci obsahuje pozoruhodný zápis snu:

„11. listopádu 1835. Dnes jsem měl sen, že jsem byl v nějakých zříceninách, jak se bořily před i za mnou a v jezeru pod nimi se koupali duchové ženští; pak přišedše k nám mluvili s námi atd. - -“²⁸

Dějiny českého deníku 20. století zmíníme jen stručně a letmo²⁹ – byť by si toto téma zasloužilo vlastní monografii. Česká literární obec se věnuje především deníkům literátů, kteří své záznamy umějí dobře stylizovat – a představují kromě doplnění historického kontextu i estetický zážitek; namátkou uvedme kromě *Celého života* syna politických vězňů a básníka zakázaného za živa³⁰ Jana Zábavy, *Teorii spolehlivosti* emigranta Ivana Diviše, *Události* polozapomenutého básníka a trenéra lehké atletiky Jana Hanče či *Otevřený deník* chartisty a překladatele Jana Vladislava³¹. Jedná se povětšinou o deníky z doby, kdy se ponejvíce psalo ručně, běžnou praxí při redakci textů bylo přepisování na psacím stroji.

27 LEJEUNE, P.: *On Diary*, s. 33 – 34.

28 MÁCHA, K.H. *Denník z r. 1835*, s. 15. Dostupné z: https://web2.mlp.cz/koweb/00/03/42/19/01/dennik_z_r_1835.pdf

29 Přesnější by snad bylo „letem let“ – odkaz směřuje k deníku *Let let*, skvělých dějin experimentální poezie, Bohumily Grögerové a Josefa Hiršala.

30 Úryvek z první sloky básně Jana Skácela *Krajina s černým koněm a řekou zapomnění*:

„I voda v řece Lethe zamrzne kdo dvakrát zemře věčně bude živý až vydají se pěšky přes zálivy básníci zakázání za živa.“

31 U Vladislava deníku je zajímavé, byť vznikl primárně v 70. letech 20. století, že jej autor v raných 90. letech ještě dopisoval a komentoval, a to z neuvěřitelných lokalit jako např. Martiník. Původní autentický dobový dokument je tedy doslova dovysvětlován.

V novém tisíciletí už se etabluje a standardizuje možnost digitálního záznamu, a to dokonce v online prostředí – jedním z nejzajímavějších (a již smrtí autora ukončených) je legendární blog Jaroslava Erika Friče³². Výzvou může být mapování nových digitálních forem deníku: od blogu dnes lze přejít třeba na Twitter, psát si za chůze do synchronizovaných Poznámek na iPhone a dopisovat je u kuchyňského stolu do MacBooku. Dále lze experimentovat i s hlasovými záznamy, jež lze dnes tak dobře archivovat, skladovat a především pořizovat. Anebo pořád pěkně postaru – na papír – pilovat mimo jiné rukopis.

Jan Zábrana: kontrast juvenilního a normalizačního deníku

Málokterý deník v českém a troufám si říci i světovém kontextu je tak explicitní výpovědí o citlivosti člověka na pozadí malých i velkých dějin, tzn. dějin člověka, jeho rodiny a jeho národa na jedné straně, dějin světa (v Zábranově případě řekněme především dokument o *studené válce*; tu ostatně až téměř v havlovské absurditě obsáhl tak, že překládal z ústředních jazyků mocností studené války³³) na straně druhé.

Jak vhodně a objevně poznamenal na Bítově v roce 1999 básník a lékař Norbert Holub, v Zábranových denících, můžeme vysledovat jednoznačné důkazy toho, že Zábrana trpěl depresí. Deprese jakožto nemoc (a tedy nikoli ve smyslu „špatná nálada“ apod.) prošla v 90. letech 20. století značnou revizí. Holub sám jinak vynikající zábranovské texty Jiřího Cieslara³⁴ či Jiřího Trávnička nahlíží prizmatem nepochopení toho, co deprese je. A dodává: „Pro laické chápání psychických procesů včetně jejich odchylek je bohužel typické nepochopení zákonitostí duševních pochodů, kdy v obecném povědomí následně dominuje tendence buď diagnózu bagatelizovat a urputně zpochybňovat či daného člověka pavlačově odepsat jako „choromyslného“, který patří do „cvokhausu“.“³⁵

Začteme-li se do nejstarších studentských zápisů, právě tam objevíme popisy situací, v nichž Zábrana „shledává bázeň před přímým jednáním, a vzápětí tyto traumatické chvíle s jedinečným smyslem pro detail ukryje do svého deníku“³⁶.

32 Archivován zde: <https://web.archive.org/web/20181231024014/https://usiavitr.cz/>

33 Absurdní (byť nesmírně záslužné pro českého – či československého, chcete-li – čtenáře a celé generace českých spisovatelů) je i fakt, že cenzuře a politickým tlakům navzdory protlačil kromě poezie podezřelých beatníků i například povídky ruského emigranta Ivana Bunina apod.; třešničkou na pomyslném dortu absurdna je pak účast Allena Ginsberga včetně jeho královské role na studentském majálesu v Praze roku 1965.

34 Cieslarův text vyšel již časopisecky v roce 1993.

35 HOLUB, N. *Na bolest myslím jsem a našel na ni lék*. In: VORÁČ, M. (ed.) *Bítov 99: sborník*. Brno: Petrov, 2000. Dostupné z: https://web.archive.org/web/20080917153310/http://janzabrana.cz/jz_sekundarni.html

36 CIESLAR, J. *Hlas deníku*. Praha: Torst, 2002, s. 343.

Mladý Zábrana nám zevrubně popisuje své mládí, vnímá citlivě i politický přerod země (je bytostný demokrat) a jako student humpoleckého gymnázia sledujeme mj. jeho přátele, citový život i jeho bohatou četbu. Slovo *deník* se tu často opakuje, je vnímáno s velkým vděkem, snad i posvátně; deník je pečlivě datován, události jsou dopisovány i zpětně, máme díky popisnosti solidní přehled o Zábranově dospívání.

(zápis ze 31. května 1948) „Večer v Čs. rozhlase intrády a znělky, mimo jiné Sukův V nový život, který nám zposvátněl za války londýnským vysíláním. Ano, jdeme v nový život. Je tisíce podrobností, zajímavostí na každém kroku v těchto dnech. To nejde zaznamenávat. Proseděl bych u deníku život. Večer Londýn.“³⁷

Pochyby o sobě samém, vděk deníku samotnému včetně uvědomění si jeho pomoci při tříbení proběhlých událostí a toho, že paměť člověka funguje selektivně a s časovým odstupem nepřesně, to si uvědomuje Jan Zábrana již v 17 letech. Stejně tak si uvědomuje chvíli, která jej ke psaní deníku přivedla – a zmiňuje ji dokonce opakovaně (viz další zápis):

(zápis ze 24. října 1948) „(...) Po obědě jsem nad deníkem trochu přemýšlel, jak já, člověk od přírody nestálý, nevytrvalý, proměnlivý a vrtkavý, jsem přišel vůbec kdy na myšlenku psát deník. Tož: už dřív jsem se o to pokoušel, nebo alespoň zaznamenávat některé události. Ve svých papírech mám některé zlomky. Ale začalo to loňské zimy tím, že jsem četl (hned nějak o Novém roce) Montgomeryho životopis, kde píše, jak si vedl své deníky a jak mu bývaly užitečné. Rozhodl jsem se tehdy psát deník každý den, i když není zajímavý. Tehdy jsem byl také tak hrozně zaťat do Jarky, všechno volalo po nějakém vyslovení; snad i to byl úmysl, z něhož se deník zrodil. A pak: nejednou jsem si uvědomoval, že mi minulost splývá, že nedovedu oddělovat jednotlivé věci; i měl deník sloužit k čistému a přesnému zapsání toho všeho, co kdy bylo. Vydržel jsem to až dodnes, dělám to rád. Stojí to nějaký čas, co ale všechno se právě v tomto tak trpkém a krutém roce nesběhlo! Stojí to za tu práci!“³⁸

V zápisku o čtyři měsíce později, po více než roce psaní deníku, se Zábrana dotýká i systematickosti svého psaní, subjektivity i obtíží, které psaní deníku přináší, včetně citového psaní k deníku a k vymezení toho, kdo by jej měl/mohl číst; tato představa je mu ostatně veskrze nepřijemná.³⁹ Tento zápisek vzhledem k jeho rozsáhlosti nepřepisujeme.

Pozoruhodné je, když se Zábrana v 70. letech k deníkové činnosti vrací, a vznikají tak *Disiecta membra*, zápisy do modrých školních sešitů, dataci ohraňují dny prvního a posledního zápisu v daném sešitě; sešity jsou číslované – sešit 1 začíná Zábrana psát v prosinci 1970, poslední sešit 127, nedokončený, začal 23. 4. 1984 (předsmrtné záznamy z nemocnic v Motole a na Karlově náměstí jsou psány do zápisníků).

Duch deníků se po 20 letech značně proměnil. Zápisů jsou velmi různorodé, Zábrana již není mladík před maturitou na maloměstě, ale překladatel

37 ZÁBRANA, J. *Celý život*. Výbor z deníků 1948/1984. Praha : Torst, 2001, s. 28.

38 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 70.

39 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 126 –127.

z povolání žijící v Praze, který má před v čase počínající normalizace velmi neradostné vyhlídky. Ačkoli nebyl Zábrana typ na organizovaný odpor, snažil se s režimem bojovat po svém: ať už, tam kde to šlo, volbou autorů a knih k překládání, případně i – svým způsobem – i v sešitových denících. Zde se odporem, například k malosti mnoha systémem povýšených lidí, netají. Slovo deník se zde prakticky nevyskytuje. S výjimkou povzdechu v sešitu 76 (psaném od 28. července do 19. srpna 1979): „Tyhle zápisy, to není deník, ale diagnóza. Moje diagnóza.“⁴⁰

Svým způsobem je z tohoto lakonického konstatování cítit i jistý fatalismus – vždyť v jedné ze svých nejznámějších a nejkrásnějších básní se Zábrana přijetí osudu velmi sympaticky nebrání:

59

Nebudu hledat krásnější než jsi ty,
běhat od jedné k druhé,

protože milovat ženu
je osud právě tak
jako barva vlasů,
nemoc
nebo doba, ve které žijeme.⁴¹

Sbírka *Stránky z deníku* jako intermezzo mezi Zábranovými deníky

Mezi juvenilním a řekněme seniorním deníkem Jana Zábrany spatřila světlo světa jako pomyslná holubice z Pražského jara sbírka *Stránky z deníku*. Obsahuje po formální stránce pouze sonety, a to sonety zábranovské ražby: s originálními rýmy, užitím přímé řeči, přitom v ní Zábrana dosahuje zajímavého efektu, kterému můžeme říkat *disonanční sbíhavost*. Tam, kde by se čtenář měl po pár textech spíše ztrácet, je to právě autorova nevšední invence a propojování nedávných dobových reálií, jakou byla 2. světová válka, například s postavou legendárního Gogolova *Revizora*, tedy Chlestakova:

⁴⁰ ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 688.

⁴¹ ZÁBRANA, J.: *Utkvělé černé ikony*, s. 73.

Dožínky v létě 1945

Byl velký výběr čerstvých vdov.
Drhly... Měl přijet Chlestakov.
A v hadrech v lese našel hajný
cár dopisu, cár: *Lieber Heini!*

Bratranec volal: „Přijď pak domů!
Do sklepa!“ Líh čpěl po všech vsích.
Šel pro klíč. V kapse cinkalo mu
pár zlatých zubů... německých.

Na návsi hudba kutálela.
Pak přijel Austin. Šofér klel.
Vítali: chléb, sůl... slova vřela,

plál kraj (pokud jim nezpuchřel).
Pan Ferjenčík řek lidem něžně:
„Skončily první svobodné žně.“⁴²

K této sbírce Jan Zábřana napsal text, který byl publikován v roce 1968 a je zahrnut v *Celém životě*; text sám skýtá zajímavou sondu na místo, kde se setkává deník, či snad přesněji vzpomínka, a básnický rukopis: „Název je faktický, jsou to opravdu volné stránky z deníku za mnoho let. Rukopis vznikl ve dvou etapách: starší a menší část jsem kdysi napsal během dvou měsíců a byly to jak vzpomínky, tak aktuální věci těch dní, jenomže právě tehdy pro mne vzpomínky nebyly tou bledší částí života... Neuvažoval jsem, zda je rukopis ukončený nebo ne, byl stejně odsouzen k tomu, že jej přečte pár přátel a pak bude potichu žloutnout; nikdy jsem nespekuloval s tím, že přijde jeho čas. Později k němu přibývaly další listy, které jsem přinášel odněkud v kapse, nebo psal v Podolí před obzorem zlíchovských kopců, nebo ještě později před plochým a prachem stavenišť zamženým obzorem Prahy 10. Usazovalo se to spíš jako geologické vrstvy než něco, co se podobá knížce. Krajina papíru s vertikálními stopami osídlení. Někdy, v těch roztržitých hodinách, kdy tékáte po bytě mezi jednou prací a druhou, kdy víte o všem a všechno je stejně málo nadějně, kdy čekáte jen na to, která vzpomínka „si vás k čemu vyhlídne“, jsem to vyhrabával: (...)“⁴³

K publikování jako takovému a de facto přímo k vlastní nemožnosti publikování píše tamtéž. „Mladý člověk, který píše, touží publikovat. Když tu šanci dlouho nemá, mladý člověk poněkud zestárne a touha publikovat atrofuje, oddělí se od jeho psaní, přestane mu být imanentní. Jestliže ten ne už mladý člověk nepřestane psát ani pak, lze mít za to, že přestál jistou zkoušku. Je to

⁴² ZÁBRANA, J.: *Stránky z deníku*, s. 12.

⁴³ ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 176 – 177.

zkouška dost mrzutá a nelze ji nikomu doporučovat jinak než s onou dávkou ironie, s níž staříčký Freud napsal: „Mohu gestapo každému vřele doporučit.“⁴⁴

Jak příhodně připomíná Jiří Trávniček, ve *Stránkách z deníku* „jsme konfrontováni s několikerým časem české literatury“ – ať už se myslí čas publikování (1968), čas psaní (1953–1956), časem přepracovávání a dopisování (po roce 1968) či časem publikování sbírky v její celistvosti (1993)⁴⁵; podobně jako Zábranův deník sám, se svým juvenilním vznikem (1948) a se svým zralým návratem v době normalizace v 70. letech 20. století, představuje tato sbírka nejen velký oblouk české poezie, ale v denících i českého nekomunistického myšlení. Zároveň ale představuje tato sbírka i jistý polštář mezi dvacetiletou odmlkou svého deníku.

Spiritualita

Stále více lidí v západní kultuře podle Tatjany Schnell⁴⁶ používá termín *spirituální* pro popis své existenciální orientace. Tento termín jako mlhavý a široký pojem umožňuje vyjádřit určitou touhu po transcendenci, i když neurčitou a otevřenou osobnímu, dokonce i idiosynkratickému přizpůsobení.

V souvislosti s obratem subjektu (*subjective turn*) a širokým přístupem k pluralitě světonázorů se má za to, že církve ztratily monopol na víru. Jednotlivci nahradili tradiční rituály a vyznání víry personalizovanými způsoby vztahování se k absolutnu. Bůh *vně* se stal zkušenostně bohem *uvnitř*. Může se zdát, že tyto vnitřní procesy lépe reprezentuje termín *spiritualita* než termín *religiozita*, který je až příliš často připisován institucionalizovaným formám náboženství. Přesto se více než polovina obyvatel severozápadní Evropy (55 %) stále označuje za věřící, zatímco 9 % se považuje za přesvědčené ateisty a 36 % za nevěřící osoby.⁴⁷

Pro účel tohoto textu budeme uvažovat spiritualitu tak, jak o ní hovoří Anselm Grün – ten vnímá tzv. *spiritualitu zdola*. Tu můžeme jeho slovy chápat tak, že naším prostřednictvím, našimi myšlenkami, city i tělesností, našimi sny, myšlenkami i ranami, tím vším k nám může mluvit Bůh.⁴⁸ Jako taková byla tradičně praktikována především mnichy, ale v dnešním (našem) životě může mít místo také.

A záleží jenom na nás, jestli budeme její projevy více méně (auto)terapeuticky zapisovat do něčeho, co bychom mohli nazvat deníkem. A třeba je

⁴⁴ dtto

⁴⁵ TRÁVNÍČEK, J. *Vykoupen ve vlastním zatracení: Jan Zábrana: Stránky z deníku, 1968*. In: Česká literatura, roč. 42, č. 5 (1994), s. 519. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/43321809>

⁴⁶ SCHNELL, T. *Spirituality with and without Religion – Differential Relationships with Personality*. In: Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion, 2012, roč. 34, č. 1, zvláštní číslo *Spiritualita*, s. 33. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/23918941>

⁴⁷ SCHNELL, T.: *Spirituality with and without Religion—Differential Relationships with Personality*, s. 34.

⁴⁸ GRÜN, A., DUFNER, M. *Spiritualita zdola*. Karmelitánské nakladatelství : Kostelní Vydří, 2002, s. 9.

to jedna z cest, která člověka mohou na cestě k poznání, k Bohu či k dalším entitám dovést, třibit myšlenky i hodnotový systém.

Můžeme se tedy ptát i takto: *Je v takovém případě psaní deníku tvorbou duchovního díla per se?*

Třeba Jan Zábřana se k otázkám víry ve svých denících přímo nevyjadřuje, nicméně například jeho učitelem na gymnáziu byl Bohumil Vít Tajovský, opat Želivského kláštera, vězněný v 50. letech, kterého si vážil a se kterým se setkal i později v Praze; zaměřili jsme se proto při zkoumání rešerši výskytu skupiny tří písmen **bož** odkazující primárně k adjektivům *božský/boží* a sekundárně k substantivu *bůh*. Zjistili jsme několik zajímavých skutečností, které mohou ukázat změnu užívání a komunikaci s bohem či jménem božím.

Výskyt jména božího v Celém životě Jana Zábřany

Mladý Zábřana se k bohu obrací přímo, píše jméno boží s velkým B, a to i v přívlastcích; níže uvedené příklady (úryvky z delších zápisů) to hezky ilustrují, patrný je i dialog s bohem:

- (zápis z 24. 8. 1948) „Konečně – jak je lidský život závislý na náhodě, lépe řečeno vůli Boží!“⁴⁹
- (zápis z 31. 8. 1948) „Dnes lékařský bulletin oznamuje, že stav dr. Beneše je kritický. Ó Bože, kolik utrpení budeš ještě na nás sesílat. Jak je to málo v moci chvět se, kdy se snad rozhoduje o životě toho, jenž ztělesňuje demokracii a pravdu v našem národě.“⁵⁰
- (zápis ze 4. 10. 1948) „Bože, z té Lídy se stává den ze dne hezčí děvče; je vidět, že umím dobře odhadovat, má nádherně modré oči v úžasné souměrném a božsky čistém obličejí, má plachost a nekonečný půvab.“⁵¹

Zralejší, normalizací dušený Zábřana, často užívá adjektiva *boží/božský* jako atributu kongruentního, občas inverzně zapsaného, jako třeba v sešitu z cyklu *Disiecta membra* započatém 6. 2. 1972 – „vidět oranžové slunce planoucí na nebi jak jedno varle boží“⁵². Setkáme se i s lehce adorujícími přívlastky, leckdy velmi kontrastními, jako jsou třeba *boží oplzlík*⁵³, *obdobně (Puškinova) božská oplzlost*⁵⁴, *boží bezelstnost*⁵⁵ (kamaráda, překladatele Františka Jungwirtha); neobvyklé není ani účast „božích“ atributů přímo v jednotlivých verších ce-

49 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 42.

50 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 48.

51 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 65.

52 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 207.

53 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 267.

54 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 403.

55 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 535.

lých básní, které si Zábřana do deníků též poznamenával jako *Tělo dočasný praktikábl božský⁵⁶, viděl jsem všude zpívat bezbožná těla⁵⁷ či Bumerang božský⁵⁸.*

Pro nás, současníky, jsou minimálně poučné ty pasáže, v nichž se jméno boží vyskytuje v blízkosti komunistické strany, respektive jinak zmíněné normalizační reality:

- (ze sešitu vedeného od 12. 7. do 28. 7. 1974) „Hotové laviny článků a „studií“ o Puškinovi v ruských časopisech – k 175. výročí narození. Ale pořád v nich nikdo nevysvětluje, jak to Puškin myslel, když napsal: „Jen vůle boží dbát je povinností Múzy –“ co s tímhle citátem, vážení soudruzi? Má se rozumět samo sebou, že „vůle boží“ nahradila ve 20. století „vůle strany“, nebo je to jeden z veršů, v nichž se neomylný klasik mýlil? Když „jen vůle boží“, tak tedy ne „vůle strany“.“⁵⁹
- „On si nás chová... Pro játra vepřů krmených fíky... Jenže Bůh nás nechová na maso. Nač? Jsme domácí zvířata boží? Drůbež boží? Vysrkává z nás duši jak ústřici ze skořápky a skořápku těla nechá v hrobě, nechá krematoriu?“⁶⁰

Nalezneme i pasáže veskrze dojemné, například opakované a přímo vyslovované volání po svatořečení předčasně zesnulého dobrého přítele Mikuláše Medka⁶¹, povzdechy po smyslu existence jako „Co může být celý ten svět – se svým rozením, umíráním, s naším nechápáním – co může být jiného než hračka pro obveselení, pro srandu božího syna?“⁶² či jemné námitky směrem k boží všemohoucnosti – viz *Mám obavu, že auta a letadla nebyla v plánu božím...⁶³ Spojení boží plán se objevuje nejčastěji, a to i v depresivních konotacích: V „božím plánu“ je svět neutěšený, bez logiky, závaznosti a konejšivosti, nic neslibující, nic neplnící.⁶⁴*

Osudem těžce zkoušený Zábřana se však nezříká možnosti zázraku ani existence andělů – viz například úryvek, v něm se podivuje nad virtuozitou angličtiny spisovatele Josepha Conrada⁶⁵, autora jednoho ze zásadních textů pro Jana Zábřanu či světovou literaturu *Srdce temnoty* (Heart of Darkness): „vidět, jak anděl boží naučil Conrada anglicky... Poněvadž zázrak je zázrak. Zázrak zůstane zázrakem... Asi proto, že jeho slovo mělo zůstat zachováno“⁶⁶

56 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 306.

57 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 402.

58 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 414.

59 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 299.

60 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 626.

61 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 306.

62 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 311.

63 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 337.

64 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 406.

65 Joseph Conrad, vlastním jménem Józef Teodor Konrad Nałęcz Korzeniowski, rodák z ukrajinského Berdyčeva, se stal námořníkem v britských službách, stal se dokonce kapitánem a získal britské občanství; po vážném onemocnění malárií při plavbě po řece Kongo se v roce 1894 stal spisovatelem z povolání a jedním z představitelů literárního modernismu.

66 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 726.

Jako drobnou a nekomentovanou pointu připojujeme tento zápis ze sešitu 117 (od 6. června 1983 do 19. července 1983), zapsaný tedy rok před smrtí: „*Sperma je jediná božská věc, kterou v sobě člověk má. Jediné, co ho přesahuje.*“⁶⁷

Deník jako dobový svědek

Na konkrétním deníku Jana Zábřany můžeme vidět, jak neocenitelnou sondou do života jednotlivých lidí i celé společnosti může deník představovat. Svědčí o člověku, společnosti i jejich době, přičemž v Zábřanově případě je tento svědek zcela funkční pouze tehdy, pokud víme o Zábřanově osudu dítěte nespravedlivě stíhaných politických vězňů z 50. let.

Můžeme namítat, že pokud neznáme nic o dobovém kontextu, může to být pro nás zbytečná četba. Můj osobní názor je ten, že Zábřanův Celý život je tak komplexní ve své šíři a tak přesvědčivý v detailech, že i kdyby jej četl člověk neznalý kontextů, mohl by Zábřanově době porozumět i přesto velice dobře. Mohl by se dozvědět hodně i o české a světové literatuře, o těžké řeholi překladatele, který musí – chce-li občas přeložit něco zajímavého a nosného – umět chodit v normalizační mašinérii a činit v rozumných mezích kompromisy.

Konečně se pak můžeme poučit i hodnotově. Zábřana nezastírá, že ne všichni dobří literáti museli být nutně charakterními lidmi; přesto však hodnot jako pravda, přímota a ryzost v jeho hodnotovém žebříčku převažují nad pragmatickým citem pro kariéru, typickou českou malostí a cynickou vypočítavostí.

Stejně tak bude deník, budete-li si jej vést, svědčit i o vás. Před lidmi, kteří jej případně budou číst, ale pro vás samotné o vás samotných – jako svého druhu sebereflexivní nástroj, jste-li sebereflexe schopní.

Závěrem: deník je možnost či východisko pro každého

Bruce Merry začal první část tohoto textu a začne i tu poslední: „Deníky fascinují každého. Většina z nás se někdy v životě pokoušela nějaký vést a s chutí čteme ty, které si vedou jiní lidé. Mladé dívky se v nich svěřují, hvězdičkami a hvězdičkami označují jména nebo details, které se zdají být kompromitující, jako by skutečnost, že se nějaká událost převedla do tisku nebo do inkoustu, byla pro svět jakýmsi zjevením. Svým způsobem je deník s námi všemi, jako nápad, projekt nebo kuriozita, která je okamžitě dosažitelná.“⁶⁸

67 ZÁBRANA, J.: *Celý život*, s. 942. (slovo „přesahuje“ je v deníku zapsáno kurzivou, a proto je reverzně odkurzívováno)

68 MERRY, B.: *The Literary Diary as a Genre*, s. 3 – 4.

S tím, že se deník stal běžným literárním článkem souvisí i fakt, že mnozí pisatelé deníků vycházejí z toho, že prostě vědí o tom, jak se deník píše a mohou přímo či nepřímo navazovat na své deníkové předchůdce. T. C. Merrill sdílí názor Reného Girarda, že *literární interpretace je pokračováním literatury*. A vzpomíná, že nějakou dobu poté, co je na vysoké škole objevil, Kunderovy romány obdivoval tak vášnivě, že si ze všeho nejvíc přál, aby je napsal sám.⁶⁹

Není ani divu, že jako motto své knihy⁷⁰ použil právě Kunderův úryvek: „Dalo by se říci, že si hraji na něco, čím Martin žije. Někdy mám pocit, že celý můj polygamní život je důsledkem mého napodobování jiných mužů; i když nepopírám, že jsem si toto napodobování oblíbil.“

A proto je zřejmé, že pokud začneme psát deník, jsme téměř všichni ovlivněni těmi deníky, které známe a které se nám ještě dostanou do ruky. Otázku původnosti, originality a nápodoby ale ponechme pro tentokrát již stranou.

Cílů, které jsem si kladl v této práci, bylo dosaženo. Otázky po původu deníku a po smyslu jeho existence byly zodpovězeny. Během toho vyvstala řada otázek, které snad v průběhu příštích let bude možné alespoň částečně zodpovědět. Bylo by dobré zjistit, proč si lidé ve 20. letech 21. století deníky vedou a v jaké podobě, případně proč nikoli.

Dále by bylo rozhodně zajímavé podívat se na možný (auto)terapeutický přesah deníkové tvorby, na její možnosti při (mezi)generačním porozumění při odchodu z tohoto světa a také na to, zdá nás samotná pravidelná deníková tvorba může činit lepšími lidmi. Třeba kultivovanějšími? Protože budeme nuceni hledat správná vyjádření a budeme se schopni sami v sobě více vyznat? Rozhodně si pak ale o to více možná vychutnáme deníky již zapsané

Použitá literatura

- CIESLAR, J.: *Hlas deníku*. Praha : Torst, 2002.
- GRÜN, A., DUFNER, M.: *Spiritualita zdola*. Karmelitánské nakladatelství : Kostelní Vydří, 2002.
- HOLUB, N. *Na bolest myslel jsem a našel na ni lék*. In: VORÁČ, M. (ed.) *Bítov 99: sborník*. Brno : Petrov, 2000. Dostupné z: https://web.archive.org/web/20080917153310/http://janzabrana.cz/jz_sekundarni.html
- KAFKA, F. *Deníky 1913 – 1923*. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1998.
- MÁCHA, K. H. *Denník z r. 1835*. Dostupné z: https://web2.mlp.cz/koweb/00/03/42/19/01/dennik_z_r_1835.pdf
- MERRILL, T. C.: *The Book of Imitation and Desire: Reading Milan Kundera with René Girard*. New York : Continuum, 2013.

⁶⁹ MERRILL, T. C.: *The Book of Imitation and Desire: Reading Milan Kundera with René Girard*. New York : Continuum, 2013, s. xiii (předmluva autora).

⁷⁰ MERRILL, T. C.: *The Book of Imitation and Desire: Reading Milan Kundera with René Girard*.

- MERRY, B. *The Literary Diary as a Genre*. In: *The Maynooth Review / Revueú Mhá Nuad*, roč. 5, č. 1 (1979), s 3 – 19. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/20556925>
- LEJEUNE, P. *On Diary*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2009. Dostupné z: https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Lejeune_On_Diary.pdf
- POPKIN, J. D. *Philippe Lejeune, explorer of the diary*. In: LEJEUNE, P. *On Diary*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2009. Dostupné z: https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Lejeune_On_Diary.pdf
- RAK, J. *Dialogue with the Future: Philippe Lejeune's Method and Theory of Diary*. In: LEJEUNE, P. *On Diary*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2009. Dostupné z: https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Lejeune_On_Diary.pdf
- SCHNELL, T. *Spirituality with and without Religion—Differential Relationships with Personality*. In: *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion*, 2012, roč. 34, č. 1, zvláštní číslo *Spiritualita*, s. 33 – 61. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/23918941>
- TEIGE, K.; WIENDL, J. a SUDZINOVÁ, T. (eds.) *Deníky 1912-1925*. Praha : Filip Tomáš – Akropolis, 2022.
- TRÁVNÍČEK, J. *Vykoupen ve vlastním zatracení: Jan Zábřana: Stránky z deníku, 1968*. In: *Česká literatura*, roč. 42, č. 5 (1994), s. 505–521. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/43321809>
- VOJVODÍK, J.: *Vůle k pravdě a vůle k sebeklamů v denících Karla Teigeho (1912 – 1925)*. In: TEIGE, K.; WIENDL, J. a SUDZINOVÁ, T. (eds.): *Deníky 1912 – 1925*. Praha : Filip Tomáš – Akropolis, 2022.
- ZÁBRANA, J.. *Celý život*. Výbor z deníků 1948/1984. Praha : Torst, 2001.
- ZÁBRANA, J.: *Stránky z deníku*. Praha : Československý spisovatel, 1968.
- ZÁBRANA, J.: *Utkvělé černé ikony*. Praha : Mladá fronta, 1965.

Mgr. Jan Spěváček
Pedagogická fakulta UHK
Katedra kulturních a náboženských studií
Hradecká 1227/4
500 03 Hradec Králové
jan.spevacek@uhk.cz

Kultúrna a náboženská polarizácia ako javisko spoločenských zmien

Jozef Žuffa

Krízu často vnímame ako temné obdobie, plné neistoty a strachu, ktoré chceme čo najskôr prekonať. Z vlastnej skúsenosti však viem, že kríza môže paradoxne znamenať aj začiatok niečoho nového a lepšieho. Tento proces uvedomenia, hoci bolestivý, spúšťa hlbšie hojenie a transformáciu. Ako teológ a občan Slovenska vnímam, že podobný proces prebieha aj v našej krajine. Slovensko prechádza krízou identity, ktorá sa odráža v rôznych spoločenských, politických a kultúrnych oblastiach. Táto kríza nie je len otázkou politickej orientácie, ale aj hlbším bojom o kultúrne hodnoty, ktoré formujú našu spoločnosť. Hoci je tento spoločenský zápas bolestivý a rozdeľujúci, domnievam sa, že práve teraz začíname rozpoznávať hĺbku našej krízy, čo nám otvára cestu k uzdraveniu a transformácii.

Dlhodobé hľadanie identity

Viac ako tri desaťročia po páde komunizmu Slovensko stále hľadá svoju národnú identitu. Členstvo v Európskej únii a NATO prinieslo krajine mnoho výhod, ako sú voľný pohyb, hospodársky rast a posilnenie demokratických inštitúcií. Napriek týmto výhodám existuje významná časť spoločnosti, ktorá volá po návrate k „tradičným hodnotám“ a užších vzťahoch s východnými krajinami, najmä s Ruskom. Rozpor medzi orientáciou na Západ a Východ je zdrojom neustáleho napätia a polarizácie.

Táto kríza identity sa prejavuje v politickom diskurze a rozhodnutiach. Memorandum o zahraničnopolitickom smerovaní, ktoré bolo začiatkom septembra podpísané medzi prezidentom a vládou, zdôrazňuje pevné zakotvenie Slovenska v EÚ a NATO, ale zároveň hovorí o potrebe spolupráce so všetkými svetovými mocnosťami, vrátane Ruska. Tento postoj vytvára neistotu nielen medzi občanmi, ale aj na medzinárodnej úrovni. Niektorí túto politiku vnímajú ako pragmatický pokus nájsť rovnováhu medzi Východom a Západom, zatiaľ čo iní ju považujú za hrozbu pre demokratickú budúcnosť a stabilitu krajiny.

V posledných rokoch získali na politickej scéne význam populistické a extrémistické strany, ktoré využívajú nespokojnosť občanov so súčasným stavom. Sľubujú radikálne riešenia a apelujú na nacionalistické a konzervatívne hodnoty. Používajú rétoriku proti EÚ, NATO a západným inštitúciám a zdôrazňujú potrebu suverenity a nezávislosti. Tento trend podporuje časť spoločnosti, ktorá sa cíti marginalizovaná alebo sklamaná z výsledkov transformácie po roku 1989.

Zjavná nedôvera voči demokratickým inštitúciám má paralely v celom európskom kontexte. Geografická poloha Slovenska na hranici medzi Východom a Západom však vytvára osobitný priestor, v ktorom významná časť spoločnosti udržiava nedôveru voči „vedeniu z Bruselu“ a zároveň pestuje pozitívne emócie voči „bratskému národu“ na východe. Pozoruhodné je, že pre časť spoločnosti, ktorá je tolerantná voči ruskej agresii, sa bratský národ nezačína na východnej hranici Slovenska, ale až za Ukrajinou.

Neistota a polarizácia sa prejavujú aj v kultúrnej oblasti. Na jednej strane vláda kladie dôraz na zachovanie tradičných hodnôt, folklóru a historických koreňov. Na druhej strane globalizácia a moderné trendy prinášajú nové kultúrne vplyvy a výzvy. Medzitým na Slovensku vznikla samostatná, živá kultúrna scéna, ktorej predstavitelia sú úspešní aj v zahraničí. Umelecká scéna a intelektuáli sa bránia snahám politikov obmedzovať slobodu prejavu a zasahovať do kultúrnej produkcie. Nedávno opakované demonštrácie proti zásahom vlády do financovania a kontroly nezávislej kultúry ukazujú, že kultúrny sektor cíti tlak a vníma ohrozenie svojej slobody a identity, pričom ho podporuje množstvo občanov.

Polarizácia v cirkvi

Podobný zápas prebieha aj v náboženskej oblasti. V slovenských cirkvách sa prehlbuje polarizácia medzi konzervatívnymi prúdmi a hlasmi volajúcimi po väčšej otvorenosti. Konzervatívne kruhy zdôrazňujú zachovanie tradičných hodnôt, ako sú rodina a kresťanská morálka, a často odmietajú liberálnejšie prístupy k témam, ako sú práva menšín či sekularizácia spoločnosti. Podporou „Pochodov za život“ proti interrupciám sa cirkev jasne stavia na konzervatívnu stranu ideologického spektra. Tieto pochody sa často konajú v časovej blízkosti, čo zvýrazňuje priepasť medzi konzervatívnymi a liberálnymi silami v spoločnosti. Aktívna účasť cirkevných predstaviteľov na takýchto podujatiach podčiarkuje ich vplyv na verejnú mienku a politické rozhodnutia.

Na druhej strane sa niektorí predstavitelia cirkví snažia reagovať na moderné výzvy, ako sú klimatické zmeny, sociálna spravodlivosť a dialóg s inými kultúrami a náboženstvami. Tento vnútorný konflikt odráža všeobecnú krízu identity, ktorá zasahuje celú spoločnosť.

Predstavitelia populistických strán často využívajú túto polarizáciu v cirkvi vo svoj prospech. Rétorika ochrany „tradičných hodnôt“ a spolupráca

s konzervatívnymi náboženskými kruhmi sa často používa na získanie podpory voličov, ktorí vidia v cirkvi strážcu morálnych princípov. Tento naratív je spojený s politickým bojom proti globalizácii a „liberálnym západným hodnotám“, čo ešte viac prehľbuje rozdelenie spoločnosti.

Hnev a frustrácia

Hnev a frustráciu v slovenskej spoločnosti zreteľne cítiť na oboch stranách politického spektra. Na jednej strane antisystémové skupiny a prívrženci populistických a extrémistických strán smerujú svoj hnev proti Západu a tradičným demokratickým inštitúciám. Majú pocit, že im západné krajiny a európske štruktúry diktujú pravidlá, ktoré obmedzujú ich suverenitu. Tento pocit je živý politikmi, ktorí poukazujú na to, že Slovensko v EÚ zohráva len druhoradú úlohu. Využívajú frustráciu z ekonomických ťažkostí a sociálnych nerovností na odvrátenie pozornosti od trestnoprávných zmien, ktoré prospievajú obvineným z korupčných škandálov. Výsledkom je podpora politických hlasov, ktoré sľubujú radikálne riešenia a návrat k tradičným hodnotám a užším vzťahom s Ruskom.

Na druhej strane sa hnev a frustrácia prejavujú aj medzi zástancami demokracie a európskej integrácie. Mnohí občania, ktorí veria v demokratické hodnoty, právny štát a úlohu Slovenska v EÚ, sa cítia bezmocní, keď sledujú trend krajiny smerom k populizmu a proruským tendenciám. Erózia demokratických hodnôt, škandály v justícii a stagnácia potrebných reforiem vyvolávajú pocity zúfalstva a dezilúzie. Protesty sú prejavom tohto hnevu a túžby po zmene, ale aj pocitu bezmocnosti tvárou v tvár proti silnejúcim populistickým a konzervatívnym prúdom.

Každá kríza má svoj koniec

Kríza identity, hnev a frustrácia, ktorým krajina čelí, sú súčasťou jej vývoja. Pokiaľ kríza nie je rozpoznaná a prijatá, bude pokračovať a prehľbovať polarizáciu. Až keď si ako spoločnosť uvedomíme, že sa nachádzame v kríze, môžu sa riešenia, ktoré nás vedú k uzdraveniu a obnove, jasnejšie ukázať.

V teologickom kontexte je nádej kľúčovým princípom pri zvládaní kríz. Kresťanská nádej nás učí, že každá tma má svoje svetlo a že aj najťažšie časy môžu priniesť niečo nové a pozitívne. Keď spoločnosť dokáže akceptovať realitu, v ktorej sa nachádza, bude spoločne pracovať na riešení problémov a ďalší vývoj povedie k obnove.

Cirkev a teológia by mohli tento proces uvedomenia podporiť konkrétne v dvoch oblastiach. Po prvé, vytvorením bezpečného priestoru pre dialóg a reflexiu, v ktorom sa ľudia môžu stretnúť, zdieľať svoje skúsenosti

a diskutovať o svojich obavách. Týmto spôsobom by sa mohli naučiť prijímať osobné aj spoločenské krízy ako súčasť rastu. Po druhé, existuje jasná potreba teologickej reflexie o nádeji. Posolstvo evanjelia je posolstvom nádeje. Táto nádej sa môže stať základom pre zvládanie kríz.

Kríza, ktorú dnes Slovensko prežíva – či už ide o politickú polarizáciu, kultúrne napätia, alebo rozdelenie v cirkvi –, je príležitosťou prehodnotiť, kým sme a kam smerujeme. Cesty k zmiereniu a spoločnému rastu nájdeme práve vtedy, keď si tieto výzvy uvedomíme a rozhodneme sa im čeliť s nádejou. Nádej je zakorenená v tom, že každá kríza má svoj koniec a môže nás viesť k niečomu novému a zdravšiemu.

doc. Jozef Žuffa, PhD.
Katedra praktickej teológie
Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Kostolná 1
814 99 Bratislava
jozef.zuffa@truni.sk

Cettina MILITELLO: „Vi è stato detto ma io vi dico.“ Una rilettura dei dieci Comandamenti, Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni, 2018, ISBN 978-88-922-1426-2

Úvod

Cettina Militello, významná talianska teologička s medzinárodným renomé, predstavuje vo svojej knihe *Vi è stato detto, ma io vi dico* (Bolo vám povedané, ale ja vám hovorím) nový prístup k výkladu Desatora. Štúdium filozofie v Palerme (1968) a teológie na Pápežskej univerzite Gregoriana v Ríme (1979) jej umožňuje skúmať témy viery z perspektívy filozofie aj teológie. Vychádzajúc z Ježišových slov „Bolo vám povedané, ale ja vám hovorím“ (Mt 5, 21-22), Militello interpretuje prikázania ako výzvu na dialóg a zmluvu medzi Bohom a človekom, ako univerzálne dedičstvo pre ľudstvo. Cieľom knihy je nanovo prečítať Dekalóg – Desat slov, ako vyjadrenie Božej lásky, ktorá sa prejavuje prostredníctvom ponuky etických hodnôt a morálky, o ktorých sa stále dá premýšľať, skúmať ich hlboké poslanstvo a objaviť v Desatore dynamický princíp – lásku, ako centrálny kresťanský pilier.

Zhrnutie obsahu

Militello v knihe rozoberá každé prikázanie Dekalógu v širšom filozofickom a interkultúrnom rámci. Hlavná téza autorky rešpektuje teologickú cestu od „desiatich slov“ Dekalógu k jedinému slovu – láske, pričom argumentuje, že práve toto je jadrom kresťanskej novosti. Militello vo svojej práci detailne analyzuje každé prikázanie v širšom filozofickom a medzikultúrnom rámci, pričom rieši etické otázky súvisiace s morálkou, ľudskými právami a spoločenskou zodpovednosťou. Prostredníctvom dialektiky „bolo vám povedané“ a „ja vám hovorím“ autorka objasňuje hlbší význam prikázaní, ktorý, podľa nej, prekračuje len doslovnú interpretáciu a pozýva pochopiť „ducha zákona“. Takto interpretované prikázania získavajú univerzálny význam a oslovujú nielen náboženskú, ale aj sekulárnu etiku. Kniha sa zameriava na otázky morálky, ľudských práv a spoločenskej zodpovednosti. Hodnoty Dekalógu prezentuje ako nástroje na riešenie moderných etických výziev.

V spomenutej knihe Militello využíva dialektický prístup, ktorý umožňuje hlbšie chápanie Dekalógu. Autorkin štýl je zrozumiteľný a pútavý, aj keď sa venuje komplexným teologickým a filozofickým témam. Argumenty sú logicky konzistentné a zakladajú sa na dobre artikulovaných biblických a filozofických

základoch, sprevádzaných vysokou kultúrou jazyka, čo robí knihu prístupnou pre každého čitateľa. V porovnaní s inými publikáciami na tému Dekalógu Militello ponúka originálny pohľad, presahujúci náboženský rámec, a podporuje medzikultúrny a medzináboženský dialóg.

Výnimočnosť knihy spočíva v jej schopnosti prepojiť biblické texty s aktuálnymi otázkami morálky a etiky. Militello neprezentuje Dekalóg len ako striktné príkazy, ale ako súbor etických hodnôt, ktoré oslovujú ľudí rôznych kultúr a náboženských presvedčení. Jej metodologický prístup zdôrazňuje „ducha zákona“ a otvára nové možnosti aplikácie Dekalógu v modernom kontexte. Tento interdisciplinárny a inkluzívny prístup môže osloviť nielen odbornú komunitu, ale aj čitateľov z rôznych kultúrnych a filozofických prostredí.

Napriek tomu, že kniha nevyužíva empirické alebo štatistické dôkazy, jej štýl je jadrný a zrozumiteľný. Jej jemne kritický pohľad odкрýva aj „bezzubé“ prístupy k Dekalógu, neschopné sprostredkovať účinné aplikácie, pri riešení otázok v súčasnej spoločnosti. Militello zdôrazňuje, že Ježišova interpretácia Dekalógu v Reči na hore nás nabáda pochopiť hlbší zmysel prikázaní, ktoré nie sú len o vonkajšom plnení, ale o vnútornom nastavení – o láske, milosrdenstve a súcite. Rituálne dodržiavanie bez tohto porozumenia, podľa nej, vedie k prázdnomu legalizmu. Autorka poukazuje nato, že prikázania by mali byť vnímané ako cesta pre hlbší vzťah s Bohom, ktorý prekračuje formalizmus a uprednostňuje autenticitu. Ak sa prikázania chápu len ako povinnosti, Cettina Militello bez zaváhania pripomína, že strácajú svoju schopnosť nás viesť k skutočnému prežívaniu viery. Militello kriticky pristupuje aj k vnímaniu Dekalógu len ako k súhrnu „príkazov a zákazov“, ktoré obmedzujú. Podľa nej je Dekalóg skôr pozvaním k pozitívnemu konaniu – k účasti na budovaní spravodlivejšieho a súcitnejšieho sveta. Tento prístup presahuje povrchné, rituálne chápanie a vyžaduje aktívne a etické rozhodnutia v každodennom živote.

Knih je primárne určená teológom, filozofom a odborníkom na etiku, ktorí skúmajú otázky morálky a ich interakciu s hodnotami, ako ich dnes artikulujú náboženské komunity v sekulárnej spoločnosti. Má však potenciál zaujať aj širšie publikum, najmä tých, ktorí hľadajú hlbšie pochopenie morálo-etických základov v modernom kontexte. Militello týmto dielom zaplňa medzeru v literatúre, ponúka nový pohľad na staré témy a posúva diskusiu o Desatore do otvoreného a dynamického priestoru medzi náboženskou a sekulárnou etikou.

Záver

Vi è stato detto, ma io vi dico (Bolo vám povedané, ale ja vám hovorím) od Cettiny Militello, kniha z vydavateľstva Edizioni San Paolo (2018) predstavuje významný príspevok v oblasti teológie a etiky. Kniha je inšpiratívna pre tých, ktorí chcú prehĺbiť svoje chápanie Desatora ako živého a tvorivo rozvíjajúceho sa univerzálneho etického základu. Militellovej prístup je osviežujúci a po-

skytuje cenné inšpirácie pre tých, ktorí hľadajú prepojenie medzi biblickými princípmi a modernými etickými výzvami.

ThDr. Ing. Milan Urbančok SDB, PhD.
Katedra systematickej teológie
Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Kostolná 1
814 99 Bratislava
milan.urbancok@truni.sk

Pokyny pre prispievateľov

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme a v jednej tlačenej kópii (vo formáte MS Word). Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé, kľúčové slová v slovenčine a v angličtine (5 – 6 slov) a nadpis v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail). V prípade príspevku v kongresovom jazyku (angličtina, francúzština, nemčina, španielčina a taliančina) sa vyžaduje resumé, kľúčové slová a nadpis aj v slovenčine. Citácie a zoznam bibliografických odkazov musia byť upravené v súlade s STN normou ISO 690.

Jednotlivé štúdie budú recenzovať dvaja recenzenti. V prípade dvoch negatívnych posudkov redakcia štúdiu odmietne, v prípade jedného pozitívneho a jedného negatívneho posudku bude autor vyzvaný, aby text podľa posudkov upravil. Po oprave štúdiu opäť posúdia tí istí recenzenti. Ak sa situácia bude opakovať, predseda redakčnej rady môže požiadať tretieho recenzenta o posúdenie štúdie. V prípade, že z troch recenzií sú dve negatívne, redakcia príspevok definitívne odmietne.

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): 3 – 5 strán.

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné štylistické a jazykové úpravy. Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Adresa časopisu

Studia Aloisiana
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
e-mail: studia.aloisiana@truni.sk

Časopis *Studia Aloisiana* si možno objednať na adrese Teologickej fakulty.