

3 / 2 0 1 1



AntropoWebzin

## OBSAH

|  |     |
|--|-----|
| Editorial .....  | 141 |
| <i>Studie</i>  |     |
| <b>Anthropology as an Inspiration to Food Studies: Building Theory and Practice</b><br>Agnieszka Siewicz .....   | 143 |
| <b>Mayský šamanismus v teorii a v praxi: pojem šaman mezi bytím a nebytím</b><br>Jan Kapusta .....   | 149 |
| <b>Komparativní dimenze antropologie práva</b><br>Tomáš Ledvinka .....   | 155 |
| <b>Nezemědělská povahaživotního způsobu spíšských Romů: stereotypy a realita</b><br>Vojtěch Pelikán .....  | 163 |
| <b>Etnografie (extrémní) chudoby: Teoretické a empirické implikace výzkumu bezdomovců</b><br>Ondřej Hejnal .....   | 171 |
| <b>Aspekty sociální reality v období červencové monarchie ve Francii (sociohistorická analýza reprezentací společnosti v diskurzech intelektuálních elit)</b><br>Pavel Sitek .....   | 177 |
| <b>Jom ha-Šo'a ... počátky jednoho svátku</b><br>Zbyněk Tarant .....   | 185 |
| <b>„Náš národ Slovenský jest naposledy nepřestanné pilnosti a pracování oddaný“ Teoretické koncepcie výskumu historických stereotypov aplikované pri analýze stereotypu pracovitosti Slovákov v 19. storočí</b><br>Rastislav Molda ..... | 193 |
| <b>Kolektivní vědomí a identita volyňských Čechů pramenící z česko-ukrajinských vztahů v orálně-historickém výzkumu</b><br>Luděk Jirka .....   | 201 |
| <b>Etický komplex, morálne emócie a normy v partnerstve</b><br>Táňa Grauzelová .....   | 207 |
| <b>Test kresby rodiny ako indikátor rodinnej ideológie</b><br>Monika Sirkovská .....   | 215 |
| <b>Konstruování „životního příběhu“ jako adekvátní nástroj vědeckého nahlížení</b><br>Marie Fritzová .....   | 227 |
| <i>Recenze</i>   |     |
| <b>Jean-Claude Kaufmann – Chápající rozhovor. 2010. SLON.</b><br>Marie Fritzová .....  | 231 |
| <b>David Václavík – Náboženství a moderní česká společnost. 2010. Grada a. s.</b><br>Jiří Nenutil .....  | 233 |
| <b>Karl Christ – Krize a zánik římské republiky. 2010. Vyšehrad s.r.o.</b><br>Pavel Vaverka .....  | 234 |

## TABLE OF CONTENTS

|  |     |
|--|-----|
| Editorial .....  | 141 |
| <i>Articles</i>  |     |
| <b>Anthropology as an Inspiration to Food Studies: Building Theory and Practice</b><br>Agnieszka Siewicz .....   | 143 |
| <b>Mayan shamanism in theory and in practice: The term shaman between being and non-being</b><br>Jan Kapusta .....   | 149 |
| <b>Comparative dimension of the anthropology of law</b><br>Tomáš Ledvinka .....  | 155 |
| <b>Non-agricultural way of life of gypsies in Spiš: stereotypes and reality</b><br>Vojtěch Pelikán .....   | 163 |
| <b>The Ethnography of (extreme) Poverty: Theoretical and Empirical Implications of the Homeless Study</b><br>Ondřej Hejnal .....   | 171 |
| <b>Aspects of social reality during the July Monarchy (sociohistorical analysis of representations of the society in discourses of the intellectual elites)</b><br>Pavel Sitek .....   | 177 |
| <b>Yom HaShoah ... and the Day of Mourning is Born</b><br>Zbyněk Tarant .....  | 185 |
| <b>„Our Slovak nation is diligent and dedicated to work forever.“ Theoretical concepts of the research of the historical stereotypes applied on the stereotype of Slovak’s diligence in the 19<sup>th</sup> century</b><br>Rastislav Molda ..... | 193 |
| <b>Collective Consciousness and Identity of Volhynian Czechs based from czech-ukrainian Relationships in Oral History Fieldwork</b><br>Luděk Jirka .....   | 201 |
| <b>Ethical complex, moral emotions and norms in relationship</b><br>Táňa Grauzelová .....  | 207 |
| <b>The family drawing test as an indicator of family ideology</b><br>Monika Sirkovská .....  | 215 |
| <b>Can „biography“ serve as an adequate scientific tool?</b><br>Marie Fritzová .....   | 227 |
| <i>Reviews</i>   |     |
| <b>Jean-Claude Kaufmann – Chápající rozhovor. 2010. SLON.</b><br>Marie Fritzová .....  | 231 |
| <b>David Václavík – Náboženství a moderní česká společnost. 2010. Grada a. s.</b><br>Jiří Nenutil .....  | 233 |
| <b>Karl Christ – Krize a zánik římské republiky. 2010. Vyšehrad s.r.o.</b><br>Pavel Vaverka .....  | 234 |

Vážení čtenáři,

jak se již stalo tradicí, třetí číslo AntropoWebzinu je věnováno příspěvkům, které zazněly na mezinárodní studentské vědecké konferenci AntropoWebu. V pořadí již sedmá konference proběhla 20. a 21. října letošního roku v prostorách Filozofické fakulty ZČU v Plzni. Známý citát Immanuela Kanta zní:

*„Teorie bez data jsou prázdné a veškerá empirie bez teoretického zakotvení slepá.“*

a tento výrok se stal i mottem letošní konference, jež nesla název „ANTROPOLOGIE: TEORIE vs. EMPIRIE“. Organizátoři se rozhodli prozkoumat vztah teorie a empirie na poli antropologie a ostatních sociálněvědních disciplín a variabilitu možných přístupů k této problematice. Existují otázky, které lze zkoumat jedním či druhým způsobem a stejně tak mnoho výzkumníků někdy až velmi vyhroceně preferuje buď jeden či druhý metodologický postulát a upřednostňuje teorii před empirií či naopak. Stejně tak každý badatel ve své vědecké činnosti musí opírat svůj výzkum o jisté teoretické základy a metodologii, podobně teorie, která nemá uplatnění ve výzkumu, přestává být platnou teorií a stává se intelektuální hříčkou.

Problém vztahu mezi teorií a empirií a především problém jejich funkce a možností a limitů užití v lidském poznávání světa, má také mnoho filozofických, zvláště pak epistemologických a metodologických aspektů a z toho důvodu se toto téma jeví jako velmi zajímavé a vhodné k diskusi - v každém oboru se nacházejí badatelé z řad teoretiků, stejně jako odborníci soustředění na empirický výzkum či čí terénní práci.

Teorie a empirie sice nemusí být v žádném případě pouze polem střetů, ovšem stálý rozpor mezi empirickým a teoretickým přístupem je již sám o sobě velkým tématem, které stále nebylo vyřešeno.

Právě proto zazněly na letošní konferenci příspěvky pokrývající celé spektrum teoreticko-empirického výzkumu. Některé příspěvky se tak věnovaly především teorii, jiné naopak vyzdvihovaly výsledky empirického bádání, ale většina příspěvků v sobě zahrnovala zdravou kombinaci obojího.

Realizace 7. Mezinárodní studentské vědecké konference AntropoWebu byla umožněna díky podpoře Západočeské univerzity v Plzni v rámci projektu Studentské vědecké konference (SVK–2011–001) a publikace příspěvků byla podpořena projektem Studentské grantové soutěže (SGS–2011–031) a dále i díky podpoře vedení a pracovníků Katedry antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni.

Na následujících stránkách Vás tedy čekají texty, které jsou písemnými verzemi konferenčních referátů, které byly před otištěním podrobeny recenznímu posouzení. Monočíslo otevírá se svým příspěvkem „Anthropology as an Inspiration to Food Studies“ Agnieszka Siewicz z Jagellonské univerzity v Krakově; její příspěvek se věnuje novému tématu studia v antropologii – *food studies* – a na příkladu výzkumu B. Malinowského, E. E. Evans-Pritcharda a C. Lévi-Strausse ukazuje různé teoretické koncepce výzkumu stravy a stravování. Další studie se věnuje mayskému šamanismu v Mexiku. Jan Kapusta v ní rozebírá problematiku samotného konceptu „šamanismu“ v antropologické teorii a jeho používání při popisu magicko-léčitelství praktik ve střední Americe. Trojici teoreticky zaměřených příspěvků uzavírá Tomáš Ledvinka s příspěvkem „Komparativní dimenze antropologie práva“, kde se věnuje otázce spravedlnosti, otázce vztahu právní vědy a antropologie a dále problému právního systému a jeho struktury – v těchto třech dimenzích se pak autor zaměřuje na možnosti mezikulturního srovnání jednotlivých právních systémů z různých částí světa.

Z empirické zkušenosti provedeného terénního výzkumu vycházejí další dva příspěvky. Prvním z nich je studie Vojtěcha Pelikána zabývající se vztahem Romů k půdě a krajině; tento vztah pak určuje i nezemědělský způsob života a způsob obživy Spišských Romů na Slovensku. Z terénního výzkumu mezi bezdomovci vychází text Ondřeje Hejnala, který se věnuje urbánní geografii, lingvistické antropologii a „etnografii extrémní chudoby“.

Třetí blok příspěvků je zaměřen historicky. Trojice autorů – Pavel Sitek, Monika Bryšová a Tereza Hronová – nejprve demonstrují užití sociohistorického přístupu při studiu vztahu francouzských intelektuálních elit a dělnictva v období Červencové monarchie skrze rozbor románu Eugèna Suea *Tajnosti pařížské*. Zbyněk Tarant analýzou archivních čísel izraelských deníků hledá počátky a důvody vzniku *Jom ha-Šo'a*, Židovského svátku na připomínku holocaustu. Historickým i současným stereotypům o pracovitosti Slováků se svým příspěvkem věnuje Rastislav Molda.

Posledním historicky zaměřeným článkem je studie Ludka Jirky s názvem „Kolektivní vědomí a identita volyňských Čechů pramenící z česko-ukrajinských vztahů v orálně historickém výzkumu“.

Dalším příspěvkem je text Táni Grauzlerové, který se věnuje etickým normám v moderní společnosti a emocím, které vyvolává překročení těchto norem. Analýzu dětských kreseb jakožto nástroje k pochopení rodinných vztahů a identifikace autoritativní postavy v rodině, používá ve své studii Monika Sirkovská. Posledním příspěvkem tohoto čísla je text Marie Fritzové, který vychází z biografických rozhovorů a ukazuje, že i analýza konstruování osobního příběhu může sloužit jako vědecký nástroj.

Třetí číslo AntropoWebzinu pak uzavírá trojice recenzí vybraných knižních publikací. První z nich je recenze knihy Jean-Claude Kaufmanna „Chápající rozhovor“, dále recenze knihy Davida Václavíka „Náboženství a moderní česká společnost“ a na závěr recenze českého vydání knihy „Krise a zánik římské republiky“ německého historika Karla Christa.

*Radek Světlík a Petr Tůma  
prosinec 2011, Plzeň*

# ANTHROPOLOGY AS AN INSPIRATION TO FOOD STUDIES: BUILDING THEORY AND PRACTICE

Agnieszka Siewicz

*Centre for Comparative Studies of Civilizations, Jagiellonian University, Krakow  
kururu@02.pl*

## **Anthropology as an Inspiration to Food Studies: Building Theory and Practice**

**Abstract**—The aim of this paper is to show the role of anthropological inquiry in the development of a new, interdisciplinary approach to food in culture – namely: food studies. Early anthropologists, for example, Bronislaw Malinowski and Edward Evans-Pritchard, stressed the social meaning of food while analyzing the outcome of their fieldwork. When the functional approach had been replaced by structuralism, the symbolic meaning of food was given priority. Therefore, Claude Lévi-Strauss constructed his famous culinary triangle to show the connection between culture and nature in human thought; however, the triangle was not based on his own fieldwork, but rather many examples from other works were used to support this theoretical approach. This paper shows that without the theoretical and practical contribution of these three anthropologists, the flourishing of food studies as a new discipline would have been seriously delayed.

**Key Words**—culinary cultures, anthropology, functionalism, structuralism, food studies

**F**OOD-RELATED issues have recently gained much interest not only in the media, but also in the academic discourse. Although it is not a brand new topic and culinary cultures have been already described in the earliest anthropological monographs, food was usually treated as a device enabling scholars to examine some other features of a society, not as a central idea. Every single anthropology student have certainly studied classical theories of Bronislaw Malinowski, Edward Evans-Pritchard and Claude Lévi-Strauss – and discussed methods used by them. But if we never tried to look at it through the lens of food culture, it is probably because, as Roland Barthes wrote, ‘even – or perhaps especially – to the scholar, the subject of food connotes triviality or guilt’ (1999/1961: 28). However, his opinion was presented in an article written in the early sixties, and since then a lot has changed. The classical ‘mind vs. body’ dichotomy is being overcome and a new discipline emerges. Even if here, in Central Europe, food studies are not well-known yet, we should not forget about its growing popularity in the West, as well as about the presence of incredibly big amount of food-related issues in contemporary mass culture. The academic approach to foodways owes much to the work of early anthropologists

I have mentioned. In this paper I am trying to show how anthropology has contributed to the development of a new, interdisciplinary approach to food in culture – namely: food studies, and in this process it has mingled empiricism with theories.

Maybe it is a truism, but since food is an essential thing in human life, food cultures have been growing and changing along with the development of humanity. Food has many meanings and functions: social, psychosocial, cultural, economical, religious, artistic, metaphorical (Rozin 1999: 22). I am not able to describe all of them in this short article, so I would only like to emphasize that the social function of food is indicated even by the term ‘company’ itself, being coined from two Latin words: ‘com’ – ‘with’, and ‘panis’ – ‘bread’, and therefore referring to a group one shares food with (Rozin 1999: 23). In the late modern era as well as in the traditional societies at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, food was and is being used to construct individual and group identities. Food is entangled in relations of power and gender; it’s also connected with kinship and social structure, so it is no surprise that some elements of food cultures were and are examined by anthropologists.

The article presents the legacy of anthropology which helped to establish food studies as a new discipline. As such, it shows the connection between classical schools of anthropology and modern food studies, and is inspired by the opinion of Ivan Karp and Kent Maynard who noticed that ‘lack of familiarity with our ancestry prevents significant advances in anthropology. An appreciation of the achievements of our predecessors is essential for current thinking’ (1983: 482). At the beginning of this paper, some crucial terms from food studies are being explained. The main part is an attempt to reexamine writings of three influential anthropologists in order to point out that indeed our predecessors have had achievements which should be considered to be a first step toward the development of food studies.

## HUMAN EXPERIENCE WITH FOOD: BASIC TERMINOLOGY

The first association coming to our minds when we hear ‘food studies’ may be dietetics or agro-economics, but

these disciplines are not food studies – simply because food studies ‘is not the study of food itself’ (Deutsch and Miller 2009: 3). Therefore it is necessary to define the main topic of my paper.

The definition I am using here, taken from a book by Jeff Miller and Jonathan Deutsch, states that food studies is ‘the interdisciplinary field of study of food and culture, investigating the relationships between food and the human experience from a range of humanities and social science perspectives, often times in combination’ (2009: 3). Scholars doing food studies come from various backgrounds: history, sociology, geography, psychology, marketing – to name just a few. Food studies emerged some thirty years ago because ‘scholarship is following wider urban middle-class culture, which, since the seventies, has become much more interested in food-related matters of taste, craft, authenticity, status and health’ (Belasco 2008: 6). Since then, topics like globalization, inequality, changes of family structure, tradition, environment and identity have been discussed within this interdisciplinary field. To examine them, a broad spectrum of theories and methods was – and is – being used. In a search for them, food studies have basically no limitations as long as the methodologies and theories are somehow related to food culture.

In the paragraph above I have underlined the main interest of the discipline – human experience with food and eating. If knowledge, feelings and behavior connected with food are the crucial issue for food studies scholars, it should be obvious that the discipline itself has to be grounded in anthropology.

One of the basic terms used in food studies is ‘food culture’; sometimes a synonym – ‘culinary culture’, is also applied. According to Krzysztof Skowroński, food culture is ‘a set of practices, habits, norms and techniques, applied to food and eating’; it encompasses food production, distribution and consumption (2007: 362); it also includes foodstuffs and other material artifacts. Therefore, if food culture is not limited to eating practices and manners, but includes numerous issues connected with our daily lives, it is no surprise that even the earliest anthropologists were writing about it – however, they did not use food studies discourse yet and in most cases food was not their main point of interest, but rather a mean to discover other features of a given society.

There are many anthropological works which include more or less detailed descriptions of various food cultures. I have only chosen three examples and I would like to start with focusing on a book by Bronislaw Malinowski – as a representative of functional anthropology; then to briefly present Edward Evans-Pritchard’s research, located on the verge between functionalism and more historical approach. In the third part of this article Claude Lévi-Strauss’ analysis of cooking methods is recalled

#### HORTICULTURE AS FOOD CULTURE. MALINOWSKI’S RESEARCH

Bronislaw Malinowski’s trilogy about Trobriand Islanders marked the beginning of the ‘golden age’ of functionalist

approach, and is an outcome of an excellent fieldwork. The anthropologist lived among the Trobriand people for two years, between 1916 and 1918. ‘*Coral Gardens and Their Magic*’ focus on horticulture as a sustenance strategy and the material for this monograph was collected thanks to an application of a new fieldwork method – participant observation, which is also essential in modern food studies. Highly penetrating, detailed field studies are now being taken for granted, but ‘they were entirely unknown to the anthropologists of the nineteenth century, who were content to let laymen collect the facts on which they based their theories’ (Evans-Pritchard 1950: 120). Malinowski was one of the pioneers of participant observation in anthropology and proved that it is a good way to obtain rich, valuable data.

With regards to the Trobriand, this new research method has given the insight into their economy, social system and magic, all of these elements being connected with cultivation of gardens. The Trobrianders grow yam, taro, pumpkin, banana, mango, sugar cane, peas, etc. They are first and foremost gardeners, and ‘neither collecting nor fishing nor domestic animals are sufficient when gardens fail’ (Malinowski 1935: 93). Plants form the main part of their diet, and the gardening cycle structures their sense of time. Crops are used as currency, the surplus becomes a tribute to a chief and a marriage gift. Trobriand Islanders are a matrilineal society, and thus a man, as a legal guard of his sister, is obliged to share his yam with her household in a form of ‘a harvest gift’ (1935: 277–281). As Malinowski writes, ‘gardening, and effective gardening at that, with a large surplus produce, lies at the root of all tribal authority as well as the kinship system and communal organization of the Islanders’ (1935: 101).

Garden plots in Trobriand islands are divided between families; a chief’s garden plot is a model for everybody – a beginning of work in this plant is a signal for all the other villagers to start their work, which has to be preceded by magical rituals. A garden magician performs necessary rites on every stage of gardening work because the magic of gardening is seen as essential condition for success. Malinowski presents a detailed table, containing all magical practices connected with horticulture in the Trobriand Islands (1935: 628–637); but as magic is not my point of interest in this paper, I am not going to describe it here.

What I would like to emphasize is the meaning of food for the society of Trobrianders. The Trobriand islanders divide food into 3 categories: main food (which was yam), light foodstuffs (wild fruits, sugar cane, etc.) and delicacies (all kinds of protein foods: pork, fish, birds, edible larvae). Yam, as their main staple, is also a mean of display. Storage houses for yam and for other crops are an essential part of every village. Only men who are high on Trobriand social ladder may build huge, decorated yam houses; an average man owns a more modest yam house, but still tries to present the vegetables he had harvested in an aesthetic way, forming impressive piles out of it. Yam is a reason behind private conflicts and

a mean of solving them – in a form of gift, given by one village to another (it's the ,butitila'ulo' gift which implies a need to reciprocate; see: 1935: 270). All these occasions in which food is considered to be something more than merely a fuel for human body were examined by Bronislaw Malinowski in a traditional society and definitely are present in contemporary discourse about (post)modern food cultures.

To sum up the part about Malinowski's contribution to food studies, the elements of Trobrianders life connected with food culture should be enlisted once again. First of all, phases of collective, tribal life depended on gardening (1935: 93), so food influences their perception of time. In this horticulture-based economy food is a mean of competitive display and also a source of aesthetic feelings. Obtaining food is strongly entwined with magical practices on one hand, and with communal work on the other. Gifts of food are essential to maintain kinship bonds and the relations of power among the Trobrianders. As Malinowski clearly points out, ,the gardens of the community are not merely a means to food; they are a source of pride and the main object of collective ambition' (1935: 101). His detailed study of gardening, which also includes information about cooking and food exchange, makes us notice the variety of functions of food, which are present not only in the so-called ,primitive' societies.

#### ,BOVINE IDIOM' AND THE NUER'S DIET

Functionalism emerged as an answer to previous approaches – evolutionary anthropology and diffusionist anthropology – and have criticized them for focusing on speculations about historical progress instead of observing present situation in its context (Evans-Pritchard 1950: 120). Although Evans-Pritchard himself pointed out weak points of functionalist approach: creation of speculative, very general 'laws' and crude teleology (according to functionalists, every habit has a social value and helps to maintain social bonds), and finally withdrew his support for this theory (1950: 120), it does not mean that there is nothing worth saving from functionalism.

,*The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*', one of Edward Evans-Pritchard's early works, is an example of this approach and there obviously are some weak points in this book too. For example, no particular relation of a particular man with his ox has been described. Thus, Evans-Pritchard did not develop the notion of intimacy – probably because, as he himself admitted, he had faced serious problems with finding an informant (1940: 14). Not everything can be revealed through participant observation, in anthropological research as well as in food studies. Therefore, data triangulation should be used whenever it is possible. As it is the problem of a method, not a theory, it is characteristic not only for structural functionalism. In spite of that, methodological value of functionalism has been commonly appreciated, and the book about The Nuer certainly is an example of it.

Edward Evans-Pritchard has conducted his research among the Nuer between 1930 and 1936, spending eleven months with these people. The difficulties he faced still await for an anthropologists or food studies scholar while collecting empirical data. Examples include getting access to the group, hostility of members of the group who may sabotage the inquiry, learning the local language, finding an informant, etc. Evans-Pritchard finally managed to solve his problems, ,feel himself a member of a community and be accepted as such, especially when he had acquired a few cattle' (1940: 13). This remark leads us back to the main topic of this article – food culture, because in the thirties the food culture of the Nuer was centered around cattle.

Evans-Pritchard writes that relations between the Nuer were expressed in the ,bovine idiom' (1940: 19), which means that families and individuals are bounded not only by blood ties, but also by cattle. Cattle is being used as bride wealth and bloodwealth as well, and the most common cause of wars which the Nuer fight against other ethnic groups is the desire to capture their herds or/and take over their pastures. Possessing cattle is the ultimate and most prestigious form of showing wealth, and cows are the essential food-supply (1940: 17–50).

However, it is not because of their meat, but rather milk. ,Cows are chiefly useful for the milk they provide' – states Evans-Pritchard. Dairy products (like sour milk and cheese) are the staple foods of the Nuer (1940: 21). Men's main task is pasturing and they are mostly interested in oxen, whereas women (and children) are in charge for milking cows. Evans-Pritchard writes that ,men were forbidden to milk cows' (1940: 22), and so it is visible that food-provisioning and gender-division are closely entwined. The diet also marks the age-group: the Nuer regarded milk as essential for children, whereas adults drunk it more often during the dry season, as a refreshing drink; sheep and goats milk is drunk by small children only (1940: 23–24).

The Nuer grow some crops, like millet, and include wild roots, fruits and seeds in their diet – but first and foremost they are herdsman. Evans-Pritchard noted that upon a cow's death, the Nuer use to say ,The eyes and the heart are sad, but the teeth and the stomach are glad' (1940: 26). These people do like meat a lot, but it has to be emphasized that the flocks are not being raised for slaughter, as it happens in modern food industry. Although the Nuer killed their cattle for food only in the times of harsh famine, they ate all the animals which died of natural reasons. They also used to eat coagulated, roasted blood, obtained during bleedings performed for cattle's sake (1940: 28). Religious obligations were the most common excuse to feast on meat: an animal, killed as a sacrifice for god or for a spirit, was eaten by people. According to the Nuer, a man has no right to kill an oxen, and that is why the Nuer explain their motivations to god and/or to the animal itself before the ceremony of sacrificing it (1956/2007: 322–325). ,Nowhere in the Nuerland were cattle ordinarily slaughtered for food, and



a man would never kill even a sheep or a goat merely on the grounds that he desired meat' (1940: 26).

In spite of this attitude, the Nuer may be called 'the parasites of a cow' (1940: 30), as nearly every part of an animal, dead or alive, has a use value for them: leather, bones, cord, tail hair, horns, dung and urine, blood, meat, and – first and foremost – milk, an essential part of the Nuer diet. A simple family group is not self-sufficient in terms of obtaining it, because of cow's limited ability to produce milk (only after calving) as well as because transferring cattle between groups as a bride-wealth (1940: 25). Thus, milk-based diet required the Nuer to form bigger social groups (villages, tribes). It also enables them to lead half-nomadic lifestyle, 'gives them mobility and elusiveness – because milk requires neither storage nor transport, being daily renewed' (1940: 25).

The importance of cattle cannot be seen only in terms of pasture-based economy. It is true that various resources were obtained by every single family from its cows and cattle has functioned as the most desired form of wealth. But oxen and cow were also treated as a medium necessary to maintain contact with ghosts and spirits; relations with neighbors were shaped according to the possession of herds; and – last but not least – identity of an individual was defined with a strong connection to cattle (Evans-Pritchard, 1940: 16–50). What the Nuer ate, influenced all other aspects of their life, both secular and religious, and it can be clearly seen in Evans-Pritchard's writings. One may conclude that cattle shaped relations inside and outside a Nuer tribe; in micro- and macro perspective. Food production in the case of the Nuer, as well as in the case of the Trobriand Islanders described above, is a key to understanding how this society lived.

#### THE PARADIGM SHIFT: STRUCTURALISM AS A NEXT STEP TOWARD FOOD STUDIES

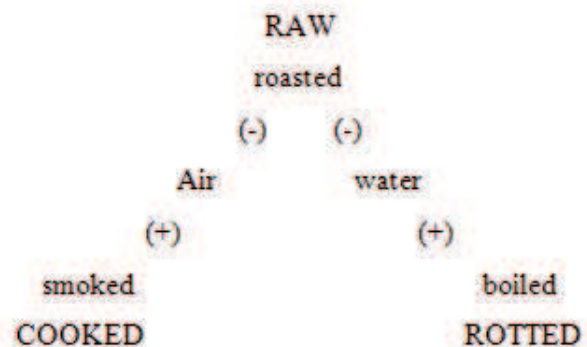
When the functional approach has been replaced by structuralism, the symbolic meaning of food was put in the first place. Claude Lévi-Strauss, one of the founders of structural school, has constructed his culinary triangle to show the connection between culture and nature in human thought. The article explaining this idea was published in 1966 and although it is not as famous as Lévi-Strauss' works on myths and kinship, it is definitely worth discussing in the context of anthropology's contribution to the new discipline exploring food cultures.

The triangle was not based on Lévi-Strauss own fieldwork, but rather many examples from other works were used to support this theoretical approach. The author has joined together ideas and behaviors of such distant communities like the ancient Greeks, Indians of Northern America (e.g. the Cree) and of Southern America as well (e.g. Guayaki), 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century French intellectuals, peasants from Central Europe... The underlying idea of his approach (not only in terms of food culture) was that human brain operates according to a 'deep structure', and thus different cultures have in fact a universal background.

I do realize that I am presenting a simplistic explanation of Lévi-Strauss's structuralism and thus I would prefer not to go into detail but rather to leave it for the experts from this field and go back to the notion of food culture.

'The questions posed about food and eating from a structuralist perspective have a different emphasis as compared with those posed from a functionalist viewpoint. Rather than focusing upon practicalities and the social processes involved in producing, allocating and consuming food, the structuralist gaze is directed towards the rules and conventions that govern the ways in which food items are classified, prepared and combined with each other' (Beardsworth and Keil 1997: 61).

After analyzing various cooking techniques Lévi-Strauss came to a conclusion that seeing the difference between the raw and the cooked as a reflection of the nature/culture opposition is a universal feature of human thinking (1966). That is why a diagram created by him shows a relation between the unelaborated (raw), the elaborated, transformed naturally (rotted) and the elaborated, transformed by culture (cooked).



Obrázek 1. The culinary triangle (Lévi-Strauss 1966).

Food serves as a medium between nature and culture, and the activity of cooking is a transformation, a change, a process of 'civilizing nature'. If preparing food, even in a very primitive way, may be seen as a universal feature of human societies, by the same token thinking based on the opposite terms of nature and culture is, according to Lévi-Strauss, universal (1966: 937). He has suggested including in the diagram the following oppositions: between vegetable and animal foodstuff, between food prepared with and without fat and with or without seasoning, so that the triangle, transformed into a more complex matrix, should include 'all the characteristics of a given culinary system [...] [Then] it can be superposed on other contrasts of sociological, economic, aesthetic or religious nature: men and women, family and society, village and bush, economy and prodigality, nobility and commonalty, sacred and profane. Thus we can hope – writes the author – to discover for each specific case how the cooking of a

society is a language in which it unconsciously translates its structure' (1966: 940).

The critiques of Lévi-Strauss' triangle point out that his main assumption is unjustified: rules discovered by him in the French cuisine and French language may not exist in other societies. Jack Goody argues that:

,no rationale is provided for constraining the general elements of cooking by geometrical forms, whether triangles, squares, or circles. Their analysis requires a more complex ordering' (1991: 217).

Moreover, ,the structural approach tends to overestimate the unity of cultures' and ,neglects relations between consumption, production and the social-economic order' (1991: 25–27). Peter Farb and George Armelagos write that for example ,Amharic language, spoken in Ethiopia, has distinct worked for the boiling of solids and of liquids' (1980: 105), and so the categories like ,boiled' or ,grilled' may include various range of meals. According to Peter Atkins and Ian Bowler, generalizations made on the basis of habits of primitive peoples are not the best device to describe contemporary food cultures (2002: 6).

In spite of this critique one has to admit that in the short article about the culinary triangle, written in the sixties, Lévi-Strauss managed to touch upon many issues which since then have become ,food studies staples'. These include: social divisions (endo- and exo-cuisine, aristocracy and lower classes), gender and symbolic meaning of food, not to mention the initial topic of his paper: cooking techniques. Because of this inspiring contribution, Lévi-Strauss' structuralism may be seen as one of the cornerstones of the interdisciplinary study of food.

### SUMMARY

Anthropologists were examining food cultures already in the early 20<sup>th</sup> century, although it has to be admitted that food itself was not their main point of interests in this time. For example Malinowski, as it has just been said, paid more attention to magic surrounding agriculture in the Trobriand Isles, than to food preparation. However, Sydney Mintz is definitely right when he states that:

,[early] anthropologists were contributing significantly to the study of the relationships between food and ritual and food and social structure. They made studies of fishing, hunting and gleaning, of horticulture and of pastoralism, particularly in societies of the sort once called »primitive« [...] Hence when anthropologists first studied food production, distribution and consumption, they saw these as integral parts of the economic and political order of small systems' (Mintz 2008: 27).

On the next stage of the development of anthropology the structuralists proposed a new approach to culture – and

to food. The work of the three described representatives of these two ,schools' definitely have to be seen as an inspiration to food studies, in terms of topics, theoretical background, and collecting empirical data.

,An anthropology of food and eating cannot ignore fieldwork or go without it' (Mintz 1985). To conduct research focused on culinary cultures, food studies scholars use quantitative methods (for example surveys) as well as qualitative ones (ethnography, narrative, etc.). The subject of food enriched research techniques taken from other disciplines, and in this way methodological repertoire of food studies is constructed. Examples include ,food diaries' – inspired by methods used by nutritionists, and ,culinary chats' – a special type of interview which takes place in a kitchen, when a participant is preparing or eating a meal. This method helps to start a ,evocative conversation about life that might have been difficult to elicit in a traditional (non-food focused) interview' (Deutsch and Miller 2009:8). The collaboration of anthropology and food studies is therefore visible on the level of methodology. Carole Counihan, a contemporary American anthropologists working in the field of food studies, when asked about her opinion on the relation between anthropology and the interdisciplinary studies of culinary cultures, said:

,I think for me, methodologically, I work as an anthropologist. I think in terms of the discipline it's anthropologists really read other anthropologists mainly. Food studies people, we read all of each other. And so I think food studies is fundamentally interdisciplinary in subject matter, in thinking, in theoretical and analytical approaches. So I would say in my methodology I feel really grounded in anthropology. In my thinking I feel much more grounded in food studies' (in: Deutsch and Miller, 2009: 173–174).

Contemporary western food cultures are obviously not the same as food cultures of the traditional pastoral and horticultural, described above. Thus, according to Mintz, ,an anthropological study of contemporary western food and eating may try to answer some of the same questions as are asked by our anthropological predecessors – but the data [...] will differ. Transformations of diet entail quite profound alterations in people's images of themselves, their notions of the contrasting virtues of tradition and change, the fabric of their daily social life' (1985: 5, 13). However, the emergence of new approaches and theories does not mean that the older ones are to be treated as completely useless. Firstly, their achievements and shortcomings have to be viewed in historical context. Secondly, as in the case of structural functionalism, some basic notions and methodology can be still used without accepting the whole theory, if it failed to meet new circumstances

Although food consumption was not a main field of interests for the anthropologists mentioned in this article, I would like to emphasize that food production,

distribution and preparation definitely were not ignored by them. The way they have shown how food is connected with economy, power, kinship and with human thought is still inspiring for food studies. Nowadays specialized disciplines like nutritional anthropology exist and the new field of food studies is attracting the attention of more and more scholars, with research projects being developed, degree programs in food studies being offered and journals about food proliferating. This article has been written to show that if anthropologists had not done some research connected with culinary cultures, food studies would have lacked a strong cornerstone.

#### POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ATKINS, P. and BOWLER I. 2002. *Food in Society. Economy, Culture, Geography*. London: Arnold.
- [2] BARTHES, R. 1999). Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption. in: *The Anthropology of Food and Body: Gender, Meaning and Power*. Counihan Carole, Van Esterik Penny (ed.), Abingdon: Routledge, pp. 28–35.
- [3] BEARDSWORTH,, A. and KEIL, T. 1997. *Sociology on the Menu. An Invitation to the Study of Food and Society*. London: Routledge.
- [4] BELASCO W. 2008. *Food. The Key Concepts*. Oxford: Berg.
- [5] DEUTSCH, J. and MILLER, J. 2009. *Food Studies. An Introduction to Research Methods*. Oxford: Berg.
- [6] EVANS-PRITCHARD, E. E. 1956/2007. *Religia Nuerów*. Translated by Baraniecka Kamila, Olszewski Mikolaj. Kety: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- [7] EVANS-PRITCHARD, E. E. 1940. *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Oxford University Press.
- [8] EVANS-PRITCHARD, E. E. 1950. 'Social Anthropology: Past and Present'. The Marret Lecture. *Man*: 50: 118–124.
- [9] FARB, P. and ARMELAGOS, G. 1988. *Consuming Passions. The Anthropology of Eating*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- [10] GOODY, J. 1991. *Cooking, Cuisine and Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [11] KARP, I. and MAYNARD, K. 1983. 'Reading The Nuer'. *Current Anthropology* 24(4): 481–503.
- [12] LÉVI-STRAUSS, C. 'The Culinary Triangle'. *New Society*. 22nd December 1966: 937–940.
- [13] MALINOWSKI, B. 1935/1986. *Ogrody koralowe i ich magia*. translated by Byd loń Antoni, Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe.
- [14] MINTZ, S. W. 1985. *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books.
- [15] MINTZ, S. W. 2008. Food, Culture and Energy. in: *Food and Globalisation. Consumption, Markets and Politics in the Modern World*. Nützenadel Alexander, Trentmann Frank (ed.) Oxford: Berg. pp. 21–35.
- [16] ROZIN, P. 1999. Food is Fundamental, Fun, Frightening and Far-reaching. *Social Research: An International Quarterly*. 66(1): 9–30.
- [17] SKOWROŃSKI, K. P. 2007. Amerykanizacja polskiej kultury kulinarnej. in: *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*. Leńska-Bşk Katarzyn(ed.) Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego. pp. 361–382.

\*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.

# MAYSKÝ ŠAMANISMUS V TEORII A V PRAXI: POJEM ŠAMAN MEZI BYTÍM A NEBYTÍM

Jan Kapusta

*Ústav etnologie, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze  
kapusta.jan@seznam.cz*

## Mayan shamanism in theory and in practice: The term shaman between being and non-being

**Abstract**—This article examines how the general theory of shamanism fits with the specific shamanic practice in contemporary Mayan culture. In this context of the relationship between the universal and the particular, the question of the nature of the phenomenon arises: is shamanism a useful anthropological category or a vacant, ambiguous notion to abandon? The essay begins with a look at the great – the Eliadean and neuropsychological – theories, suggesting that these approaches ontologize and reduce reality. Then, exploring the way by which anthropologists have tried to describe and define the Maya shaman, it is argued that no dichotomization can capture the totality of the neuropsychological, social and cultural significance of this practitioner. Nevertheless, it is maintained that dichotomization can be a good analytic tool if it is used only as a tool for understanding and thinking. Identifying shamanism in Mesoamerica, it is concluded that the term may be used cross-culturally; however, avoidance of ontologization is necessary because of the heterogeneity and multidimensionality of the phenomenon.

**Key Words**—shamanism, Mayas, anthropology, phenomenon, notion

**J**AK definovat šamanismus? Jaká identifikační kritéria zvolit? Co má či nemá šaman společného s knězem, léčitelem, čarodějem, kouzelníkem, věštcem, mágem, médiem? Jak uniknout tak velkému konceptuálnímu zmatku?

Arnold van Gennep (in Narby a Huxley 2001: 63) si už v roce 1903 postěžoval: „Z časů, kdy ještě věda o náboženství nebyla oddělena od obecné historie, podělili jsme řadu termínů, nanejvýš vágních, které se mohou aplikovat na vše a zároveň na nic. (...) V rámci takových vágních slov patří šamanismus mezi ty nejnebezpečnější.“ Není to s šamanismem podobné jako s totemismem, který byl pro Clauda Lévi-Strausse (1998 [1962]: 15) „umělým celkem, který existuje jen v myšlení etnologa a kterému mimo něj nic specifického neodpovídá“? Tedy: má pojem šamanismus jakožto mezikulturní srovnávací kategorie pro antropologii smysl, tj. je šamanismus pozorovatelným fenoménem, nebo prázdnou vědeckou kategorií?

Tyto otázky mě napadly, když jsem se setkal se „šamany“ v současné mayské kultuře. Spor o definici pojmu nutně vede k zhodnocení povahy vědecké kategorie vůbec, tedy toho, co je a k čemu antropologii slouží pojem či teorie. V tomto příspěvku, vycházejícím z konference,

která si za své motto zvolila vztah empirie a teorie, bych se rád na příkladu šamanismu zamyslel nad tím, jak sociální věda kategorizuje a teoretizuje tvář v tvář jevům, které v terénu nalézá. Zkoumajíc „bytí či nebytí“ šamanismu jako věci, jevu a pojmu, je tato práce primárně teoretické povahy, ačkoliv vychází z empirické etnografické literatury a z mých terénních zkušeností.

## VĚCI A JEVI

V antropologické akademické obci není třeba zdlouhavě vysvětlovat, že smyslové a rozumové nazírání na svět (a s ním spojená problematika vztahu subjektu a objektu) je takřkajíc „spojené nádobí“, resp. že člověk vnímá svět v mezích biologicky daných možností, stejně jako v mezích určených prostředím, kulturou a konkrétní situací. Člověk je odsouzen ke své *situovanosti*, která je i není jeho omezeností: určitá perspektiva svět omezuje, tj. redukuje či zjednodušuje, ale také vymezuje, tedy vytváří kontury, v nichž lze daný aspekt skutečnosti zahlédnout jasněji.

Svět je souhrnem nesčíslného množství jevů, kterému se lidské smysly a rozum brání; člověk pak má tendenci kosmos strukturovat, kategorizovat, jednoduše vnímat v ideových/ideálních/ideologických mantinelech. Avšak ve skutečnosti ve světě žádnou ideální věc nenalezneme: můžeme matematicky myslet kruh, v přírodě ale dokonalý kruh změřit nelze. Příroda před nás neklade *ideální věci*, nýbrž jen *partikulární jevy*.

Tyto rysy – situovanost a nedosažitelnost věcí o sobě – charakterizují všechny druhy lidského myšlení, avšak některé – a mezi nimi sociální věda – jsou si těchto rysů vědomy. Antropologie se v terénu setkává s různými sociálními a kulturními jevy, popisuje je, snaží se jim dle svých možností porozumět a následně pojmově, konceptuálně či teoreticky uchopit. Antropologický pojem (nebo teorie) je však vždy pouhým *omezeným a omezujícím konstruktem*, vytvořeným vědci pro jejich potřeby; je pomůckou v poznání, myšlení či uvažování o světě; je spekulativní, neustále otevřený diskusi a konfrontaci s novými daty; je, jednoduše řečeno, prost esenciální platnosti nebo ontologického statutu.

Slova jako náboženství a šamanismus pocházejí z určitých historicko-kulturních kontextů a určitých jazyků, v nichž měly či mají určitý význam. Antropologie je převzala jako vědecké pojmy, označující jevy, které se domnívá ve světě nacházet, a přisuzuje jim své významy.

Jak známo, slovo *šaman* pochází z Asie, z kultury a jazyka Evenků<sup>1</sup>. Jsme oprávněni tohoto slova užívat i v jiných historicko-kulturních kontextech, v mezikulturním srovnání? A ještě konkrétněji: je např. mezoamerický, potažmo mayský rituální specialista šamanem?

### PRVNÍ VELKÁ TEORIE ŠAMANISMU

První – a zřejmě také nejznámější – velkou teorii šamanismu předložil slavný rumunský religionista Mircea Eliade. Pro Eliadeho (1997 [1951]: 25–26) je šamanismus v první řadě „technikou extáze“; avšak ne každý extatik je šamanem: šaman je „odborníkem“ na trans, šaman je tím, kdo dokáže udržovat zvláštní vztah s „duchy“, jimiž není „posednut“, nýbrž je „ovládá“. Klíčovou představou, kterou Eliade s šamanismem spojuje, je „kouzelný let“, během něhož šamanova duše „opouští tělo a podniká výstupy na nebesa a sestupy do podsvětí“ (ibid.: 26); „kouzelný let je výrazem autonomie duše i extáze zároveň“ (ibid.: 399). S touto základní představou duchovního letu souvisí i další eliadovské koncepty jako třípatrová struktura světa (horní svět, svět tady, dolní svět), Střed světa, Strom světa či axis mundi, osa světa, která jednotlivá patra propojuje.

V každém případě je to *extatická zkušenost*, která je pro Eliadeho „jevem původním“, historicko-kulturně nepodmíněným: trans „patří k základním rysům lidství“ (ibid.: 420). V Eliadeho kosmologii je extáze navozením illud tempus, onoho zakládajícího momentu, kdy jsou nebe a země propojeny a kdy člověk může s nebem, resp. s prvotní Nejvyšší nebeskou bytostí, přímo komunikovat. Svět předků a duchů, se kterým se v dnešním šamanismu setkáváme, je druhotný. Podobně „pojímání duchů šamanem do vlastního těla“ či „posednutí duchy“ jsou inovace, které nejsou prvky šamanismu ve vlastním slova smyslu (ibid.: 418); extáze má být volným aktem, výsledkem meditace, nikoli halucinogenů apod.

Zkrátka, Eliadeho kosmologie je v první řadě *jeho* kosmologií: neodráží ani tak etnografická a historická data, jako spíše jeho teologická přání. Zvolit techniku extáze za zakládající prvek šamanismu je arbitrární akt; vyvolit pak kontrolovaný a meditační trans a prohlásit ho za prapůvodní techniku šamanismu a náboženství vůbec je čirá spekulace. Představa, že za všemi náboženskými systémy kdesi v hloubi nalezneme Nejvyšší nebeskou bytost, ba co víc, čisté posvátno a bytí, které se neúnavně ve světě manifestuje nábožensky žíznivému člověku, je krásnou teologicko-filosofickou vizí, která se však s vědeckou metodou mýjí. Eliade nabízí univerzální teorii, v níž hierofanie spojuje veškeré náboženské snažení a v níž šamanismus nabývá *ontologické platnosti*. Pokud etnograf v terénu popíše šamanistické či náboženské prvky, které s eliadovskou vizí nesouhlasí, je to jednoduše proto, že se jedná o prvky nové, úpadkové, degenerační. Takovou teorii přirozeně nelze ani potvrdit ani vyvrátit, a nejedná se tak o výpověď vědeckou, ale *náboženskou*.

<sup>1</sup>K evropskému přejmutí slova šaman a k vývoji pojmu šamanismus viz např. Flaherty (1992).

Přestože kritici často upozorňují na to, že Eliadeho informace o šamanismu jsou zprostředkované, útržkovité, mnohdy účelově selektivní a vytržené z kontextu (on sám samozřejmě žádný terénní výzkum šamanismu na Sibiři neprováděl), že Eliade pracuje v zjednodušené evolucionistické perspektivě, kdy předpokládá univerzální vývoj lidstva, univerzální náboženskou lidskou mysl či jakýsi „archaický šamanský substrát“ spojený s lovecko-sběračskými společnostmi, přes toto všechno je jeho teorie šamanismu neustále živá v lidové i akademické sféře.<sup>2</sup>

### ZMĚNĚNÉ STAVY VĚDOMÍ NADEVŠE

Definice šamanismu jako techniky extáze doznala od 60. let 20. století bouřlivého rozvoje a fenomenálního úspěchu. Mnozí výteční antropologové přikládali transu zásadní význam. Švédský antropolog Åke Hultkrantz (1973) se domníval, že stav extáze, jakožto způsob navázání přímého kontaktu s nadpřirozeným světem, hraje v šamanismu jednu z ústředních rolí. Rakousko-kolumbijský antropolog Gerardo Reichel-Dolmatoff (1975) svázal šamanismus s užitím halucinogenních látek. Pro britského antropologa Ioana Lewise (1981) je extatická zkušenost pro šamanismus nezbytná. Představa provázanosti šamanismu a transu se postupně odděluje od konkrétních kulturních kontextů a stává se (zvláště od 80. let) módním tématem interdisciplinárního výzkumu; šamanská extáze je pochopena jako druh „změněných stavů vědomí“, tj. ASC – altered state of consciousness (Peters a Price-Williams 1980).

Šamanismus zaútočil na sociální vědy mocnou silou. Pokud slavný britský antropolog Edmund Leach konstatoval, že Eliade je „šamanem v hávu vědce“, můžeme dnes doplnit, že nebyl sám. Na prvním místě je třeba zmínit proslulého amerického antropologa, ale především šamanského praktika a učitele neošamanismu Michaela Harnera. Harner po svých zkušenostech s psychotropním šamanismem u amazonských Jívarů navázal na ideje Eliadeho a Castanedy a nahlédl šamanismus jako cestu do nevšední reality, do tzv. SSC – shamanic state of consciousness: „Práci šamana charakterizuje ‚extatický‘ nebo změněný stav vědomí a náhled získaný zkušenostmi, který označují jako šamanský stav vědomí (Harner 1980: 44).“ I tady je šamanismus v první řadě metoda, v tomto případě sloužící k sebezdokonalení a léčení, k dosažení zdraví a pohody: „Použijete-li metody popsané v této knize, budete mít možnost získat zkušenosti se šamanskými silami a pomoci jak sobě, tak druhým“ (ibid.: 14); cílem je, abyste „pomohli druhým dosáhnout zdraví a štěstí a taktéž harmonie s Přírodou“ (ibid.: 172). Není nutné příliš zdůrazňovat, jak podobná pojetí šamanismu souvisejí s dobovým společenským děním a módními vlnami. Šamanismus – resp. ty prvky různých šamanských tradic, které si západní neošamani přisvojili a přizpůsobili k obrazu svému – se stal vítanou „alternativní spiritualitou“, cestou k poznání, zdraví a štěstí.

<sup>2</sup>K nejnovější kritice Eliadeho z antropologických pozic viz např. Kehoe (1996) a Sidky (2010).

Šamanismus je z neuropsychologického pohledu definován přítomností změněných stavů vědomí, tedy faktu, který se zakládá v samotné struktuře fyziologie mozku; stav transu je vlastní člověku jako biologickému druhu, je univerzální a adaptivní (např. Winkelman 2000). Zmínit lze v této souvislosti také jihoafrického archeologa Davida Lewis-Williamse (2007 [2002]), jenž interpretuje prastaré skalní malby jako výsledky šamanských rituálů a změněných stavů vědomí; trans tak mohl hrát ústřední roli nejen při vzniku umění a náboženství, ale i v evoluci člověka vůbec. Posazení ASC do centra šamanismu znamená jeho biologizaci a psychologizaci, které měly jev projasnit a zvědečtit, ve skutečnosti ho ale zatemnily a zpřimitivovaly.<sup>3</sup>

Jak říká Roberte Hamayon (in Martínez González 2007: 137), šamanismus nelze redukovat na jednu techniku, ať by byla jakákoli, neboť žádná technika nedokáže dát smysl tak komplexnímu fenoménu, zakotvenému v sociálním kontextu a určité kosmologii. Na ignoraci historických, sociálních a kulturních souvislostí naráží i Jane Atkinson (1992: 311), když píše: „Jisté proměny vědomí hrají v šamanské praxi klíčovou roli. Avšak analyzovat šamanismus primárně jako fenomén transu je asi jako analyzovat manželství jen jako funkci biologické reprodukce.“ Představa, že jádrem šamanismu je extáze, není jen dědictvím Eliadeho; vzpomenout je možné na Tylora, který ve zkušenosti snů a vizí spatřoval původ náboženství, a na myšlenkovou linii, táhnoucí se až k Hobbesovi. Jako u Eliadeho, i v případě neuropsychologické teorie narážíme na univerzalizaci a ontologizaci fenoménu, která tentokrát není založena v jakémsi teologicko-filosofickém konceptu posvátna a bytí, které se manifestuje, nýbrž v existenci stejně nadčasové biologické jednoty, umožňující všem lidem stejné prožívání. V obou případech vyvolený aspekt fenoménu slouží nejen za jeho *pravou podstatu*, ale i za jeho samotný *původ*, či dokonce původ náboženství nebo člověka vůbec.

### TEORIE ŠAMANISMU V MEZOAMERICE

Jak eliadovská, tak neuropsychologická teorie šamanismu prodělaly samozřejmě svůj boom i v mezoamerických studiích. Koncept šamanismu se dostal do antropologie Mezoameriky na počátku 20. století (Dixon 1908),<sup>4</sup> např. Robert Redfield a Alfonso Villa Rojas (1934: 76), kteří patřili k prvním terénním antropologům mayského světa, užívali pro překlad yucatéckého slova *h-men* pojmu „shaman-priest“, tedy šaman-kněz. Prvním systematictější pokusem o vymezení šamanismu v Mezoamerice byla práce Williama Madsena (1955: 48), jenž definoval šamana jako osobu, která „obdržela sílu léčit a věštit přímo od nadpřirozených bytostí prostřednictvím snů, vizí

či posednutí duchem“. Mezi základní charakteristiky pak počítal: boží vyvolení, iniciační nemoc, sňatek s duchovním partnerem, léčení a věštění, trestání neposlušnosti ze strany nadpřirozena, schopnost vstupovat do jiných světů (ibid.: 54-55).<sup>5</sup>

Je paradoxem, že ačkoliv se techniky extáze a užití halucinogenů u starých Mayů předpokládají, není o nich známo tolik, jak by se mohlo zdát; tím méně je trans důležitý u Mayů současných, pokud zde lze o transu vůbec hovořit. Mayští rituální specialisté neupadají do extáze jako Hultkrantzovi šamani severní Asie, Ameriky a Evropy, neužívají drogy či halucinogeny jako Reichel-Dolmatoffovi Amazonané, ani nejsou posednutí duchy jako Lewisovi Afričané. Zdá se, že přílišné generalizace povahu šamanismu neobjasňují. Mayové pracují se sny, pijí alkohol či na sobě mohou pocítit duchovní působení. Nicméně své mentální stavy nedělí na nějaké vědomé, změněné nebo extatické. Kolik je vlastně druhů (ne)vědomí a jak mezi nimi rozlišovat? Je změněným stavem vědomí snění nebo rutinní vykládání věštebných zrn? Jisté je jedno: technika transu či sebezpečněji změněná excitovaná mozková aktivita nepodává ani celkové ani zásadní porozumění a vysvětlení mayského „šamanismu“.

### DICHOTOMIZACE ŠAMANSKÉ PRAXE SOUČASNÝCH MAYŮ

Mnoho antropologů, kteří se s mayskými „šamany“ setkali, mělo tendenci uvažovat o nich v dichotomiích.<sup>6</sup> Snad prvním velkým sporem bylo, zda je šaman člověkem psychicky nemocným (neurotikem, psychopatem, epileptikem apod.), anebo naopak člověkem zdravým, ba co víc, svými duševními schopnostmi převyšujícím ostatní členy komunity. V terénu je možné spatřit oba případy, ačkoliv ten druhý převažuje; otázkou ale je, zda se tyto dva pohledy vylučují, tj. zda určitá psychická „nemoc“ nemůže být v určitém sociálním kontextu vlastně „moc“.

Druhým klasickým rozporem je, jestli je šaman jakýmsi „showmanem“, podvodníkem, který svá vystoupení „jen hraje“, nebo jestli skutečně bezvýhradně věří tomu, co dělá, tedy jestli je „autentický“. Etnografie většinou ukazuje, že skutečný stav lze nalézt někde uprostřed: to, že šaman užívá ve svých rituálech některé performativní prvky či triky, kterými si pomáhá, neznamená, že by účinnosti ritu a kosmologii, v níž je tento ritus ukotven, nevěřil.

Další dichotomie vzniká na základě přijetí šamanské funkce. Je šaman ke svému úřadu povolán, nebo šamanský úřad dědí? V mayském světě existují obě varianty.

<sup>5</sup>Podrobněji k dějinám pojmu šamanismus v Mezoamerice viz Martínez González (2007); k obecnější diskusi nad užitím pojmu v Americe viz Jones (2006).

<sup>6</sup>Vzhledem k tomu, že tento text je teoretické povahy a nemá etnografické ani srovnávací ambice, nebudu následující popis vybraných prvků současné mayské šamanské praxe zatěžovat odkazy na literaturu, diskusí nad ní, ani konkrétními etnografickými pozorováními. Nicméně je možno odkázat na celou řadu vynikajících etnografií, např. Oakes (1951); Vogt (1976); Tedlock (1982); Marion (1995); Pitarch (2010).

<sup>3</sup>Výčet dalších „šamanů v hávech vědců“ by mohl následovat; připomeňme alespoň slavná jména jako Carlos Castaneda (1997 [1968]), Terence McKenna (1999 [1992]) nebo Jeremy Narby (2006 [1995]).

<sup>4</sup>Roland Dixon (1908: 1) předkládá velmi širokou definici, v níž je šamanem ten, o kom se má za to, že udržuje bližší vztahy s nadpřirozenem než ostatní lidé.

Šamanem se člověk může stát ze svého vlastního rozhodnutí (ať už v důsledku zkušenosti s božím vnuknutím, nebo v důsledku plnění funkce v rámci sociální hierarchie), vyskytují se ale i případy, kdy jedinec pokračuje v díle svého otce či matky.

Zvláště v posledních desetiletích si antropologové kladou otázku, jaký vztah existuje mezi tradičním, komunitním šamanismem a tím (post)moderním, kosmopolitním. Jsou šamani (přicházející ať už z indiánských komunit, nebo amerických univerzit), kteří do své kosmologie vstřebali západní „new age“ spiritualitu, „zelené“ náboženství, „alternativní“ medicínu či „duchovní“ terapii, ještě šamany v pravém slova smyslu? Je „neošamanismus“ pokleslou formou šamanismu „indigenního“? Tuto otázku lze na základě pouhé etnografie vyřešit obtížně; přivádí nás nicméně k dalšímu způsobu, jakým se antropologové pokoušejí popsat a vymezit šamana: definovat ho vůči jinému náboženskému/rituálnímu specialistovi.

Snad nejstarší dichotomizací tohoto typu je vytváření rozdílu mezi šamanem a čarodějem v tom smyslu, že šaman léčí (pomáhá lidem), zatímco čaroděj nemoci způsobuje (lidem škodí). Tato diskuse sahá ve vědě hluboko do 19. století a je spjata s věkovitým křesťanským etnocentrickým dělením náboženství versus magie, případně kouzelnictví versus čarodějnictví. Jako v jiných kulturách, i v té mayské však etnografie ukazuje hlubokou provázanost obou vlastností; mayský šaman dokáže pomáhat i škodit, což jsou v rámci dané kosmologie dvě strany jedné mince. To ale neznamená, že by mayská společnost nepřisuzovala určitým šamanům lepší či horší záměry anebo menší či větší schopnosti.

Další typickou dichotomií je šaman versus kněz, i v tomto případě vycházející z evropského dělení náboženství/magie.<sup>7</sup> Šaman je povolán nadpřirozenem, s nímž udržuje přímý osobní vztah, zatímco kněz je povolán společností a vztah s nadpřirozenem má zprostředkovaný. Šaman – jakožto „mág“ – působí v privátní sféře, pracuje individuálně se svými zákazníky; kněz naopak – jakožto společenský „funkcionář“ – působí ve veřejné sféře, pracuje pro blaho své komunity jako celku. To, že antropologové měli s podobným dělením v mayském terénu nemalé potíže, naznačují i užívané pojmy „šaman-kněž“ či „kněz-šaman“. Mayský šaman zpravidla řeší individuální případy, se kterými za ním zákazníci přicházejí, zároveň však zastává společenskou funkci v rámci dané nábožensko-politické hierarchie, která rozhoduje o dění v komunitě.<sup>8</sup>

Jak jsme viděli v případě velkých teorií šamanismu, bylo hlavním kritériem identifikace šamana (oproti ostatním náboženským specialistům, především kněžím) užívání transu. Největší diskuse se pak odehrávala nad tím, zda šaman trans ovládá, nebo ne. Na jedné straně se mluví

o šamanech, kteří trans a duchovní síly mají pod kontrolou, na straně druhé o médiích či čarodějích, do nichž duch vstupuje, resp. jsou duchem posednuti.<sup>9</sup> O tom, že Mayové extatická vytržení typu sibiřských nebo afrických šamanů nezažívají, byla již řeč. Na druhou stranu mayští šamani interpretují sny a různá znamení, pomocí alkoholu či odpírání spánku „mění“ svůj mentální stav anebo mohou při věštebném a léčebném rituálu na svém těle pocítit (zaškubáním svalů, „promluvením krve“) působení duchovních sil. Šaman a různí duchové či božstva, s nimiž přichází do styku, spolu přitom komunikují navzájem; šaman je vyzývá a vědomě s nimi pracuje, stejně jako je nechává vtělit a promluvit.

V krátkosti jsme se zastavili u několika příkladů snahy popsat či vymezit šamana pomocí dichotomizace, a shledali, jak tvrdošjně těmto generalizačním snahám pestrá realita vzdoruje; nabízí se pak otázka, zda se vytváření podobných umělých dichotomií nevzdát. Domnívám se, že nikoli. Ovšem spěchám dodat, že jen za toho předpokladu, že tyto dichotomie skutečně chápeme jako *umělé*; totiž že pro nás jsou „jen“ *analytickými nástroji*. Jen, protože víme, že jsou našimi konstrukty, odpovídajícími omezenosti našeho poznání; ovšem „jen“, protože právě toto ohraničení nám umožňuje ve světě něco popsat a *myslet*. Právě tím – abych uvedl příklad –, že z reality vyjmeme zkušenost kontrolované extáze a nekontrolovaného posednutí, dokážeme o transu v různých kulturních pojetích přemýšlet. Jak víme od Ferdinanda de Saussura, člověk má tendenci myslet opozičně. Věda pomocí redukce a dichotomizace účinně odhaluje různé aspekty fenoménu; nicméně musí si být vědoma toho, že jednotlivý aspekt či jednu polaritu nelze ontologizovat, jinak řečeno, že nelze prohlašovat střípek skutečnosti za skutečnost celou.

#### POJEM ŠAMANISMU MEZI BYTÍM A NEBYTÍM

Mnoho antropologů poté, co rozpoznalo obrovskou variabilitu „šamanských“ projevů, vzneslo otázku, zda je vůbec oprávněné o šamanismu mluvit. Ve světle množství forem, představ a významů, které jsou v šamanismu přítomny, a ve světle esencialistických či redukčních velkoteorií typu té eliadovské nebo neuropsychologické, stává se šamanismus konceptem stále více zdiskreditovaným. David Holmberg (1983) se univerzalizaci brání; nějaký všeobecný šamanismus je iluze, a lze maximálně hovořit o pluralitě „šamanismů“. Michael Winkelman (1990) na základě rozsáhlého srovnání etnografických dat vytvořil typologii „magicko-náboženských léčitelů“, obsahující šamany, šamany-léčitele, léčitele, média a kněze. Šamany pak spojuje primárně s nomádskými lovecko-sběračskými společnostmi (ibid.: 309).

Homayun Sidky (2010) se domnívá, že šamanismus lze identifikovat mezikulturně, ale jen v historicko-etnografickém komplexu severní a střední Asie a nejse-

<sup>7</sup>Hlavní roli v rozšíření této duality v antropologii sehrála evolucionistická perspektiva a zvláště pak Durkheimova sociologie. V Americe podává klasické dělení šaman/kněz Robert Lowie (1963 [1954]).

<sup>8</sup>Opomíjení politického rozměru šamanského působení na úkor toho léčitelského je tématem řady antropologických kritik, viz Thomas a Humphrey (1994).

<sup>9</sup>Spor extáze versus posednutí je dobře patrný na odlišných přístupech Eliadeho a Lewise (1971), jenž jako afrikanista odmítá nekontrolované vtělení ducha z extatického šamanismu vyloučit.

vernějších částí Ameriky. Šaman byl identifikován mezi Evenky a spřízněnými sibiřskými kulturami, a primárně mezi nimi dává takový pojem smysl (srov. Kehoe 2000); Sidky (2010: 231) pak nabízí definici, která rituální specialisty Latinské Ameriky, Afriky, Austrálie a dalších oblastí vylučuje: „Šaman je společensky uznávaným, na půl úvazku pracujícím rituálním přímluvcem, léčitelem, řešitelem problémů a interpretem světa, jehož povolání je nedobrovolné a zahrnuje transformativní iniciační krizi. Jeho repertoár sestává z dramatických veřejných představení, zahrnujících bubnování, zpěv a tanec, v nichž on sám je hudebníkem. Má schopnost volně vstoupit do změněného stavu vědomí (bez psychotropních látek) a proniknout do odlišného modu interakce s paranormálními bytostmi různého typu, stejně jako má schopnost vydávat se na duchovní cesty. Vtělení duchů nemá za následek nahrazení šamanovy osobnosti nebo ztrátu paměti. Má nadvládu nad duchovními pomocníky a této síly užívá v prospěch zákazníků. Šaman má zvláštní specializované vybavení: buben, oděv, pokrývku hlavy, kovové zvonky a korálky. Konečně, ovládá tělo pomocí speciálních zázlostí, předávaných ústně od učitele k žáku dle tradice.“

Slavný americký antropolog Michael Taussig (1987) v rámci své dekonstrukce a demytologizace antropologického a obecně západního myšlení odhaluje koncept šamanismu jako vynalezenou, západní kategorii, jako pozůstatek kolonizace a převahy nad „divochy“. Podobně Alice Kehoe (1996; 2000) spatřuje za užíváním pojmu šamanismus západními učiteli i lidovými vrstvami latentní rasismus v romantizaci „primitivních Druhých“. Jak říká Cecilia Klein et al. (2002), vědomě či nevědomě si na objekty studia projektujeme své představy o primitivním, prvotním, neměnném, spirituálním nebo magickém Druhém či Jiném, čili opak sebe sama, ať ten špatný, nebo dobrý. Šamanismus je „vágní západní kategorie“ (ibid.: 383) a měli bychom ji opustit a užívat odstínovanější terminologii (ibid.: 400).

Máme se tedy šamanismu jako mezi/nad-kulturního pojmu vzdát? Je šamanismus „skutečný“ fenomén, nebo „umělá“ vědecká kategorie? Je šamanismus jaksi „opravdu“, nebo si ho vědci „vymyslili“? Je zřejmé, že v jádru diskuse leží prastarý a nikdy nekončící *spor univerzalizmu a partikularismu*: buď zvolíme rigidní obecnost (a uniknou nám jednotlivosti), nebo prostou jedinečnost (a uniknou nám obecnější rysy). Můžeme libovolně vybrat několik prvků, které „pravý“ šamanismus má mít, a identifikovat stejného šamana v Nepálu i v Guatemale, anebo se naopak zaměřit na jeden typ praxe v konkrétním čase a prostoru a danou skupinu praktiků označit jménem, jímž se sami označují. Tak například mayský kičéjský praktik se nazývá *ajk'ij*, tj. ten, kdo se zabývá dny/časem/sluncem, kdo udržuje den/čas/slunce v chodu, kdo se stará o to, aby komunita nezašla, aby svět neskončil.<sup>10</sup>

Extrémní relativizace (zbožštění vždy jedinečných

<sup>10</sup>V mnoha mayských komunitách se také užívá španělského označení rezador, tj. ten, kdo se modlí.

empirických dat) upadá do podobné bezvýhodnosti jako extrémní generalizace (zbožštění všeobecných teoretických syntéz). Bez jednotlivostí může pojem odkazovat ke všemu a k ničemu zároveň; bez obecností může jev odkazovat jen sám k sobě a srovnání ztrácí smysl. Kam se ve škále mezi oběma extrémny přiřadit? Sám volím opatrný univerzalizmus. Domnívám se, že šamanismus „nějak“ je, ale „jak“ je, to závisí na kontextu; šamanismus má mnoho *podob*, zároveň ale mnoho *podobností*. Ignorovat je by byla škoda.

Jedna z předních současných autorit na šamanismus, britský antropolog Piers Vitebsky (1996 [1995]), se přiklání k názoru, že jev je obecnější povahy a že určité podobnosti v různých částech světa jsou signifikantní (srov. Lewis 1981).<sup>11</sup> Když mluví o latinskoamerickém šamanismu, dodává: „Podobnost se sibiřským šamanismem je nejsilnějším důkazem pro trvalou platnost šamanických myšlenek a idejí, které přežívají v nejrozličnějších koutech světa, bez ohledu na složení společnosti a historické epochy (Vitebsky 1996 [1995]: 46)“. V mayském světě nacházíme mnohé z prvků, které tradičně spojujeme s pojmem šamanismus: oduševnělý kosmos, přímý kontakt s božstvy či duchy, vícevrstvý svět, cestování duše, pomocní duchové, proměna ve zvíře, iniciační nemoc, sňatek s duchovním partnerem, užití snů a vtělení, čarování a léčení, věštění apod. I mayský svět je neobyčejně různorodý; zmíněné prvky se vyskytují v různé konstelaci, v jedné komunitě daný prvek je, v jiné nikoli. Jaký je ten „bytostný“, nechme na šamanech samotných. Ani při vědomí kulturní rozmanitosti, ani při akceptaci nativních termínů však není nutné vzdávat se kriticky užívaného pojmu šaman. Nechme pojem žít, aniž bychom mu vnucovali bytí.

#### POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ATKINSON, J. M. 1992. Shamanisms today. *Annual Review of Anthropology* 21: 307–330.
- [2] CASTANEDA, C. 1997 [1968]. *Učení dona Juana*. Praha: Volvox Globator.
- [3] DIXON, R. 1908. Some aspects of the American shaman. *Journal of American Folklore* 21 (80): 1–12.
- [4] ELIADE, M. 1997 [1951]. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo.
- [5] FLAHERTY, G. 1992. *Shamanism and the eighteenth century*. Princeton: Princeton University Press.
- [6] FREIDEL, D., SCHELE, L., PARKER, J. 1993. *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*. New York: William Morrow.
- [7] FURST, P. T. 1965. West Mexican tomb sculpture as evidence for shamanism in prehispanic Mesoamerica. *Antropología* 15: 29–80.
- [8] GINZBURG, C. 2002 [1966]. *Benandanti: Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*. Praha: Argo.
- [9] HARNER, M. 2010 [1980]. *Cesta šamana*. Praha: DharmaGaia.
- [10] HOLMBERG, D. 1983. Shamanic soundings: Femaleness in the Tamang ritual structure. *Signs* 9 (1): 40–58.
- [11] HULTKRANTZ, Å. 1973. A definition of shamanism. *Temenos* 9: 25–37.
- [12] JONES, P. N. 2006. Shamanism: An inquiry into the history of the scholarly use of the term in English-speaking North America. *Anthropology of Consciousness* 17 (2): 4–32.

<sup>11</sup>Diskusi o pozoruhodné nad-kulturnosti šamanismu oživil také Carlo Ginzburg (2002 [1966]), jenž prostřednictvím studia novověkých evropských „benandantů“ našel mezi Evropou a Asií významné paralely.



- [13] KEHOE, A. B. 1996. Eliade and Hultkrantz: The European primitivism tradition. *American Indian Quarterly* 20: 377–92.
- [14] KEHOE, A. B. 2000. *Shamans and religion: An anthropological exploration in critical thinking*. Illinois: Waveland Press.
- [15] KLEIN, C. F. et al. 2002. The role of shamanism in Mesoamerican art: A reassessment. *Current Anthropology* 43 (3): 383–419.
- [16] LÉVI-STRAUSS, C. 1998 [1962]. *Totemismus*. Bratislava: Chronos.
- [17] LEWIS, I. M. 1971. *Ecstatic religion: An anthropological study of spirit possession and shamanism*. Harmondsworth: Penguin.
- [18] LEWIS, I. M. 1981. What is a shaman? *Folk* 23: 25–35.
- [19] LEWIS-WILLIAMS, D. 2007 [2002]. *Mysl v jeskyni: Vědomí a původ umění*. Praha: Academia.
- [20] LOWIE, R. H. 1963 [1954]. *Indians of the Plains*. Garden City: Natural History Press.
- [21] MADSEN, W. 1955. Shamanism in Mexico. *Southwestern Journal of Anthropology* 2 (1): 48–57.
- [22] MARION, M. O. 1995. La voz de lo infinito: Una contribución a la redefinición del „chamanismo“ en el mundo maya. In Galinier, J. et al. (eds.). *Chamanismo en Latinoamérica: Una revisión conceptual*. México, D. F.: Editorial Plaza y Valdés: 65–84.
- [23] MARTÍNEZ GONZÁLEZ, R. 2007. Lo que el chamanismo nos dejó: Cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica. *Anales de Antropología* 41 (2): 113–156.
- [24] MCKENNA, T. 1999 [1992]. *Pokrm bohů: Hledání původního stromu poznání*. Praha: DharmaGaia.
- [25] NARBY, J. 2006 [1995]. *Kosmický had*. Praha: Rybka Publishers.
- [26] NARBY, J., HUXLEY, F. (eds.). 2001. *Shamans through time: 500 years on the path to knowledge*. London: Thames and Hudson.
- [27] OAKES, M. 1951. *The two crosses of Todos Santos: Survivals of Mayan religious ritual*. Princeton: Princeton University Press.
- [28] PETERS, L. G., PRICE-WILLIAMS, D. 1980. Towards an experimental analysis of shamanism. *American Ethnologist* 7 (3): 398–418.
- [29] PITARCH, P. 2010. *The jaguar and the priest: An ethnography of Tzeltal souls*. Austin: University of Texas Press.
- [30] REICHEL-DOLMATOFF, G. 1975. *The shaman and the jaguar: A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.
- [31] REDFIELD, R., VILLA ROJAS, A. 1934. *Chan Kom: A Maya village*. Washington: Carnegie Institution of Washington.
- [32] SIDKY, H. 2010. Ethnographic perspectives on differentiating shamans from other ritual intercessors. *Asian Ethnology* 69 (2): 213–240.
- [33] TAUSSIG, M. T. 1987. *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- [34] TEDLOCK, B. 1982. *Time and the highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- [35] THOMAS, N., HUMPHREY, C. (eds.). 1994. *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- [36] VITEBSKY, P. 1996 [1995]. *Svět šamanů*. Praha: Knižní klub, Práh.
- [37] VOGT, E. Z. 1976. *Tortillas for the gods: A symbolic analysis of Zinacanteco rituals*. Cambridge: Harvard University Press.
- [38] WINKELMAN, M. J. 1990. Shamans and other „magico-religious“ healers: A cross-cultural study of their origins, nature, and social transformations. *Ethos* 18 (3): 308–352.
- [39] WINKELMAN, M. J. 2000. *Shamanism: The neural ecology of consciousness and healing*. Westport: Bergin & Garvey.

\*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.

# KOMPARATIVNÍ DIMENZE ANTROPOLOGIE PRÁVA

Tomáš Ledvinka

*Institut doktorských studií, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova v Praze  
tomas.led@seznam.cz*

## Comparative dimension of the anthropology of law

**Abstract**—This article examines three comparative dimensions which need to be examined by anthropology of law with due prudence: the dimension of jurisprudence and anthropology, the dimension of legal systems and their structure, and the dimension of justice. These dimensions are confronted with recent diversion from comparison within anthropology and the validity of critiques of the comparison is demonstrated with respect to the development of the anthropology of law.

**Key Words**—legal anthropology, comparison, comparative anthropology, legal pluralism

### OBEČNĚ O KOMPARACI V ANTROPOLOGII

**K**OMPARATIVNÍ přístup je integrální součástí antropologického oboru. Po dlouhou dobu byl považován dokonce za úhelný kámen této disciplíny. V nedávné době, přibližně od 80., resp. 90. let 20. století se razil trend odmítání komparace. Ještě před touto kritickou vlnou stačil Ladislav Holý vydat „Srovnávací antropologii“ (Holý 1987), která se zaměřuje především na vztah mezi etnografickým popisem a antropologickým zobecněním. Dnes můžeme zaznamenat určité práce naopak indikující renesanci komparativní metody v antropologii, jako např. „Antropologie komparací“ (Gingrich, Fox 2002), které se zabývají různorodostí srovnávacích metod a stylů, a jejich pluralitou, a snahou definovat novou pozici komparace v globalizovaném světě. Tato práce například upozorňuje, že kvantitativní komparace je stále méně možná a vývoj antropologické disciplíny se přiklání stále více ke kvalitativní komparaci (Gingrich 2002: 232).

Z interpretativního období antropologie nicméně přetrvalo vysoké hodnocení ne-komparativního analytického popisu. Tento odklon od komparace byl dále ještě posílen dekonstrukcí (Melhuus 2002: 81). Důvody tohoto odklonu od komparace nebyly nicméně zcela oprávněné a téměř vůbec neplatí pro právní antropologii.

Adam Kuper upozorňuje na to, že ještě nedávno by ortodoxní pojetí antropologie jakožto sociální vědy zahrnovalo tři základní charakteristiky oboru, které garantují její svébytnou hodnotu mezi ostatními disciplínami, a sice (1) metodu zúčastněného pozorování jako jádro terénního výzkumu „patentovanou“ Bronis lawem Malinowskim, (2) vzdálené exotické oblasti, v nichž se terénní výzkum provádí, a (3) informace získané terénním výzkumem v takových destinacích by pro nás nebyly jakkoliv podstatné

a relevantní, kdyby nepředstavovaly materiál pro komparaci. Právě tento poslední bod je pokládán za klíčový pro oprávněnost antropologie jakožto sociální vědy (Kuper 2002: 144).

Tyto základní disciplinární charakteristiky byly v post-koloniálním a globalizačním období podrobeny prudké kritice. Kuper tuto kritiku shrnuje následně; zúčastněné pozorování bylo odmítáno pro svoji subjektivnost a pro narušování důstojnosti pozorovaných populací, neboť jejich členové byli vnímáni jako objekty. Dále, fakticky došlo k značné univerzalizaci výzkumu, který byl dříve limitován pouze na nezápadní společnosti. Dříve pouze pozorované populace se pokoušely poměrně úspěšně etablovat své vlastní antropology (Šavelková 2011). Na akademickém poli tak dochází k jistému vyrovnání sil. Kritika komparativní metody však byla vedená z pozic, které byly samotné komparativní metodě poněkud cizí. Dá se říci, že kdybychom nepřijali teoretický rámec, z něhož tato kritika vychází, pak by žádná kritika komparace nebyla možná. Adam Kuper tuto argumentaci shrnuje sice zjednodušeně, ale poměrně velmi přesně: „Skutečné možnosti srovnávání byly zpochybňovány. Pokud zde není žádná zevšeobecnující sociální věda, pokud objektivita je iluze, pak srovnávání musí být opuštěno jako relikt přežitého pozitivismu“ (Kuper 2002: 144). Komparace, ať už jako teorie, nebo metoda, byla tedy odmítána a kritizována v důsledku rostoucí nedůvěry k objektivistické *hard-science methodology*, a pro její spojení s velkými teoriemi (Gingrich, Fox 2002: i).

V antropologii tak začal v tomto pozdním období dominovat ne zcela oprávněně protiklad mezi intenzivním terénním výzkumem a analytickým popisem na jedné straně a komparací na straně druhé. S touto dichotomií se můžeme setkat již v rané vývojové fázi antropologické disciplíny, kdy komparativní metoda byla spojována téměř výhradně s „kabinetní“ antropologií (Kuper 2004: 54). Antropologie se však po počátečních letech evoluční syntéze založené na komparaci stala vůči této orientaci protikladnou disciplínou koncentrovanou na terénní výzkum. Posléze došlo ke stabilizaci základního pojetí oboru, které do sebe zahrnuje i komparaci. Tento ne příliš oprávněný protiklad se však vrátil do základního pojmání antropologického řemesla. James Peacock k tomu například uvádí, že „Periodicky, či dokonce plynule, avšak kolísavě, se snažíme sklídit plody etnografické práce. Pracujeme však v obležení. Naši nepřátelé jsou přemrštěně kritičtí, jiní přemrštěně vědecktí, a ještě další přemrštěně byrokratičtí

a pragmatičtí“ (Peacock 2002: 54).<sup>1</sup>

#### ZABLOKOVANÁ KOMPARACE

V pojednáních o komparaci se obvykle zdůrazňuje, že srovnávání je považováno za integrální součást každého poznávacího procesu. Richard G. Fox a André Gingrich ji považují pod vlivem interdisciplinárního studia myslí a jejich procesů (cognitive science) za fundamentální lidskou poznávací aktivitu („lidé stále srovnávají“) (Fox, Gingrich 2002: 6, 8). Dalibor Antalík (orientalista, biblista a historický religionista) spojuje srovnání s nejranější fází vývoje osobnosti dítěte a dokonce tvrdí, že „nelze vyloučit, že se jedná o nejstarší, nejarchaičtější a zároveň obecně rozšířenou intelektuální dovednost.“ (Antalík 2005: 9) V antické i novější literatuře skutečně nalezneme řadu zmínek na téma komparace. (Gingrich 2002: 225–226) Antalík dále patrně pod stejným vlivem jako Fox a Gingrich doslova píše: „Stačí si jen uvědomit, čím každý jedinec ve svém útlém věku prochází: jako nemluvně porovnává hmatové (rozdíly mezi jemným a hrubým), zrakové (tmavým a světlým), chuťové (sladkým a slaným) vjemy, začíná rozlišovat tvary a barvy.“ (Antalík 2005: 9). Pokud přijmeme tyto premisy přirozenosti a samozřejmosti komparace, lze předpokládat, že existují jakési vnější vlivy, které mají potenciál komparaci blokovat anebo alespoň deformovat.

Srovnání může být v podnětném sociálním prostředí, které preferuje svobodný a tvůrčí rozvoj lidské osobnosti, v jiném sociálním prostředí se však může dít pravý opak. Dobře to vědí například rodinní psychologové, kteří se zabývají zneužíváním dětí. Srovnávají, jak dovednost může být tedy potlačena nebo utlačována. Výsledkem je většinou nerealistické vidění světa nebo deformované vidění reality<sup>2</sup> (Pernerová 2000: 40–56). Takoví rodiče většinou brání dětem, aby viděli, jak je tomu v jiných rodinách, a udrželi se tak stávající poměry v jejich rodinné skupině. Tyto strategie můžeme vidět také u mafií, zločineckých gangů, různých subkultur či určitých států. To, co platí v určitých sociálních skupinách s patologickými rysy, je neméně závažné u proponentů akademické vědy. Jednou takovou rodinou, která deformuje vidění svých studentů, je také právní věda<sup>3</sup>. Vyplývá to mimo jiné ze srovnání s dynamikou jiných vědeckých disciplín, jak jsem již naznačil jinde (Ledvinka 2011). Pokud se budeme snažit o překonání nerealistického či deformovaného vidění reality, které může mít další závažné následky i v případě nerealistického vidění práva, pak je komparace fundamentální moment v této snaze.

<sup>1</sup> „Periodically, even continuously if erratically, we try to harvest the fruits of this ethnographic labour. We work under siege. Our enemies vary. Some are excessively critical, others excessively scientific, still others excessively bureaucratic and pragmatic.“ (Peacock 2002: 54)

<sup>2</sup>Pernerová tento problém tematizuje jako *tabu realistického vidění* (Pernerová 2000: 40–56).

<sup>3</sup>V angličtině je právní věda (*jurisprudence*) považována za *art*, nikoliv *science*. V českém, ale také německém a rakouském kontextu je spojení právní věda pozůstatkem silné pozitivistické tradice, avšak označovat právní odvětví, např. občanské právo, za sociální vědu, je poněkud nadsazené a neadekvátní.

#### VNITŘNÍ ANTROPOLOGICKÁ KOMPARACE A MEZIOBOROVÁ KOMPARACE

Právní věda je hlavním zdrojem našeho nativního chápání práva. Kulturně podmíněné vidění práva je také východiskem, které je samozřejmě nutné ověřovat, pro právní antropologii. Tato skutečnost se může projevit nejen ohledně definování práva, nýbrž i v jemných kontextuálních detailech antropologické práce. V případě antropologie práva tato skutečnost tedy vyžaduje nejen vnitřní srovnání mezi jednotlivými částmi antropologické disciplíny<sup>4</sup>, nýbrž i interdisciplinární komparaci věd týkajících se práva. Suverenita řešeného problému nad vědou, resp. nad jejími dělicími příčkami, si vyžaduje důkladnou komparaci situace těchto disciplín.

Jaká tedy je situace právní vědy na jedné straně a antropologie a jiných sociálních věd na druhé straně? Právní vědě dominuje dodnes debata mezi naturalismem a pozitivismem, která pochází z formativního období této vědy. Teorie práva (de facto „teorie státních zákonů“) a právní filosofie inklinují k tomu pojem práva redukcionisticky dekontextualizovat a zároveň univerzalizovat. Určité právní subdisciplíny mají dle mého názoru vysoký komparativní potenciál, avšak využívají jej zcela zřídka. Srovnávací právo, například, srovnává pouze právo států. Srovnává tedy etatizované právo s jiným etatizovaným právem. Římské právo, tedy právo nám předcházející civilizace, je studováno samo pro sebe a nachází se, jak říká Hamza ve „skvělé izolaci“ (Hamza 1991: 2). V právních dějinách převažuje evolucionismus 19. století a jeho různé módní varianty. Na dogmatu, že právo se vyvíjí určitou evoluční stezkou tím, že reaguje na měnící se potřeby společnosti, se nic podstatného, snad kromě terminologie, nemění. V návaznosti na srovnávací právo se také na různých místech začala rozvíjet disciplína nazývaná „srovnávací právní kultury.“ Pojem právní kultury byl také zaveden do sociologie práva. Jedná se o veřejné vědění o právu a vzory chování orientované na právní systém. (Friedman 1975: 193). Sociologie práva přes souslednou řadu svých paradigmat, škol, a směrů nedokázala dodnes reflektovat pozitivistické pojetí práva v západní kultuře a z tohoto pojetí vychází jako z axiomu. Jedinou mě známou výjimku představuje snaha po sebereflexi v koncepci právního pole u Pierra Bourdieu (Bourdieu 1986). Tvrdou variací na právní pozitivismus v sociologii práva pak představují sociologové pracující s konceptem *autopoiesis*.

Můžeme tedy shrnout, že právní věda jako celek, ostatně, jak to o sobě sama tvrdí, vykazuje vysokou míru dogmatičnosti a také rigidity. Je to zvláště patrné při porovnání s dynamikou sociálních věd od jejich formativního období dodnes. Z hlediska právní antropologie pak mají všechny tyto disciplíny společně to, že dodnes kriticky reflektovali pojetí práva jakožto autonomního sociálního útvaru v rámci monolitické společnosti složené z jednotlivců.

<sup>4</sup>Strathern hovoří doslova o „an internal comparison between different parts of the anthropological enterprise. the uniqueness of anthropological reflection.“ (Strathern 2002: xiii)

Základní požadavek právní antropologie založený na mezikulturní komparaci, chápat právo jako integrální součást kultury dané společnosti, tedy nebyl vstřebán do naturalisticko-pozitivistického archetypu právní vědy (termín Eliadeho) právní vědy. Při získání jistoty a suverenity vůči tomuto archetypu hrála nemalou roli jak mise právní antropologie spočívající v ověřování platnosti západních teorií o právu do odlehlých končin světa nedotčených západních civilizací, tak právě komparativní způsob ověřování, který vedl k radikálnímu odmítnutí pozitivistického pojetí práva, ať už v explicitní, nebo implicitní formě. Tento způsob získávání a ověřování poznatků však rozhodně představuje pádnější argument, než-li jsou teoreticko-filosofické diskuse.

I v rámci antropologického oboru však zůstala antropologie práva poměrně vzácnou disciplínou. Navzdory tomu, že je považována (samozejmě především právními antropology) za nejdůležitější antropologickou subdisciplínu, neboť právo stanoví, jak se lidé musí chovat (Pospíšil, osobní sdělení).

Závažnost této disciplíny je však nicméně podtrhována např. konstrukcí jejího vztahu k debatě ve městě Valladolid (1550–1551). V rámci této debaty Juan Ginés de Sepúlveda obhajoval započatou koloniální praxi v nedávno obsazené Mezoamerice ve své knize *Democrátes 1545?*, tedy celým názvem „Demokraté: O spravedlivých důvodech k válce proti indiánům“, zdůrazňoval a neustále se vracel k určitým důvodům. Vycházím zde z Wallersteinova shrnutí těchto důvodů a pokusím se je reinterpretovat ve světle antropologie práva a ještě jednou v tomto světle shrnout.

Wallerstein (2004) shrnuje Sepúlvedovu argumentaci do čtyř okruhů, a sice (1) barbarství, zvířectví, přirozené poddanství, tedy chybějící nebo přinejmenším obudná autorita; (2) náprava a trest za zločiny proti přírodnímu a Božskému zákonu (šlo zejména o vykořevení modlářství a lidských obětí), tedy chybějící nebo přinejmenším vadná sankce; (3) osvobození nevinných osob od hrozby, že budou obětováni, tedy chybějící reciprocita, vzájemnost, solidarita či humánnost mezi indiány; (4) nutnost zajistit bezpečné šíření křesťanství, tedy prosazování universalnosti křesťanských hodnot. Jak se tedy argumenty antropologie práva dotýkají této fundamentální debaty, která stojí u zrodu moderní doby a na počátku formativního období moderního práva?

Vypořádání se s těmito argumenty, je jádrová oblast antropologie všude tam, kde se zabývá tzv. problémem druhých. Tato debata je podrobnější a poměrně složitá. Například na podporu teze o barbarském chování indiánů se často používal poukaz na to, že indiáni nemají psaný jazyk. Z toho lze dovést, že tedy nemají ani psané právo (nehledě už na to, že to ani tehdy nebyla vždy pravda). Když se Bartolomé de Las Casas chtěl s touto tezí vypořádat, navrhl, že by přece bylo možné jazyk indiánů kodifikovat a sepsat, a možná bychom spatřili, že tento jazyk není o nic méně racionální a promyšlený než jakýkoliv jiný jazyk v písemné formě zachycený, například latina.

Když Karl Nickerson Llewellyn a E. Adamson Hoebel prováděli právně-antropologický výzkum publikovaný později jako *Cheyenne Way* (Llewellyn, Hoebel 1941) u amerických indiánů Šajenů, písemně zaznamenali obrovské množství soudních rozhodnutí a podařilo se jim vyabstrahovat z nich právní pravidla, jejichž soubor si ničím nezadal komplikovaností a komplexností s právem římským. V návaznosti na Llewellyna a Hoebella Leopold Pospíšil v roce 1967 uvádí celkem pět atributů práva (jeden z nich formální). Vedle principů vyabstrahovaných z rozhodnutí tribunálních autorit, se jedná zejména o autoritu, sankci, *obligatio* (představa vzájemného recipročního vztahu mezi právními subjekty) a úmysl universální aplikace (Pospíšil 1967). Podobnost mezi Pospíšilovými atributy práva a těmi atributy, které Sepúlveda shora uvedeným indiánům upíral, je patrná. Pokud tuto podobnost ještě zveličíme, můžeme navíc konstatovat, že intelektuální zdůvodnění, proč indiánům jejich plnoprávné postavení upírat, spočíval v tom, že neměli právo nebo že jejich právo bylo barbarské. Jak na to upozorňuje Wallerstein, variace na takovou argumentaci nacházíme dodnes (Wallerstein 2004).

V roce 1984 Jerome A. Offner zpracovává knihu, která má za cíl překlenout podstatné nedostatky v oblasti aztéckých studií a antropologie práva. Tato první komplexní studie o historii a kultuře Texcoco, druhého nejdůležitějšího aztéckého města, je vůbec první moderní analýzou právního systému nějakého aztéckého státu. Zabývá se detailně různými právními instituty a jejich provázáním s blízkými kulturními oblastmi; zákonem řízenými institucemi a procesy, které mají zásadní význam ve všech aztéckých společnostech, jako je například rozdělení půdy, dědění, příbuzenské vztahy, podnikání, obchod a místní a imperiální správa. Tato analýza aztéckého právního systému vyjasňuje do té doby jen mlhavě chápané sociální struktury a politickou dynamiku v různých aztéckých státech. Offner se zaměřuje na objeovávání vztahů vyplývajících z aztécké dat, nikoli na interpretaci dat ve světle evoluční teorie. Prezentuje tak aztécké právo v komparativním kontextu jiných významných společenských a kulturních subsystémů (Offner 1984).

#### *Cheyenne Way a Law and Politics in Aztec Texcoco*

jsou dle mého názoru dvě nejdůležitější případové studie z oblasti antropologie práva inspirované komparací a odpovídající tak na argumentační materiál debaty ve městě Valladolid obsažených v Sepúlvedových knihách *Democrátes Primero* a *Democrátes Sekundo*, zcela jednoznačně. Právní antropologie se tímto způsobem vyrovnala s dogmatickým právním argumentem nerozlučného svazku státu a práva, který se promítl na antropologické rovině do tvrzení, že segmentárním, tedy nestátním společenstvem se nedostalo dobrodiní práva, na základě mezikulturní komparace, ať už implicitní, či explicitní.

#### *Srovnávací teorie práva*

Jiným příkladem vyrovnání se s dogmatickým pozitivismem je antropologická teorie práva založená na mezi-

kulturním srovnáním. Je jistě pravda, že tato teorie byla prezentována jako *hard-science methodology*. Způsob, jak se dospělo k této srovnávací teorii, dnes souhrnně označované jako právní pluralismus, byla poprvé a nejsilněji formulována Leopoldem Pospíšilem na základě poměrně vlivné komparativní metody, zejména v období 50.–70. let 20. století (Pospíšil 1973). V podání Leopolda J. Pospíšila je to poněkud mechanická představa o komparaci a dala by se charakterizovat jako „odškrtnutí jednotlivých položek na seznamu“. Jejím účelem je hledání universalit a jejich odlišení od kulturních zvláštností. V daném případě právních a ekonomických. V detailu používání této komparativní metody však vidíme, že podstatou tohoto srovnávání je tvůrčí činnost ve shora uvedeném kognitivním smyslu *par excellence*, nacházející se v celém svém rozsahu „mimo zavedenou praxi“.

Dalším bodem, který dle mého názoru brání tomu, aby této teorii byla připisována charakteristika *hard science*, je skutečnost, že se vyrovnává s ortodoxní, doktrinální právní vědou, jejím pozitivismem a jeho dogmaty. John Griffiths není úplně precizní, když hovoří o tom, že právní pluralismus naznačuje autentické pojetí právní, zatímco právní centralismus je ideologie. Griffiths například uvádí, že právní centralismus je mýtus, zatímco právní pluralismus je faktem (Griffiths 1986: 4). Skutečnosti, které Griffith popisuje jako ideologii právního centralismu, by v rámci sociologie měly být chápány jako velice tvrdá sociální fakta v Durkheimovském smyslu explikovaném v Pravidlech sociologické metody (Durkheim 1895). Mají tedy vnější velmi silné „donucovací“ charakter na aktéry právního pole, popř. mohou být charakterizovány, jak už jsem výše naznačil, jako Eliadovský archetyp. Vliv těchto pozitivistických a naturalistických právních dogmat na antropologické myšlení výstižně charakterizuje Bourdieu: „Použijeme-li bez přemýšlení svůj navyklý způsob myšlení, vždycky tím svůj předmět hluboce změníme. Změna může jít až k úplné destrukci a zůstat přitom s velkou pravděpodobností nepozorována. a jestliže pojmy, které zdánlivě, jak říká Kant, „chtějí platit universálně,“ aplikujeme mimo historické (anachronismy) sociální (třídní etnocentrismus) podmínky jejich platnosti, děje se totéž, protože nám tím uniká specifická podmínka, ze kterých vznikly.“ (Bourdieu 1999: 121).

Změna referenčního bodu z práva celé, monolitní společnosti skládající se z jednotlivců na právo konkrétní sociální skupiny a jejich autoritativní struktury a vztahy s jinými sociálními skupinami, naznačuje, že nešlo o myšlenkově tak náročné a složité řešení daného problému, přesto se ukázalo, že podniknout tento přesun perspektivy, tedy vzepřít se dogmatu, činil nepřekonatelné potíže po dobu delší než 200 let, a činí problém dodnes.

Zdá se, že slepá ulička, do které dovedly právní teorii a filosofii tendence stupňované v moderním právu v první polovině 20. století, byla připravena vlastní historií moderního práva od založení osvícenského projektu v 18. století. Uznávat nebo vytvářet jiné způsoby myšlení o právu než v rámci jusnaturalistického-juspositivistického dizkuru, nebo dokonce tvrdit, že neevropské společnosti

(snad s výjimkou vysokých civilizací) znamenalo velmi dlouhou dobu společensky se znemožnit, být považován za podivína, odpadlíka, kacíře, nebo dokonce staromilce a zatvrzelce. Vzpomeňme jen, s jakou opatrností Montesquieu vydával své Perské listy a s jakou opatrností položil svou slavnou otázku: „Jak je možno býti Peršanem?“, nebo jaké taktiky se používaly při psaní etnografických studií, aby se autor vyhnul přímé konfrontaci s převládajícím mocným determinismem (Gusinde 1937). Jako by tedy jisté západní teorie a právní doktríny často ztotožňované s právem samým skutečně měly nadčasovou platnost, překonávaly od jisté doby nejen historické, sociální či geografické limity, a tím *ex post facto* prokazovaly svoji ne již nárokovanou, nýbrž postupně dosahovanou universalitu, ale také překonávaly i snahy té nejkritičtější mysli. Vždyť i sociologie práva často brala aktuální podobu práva za své samozřejmé východisko.

I v tomto proudu však nalezneme výrazné výjimky od Eugena Ehrlichova po Pierra Bourdieua, svým poměrně dosti vyrovnaným přístupem zpochybnili současnou, stále dominantní podobu právní vědy nejvýrazněji. Je známo, že každý antropolog se musí při studiu práva výrazně vyrovnávat se svým osobním zaujetím (*personal bias*), které na jednu stranu často motivuje se danou problematikou zabývat, na druhé straně však také může bránit v pochopení či zkreslit fakta o cizí právní kultuře. Obtížnost překonávat tyto decentní, diskrétní mýty a determinismy o právu, které se do té míry vžily, že se staly řádem světa, ba dokonce sama tato jejich decentnost může představovat vysvětlení této náročnosti antropologie práva, ale i determinovanost jiných disciplín, např. sociologie práva.

Samozřejmě, že antropologickou komparaci právního systému lze explicitně zjemnit tím, že se srovnávací pozornost zaměří na méně proponované dimenze právních systémů; například na strukturální (latentní) souvislosti práva s jinými společenskými fenomény jako moc, spravedlnost, na partikulární a universalistické dimenze právních systémů, na retributivní a restitutivní pojetí práva, na vztah právních pravidel k neprávním, na determinovanost práva a právní vědy a determinující působení práva na vnímání společnosti a utváření osobnosti, na regulace a deregulace cti a komerce, na emancipační a substancialistické konstrukce kategorií v moderního práva a právní vědě a na destrukci nižších právních rovin, na právní systémy bez státu a jiné alternativy ke státnímu právu, na souvislost intraskupinových a interskupinových pravidel (problém vztahu kolektivní a individuální odpovědnosti a zastupování), na personalismus a anonymnost právních systémů, či na konfigurace práva v dané kultuře apod.

#### KOMPARACE A SPRAVEDLNOST

Bogdan Alexandrovič Kistakovskij již v roce 1908 ve sborníku *Věchi* (Milníky) konstatuje, že „právo nemůže být přirovnáváno k takovým duchovním hodnotám, jako je vědecká pravda, mravní dokonalost či svatost náboženství. Jeho význam je relativnější, jeho obsah je zčásti utvářen proměnlivými sociálními a ekonomickými podmínkami.

Relativnost práva je příčinou toho, že někteří teoretici mu přisuzují jen velmi malou hodnotu. Jedni spatřují v právu jen etické minimum, druzí považují za jeho nedílnou součást donucení, tj. násilí“ (Kistakovskij 2004). Úsilí o vyšší a absolutní ideály může vést, jak na to Kistakovskij poukazuje, k pohrnutí právem jako druhořadou hodnotou. Na druhé straně totéž úsilí může vést i k přizpůsobování pojetí práva k obrazu těchto absolutních ideálů, například svatosti náboženství.

Podobně neslučitelné s relativní povahou práva je absolutistické pojetí lidských práv. Dnes již mezinárodně uznávaný standard používaný jako měřítko pro hodnocení právních řádů celých států, ale také právní institut veřejných subjektivních práv, kterého se lze dovolat vůči státu. V západní nativní konceptualizaci lidských práv se tato práva chápou jako nedotknutelný základ celého právního řádu. Souvisí to s tím, že na Západě se za účel práva obvykle pokládá výkon spravedlnosti. Toto pojetí je velmi vlivné a vnesené také do jiných kultur.

Nicméně takové pojetí vztahu práva a lidských práv, které je spíše filosoficko-teoretickým postulátem, nežli empirickým zjištěním, má své inherentní limity. Přes značné rozšíření lidských práv zejména prostřednictvím psaných mezinárodních dohod, jsou v praxi stále v mnoha zemích právně nezaručena nebo ignorována.

Komparativním pohledem antropologie práva lze konstatovat, že lidská práva nejsou ani tak součástí právních systémů jako spíše určitého pojetí spravedlnosti spojeného spíše s rovností (Pospíšil 1973: 231). V právní antropologii byly popsány dosud dva právní systémy, které vznikly v reakci na nespravedlnost stávajícího právního systému, a to ekvitní systém a odvolací systém, který je dnes nejdominantnější. Pospíšil srovnává vývoj (1) ekvitního právního systému jako samostatného právního systému anglického práva s vlastními právními autoritami, který vznikl jako reakce na nespravedlnosti systému *Common law*. Později se vyvinul v komplexní právní systém. Na konci 19. století byl tento systém transformován na odvolací systém, byť s určitými zvláštnostmi. Angličtí soudci tedy aplikují dva právní systémy, *equity* a *common law* vedle sebe, které by měly být komplementární, nicméně v případě rozdílnosti má právní systém *equity* přednost. Tento systém Pospíšil srovnává s vývojem (2) institutu odvolání se k římskému císaři v důsledku nespravedlnosti městského občanského práva (*jus quiritium*) a později říšského občanského práva (*jus gentium*). Císař, resp. císařská kancelář, však intervenoval přímo do soudních řízení a dával soudci závazné pokyny, jak postupovat. V tomto systému se tedy nevyvinuly autonomní právní authority, nýbrž vyšší instance soudní soustavy (Pospíšil 1973: 241–243).

Ve srovnání s těmito dvěma právními systémy představuje mezinárodní systém ochrany lidských práv třetí známý systém reakce na nespravedlnost stávajících právních řádů. Jeho teritoriální jurisdikce je však navzdory tvrzené univerzalitě regionálně limitována. Tento systém například v Evropě spočívá v možnosti žalovat suveréna, tedy státy, které ratifikovaly evropskou Úmluvu o ochraně

lidských práv a základních svobod vyhlášenou v roce 1950 u Mezinárodního soudu pro lidská práva ve Štrasburku, pokud jejich vnitrostátní právní mechanismy zajišťování lidských práv selžou. Lidská práva jsou v souvislosti s antropologickou komparací tematizována také ve studii *Anthropology's Comparative Consciousness: the Case of Human Rights* (Hastrup 2002: 27–43).

V této souvislosti je třeba zmínit také Rudolfa Stammlera, který přispěl do vývoje právní antropologie ideou, že princip spravedlnosti je v zásadě všude stejný, ale její konkrétní obsah (hodnoty a pravidla) se společnost od společnosti liší (Pospíšil 1973: 264). Stammler, který se soustředil na aspekty práva, které mají univerzální charakter, tvrdil, že vztah mezi stranami sporu musí vykazovat vzájemnost, tedy že oba subjekty jednají svobodně, resp. že se jeden nepodřizuje libovůli druhého. Strany sporu tvoří dle Stammlera tzv. zvláštní společenství. Cílem práva však není vyrovnání jejich protichůdných zájmů, nýbrž uspořádání vztahu dle ideálu tzv. celého společenství, právní společnosti. Právo je tedy vnější regulace, která nepochybně pracuje s individuální morálkou. Spravedlivé je pak takové právo, které naplňuje vyšší sociální ideál. Zatímco obsah tohoto společenského ideálu spravedlnosti je relativní, metoda spravedlnosti, tedy srovnání tohoto vyššího sociálního ideálu se stále se měnícím pozitivním právem je absolutní a univerzální. Jedná se tedy o srovnání dvou hodnotových systémů. To se potvrdilo mezikulturním srovnáním (Pospíšil 1973: 261–264). Obsah tohoto vyššího společenského ideálu spravedlnosti pak mohou představovat například lidská práva. Lidská práva by proto neměla být spojována s univerzáliemi (jak to nárokuje naturalistická koncepce práva), nýbrž s metodami a obsahem spravedlnosti.

Dle Pospíšila je relevantní a smysluplné je hodnotit dohromady jak sociologický stupeň internalizace právních pravidel, tak soulad či nesoulad právních předpokladů s právními hodnotami (Pospíšil 1973: 272).

Spravedlnost může být také poměřována pomocí právních předpokladů (*jural postulates*) obsažených ve společenských institucích. Právní předpoklady jsou hodnoty, o kterých lidé předpokládají, že je právo bude prosazovat. Mají podobu ideálů, či zobecněných tvrzení nebo evidentních, samozřejmých či přirozených pravd, které jsou sdělovány informátory, nebo jsou to hodnotové orientace institucí, které vyplývají z jejich opatrné analýzy. Hoebel demonstruje, jak mohou být identifikovány v různých společnostech, přičemž každé takové identifikaci předchází opatrný náčrt celé společnosti. Smith a Roberts rovněž vypracovali analytický koncept právních hodnot, tedy hodnot prosazovaných právem. Pospíšil navrhuje srovnat právní předpoklady s právními hodnotami, aby se určilo, která pravidla jsou spravedlivá a naopak (Pospíšil 1973: 269–272).

#### ZÁVĚR: POROZUMĚNÍ A UPŘESNĚNÍ JAKO DŮSLEDKY KOMPARACE

Cíle komparativní metody jsou často kontrastovány s historickou metodou, jejímž cílem má být podání vy-

světlení určitého jevu na základě po sobě jdoucích událostí. Komparativní metoda na druhou stranu poskytuje porozumění a také možnost na základě tohoto porozumění formulovat problémy a otázky (Boas 1886). V kontextu například interpretativních a dekonstruktivních prací, bych však chtěl zdůraznit, že zejména přináší *upřesnění* a umožňuje eliminovat různá *faux pas*<sup>5</sup>. Opačným příkladem naopak *rozumějící* komparace může být Bakanův postřeh, že „otročtví je právní fikce, že určitá osoba je majetek. Korporátní právníká osoba je právní fikcí, že majetek je určitou osobou“ (Bakan 2004)<sup>6</sup>. Takové srovnání, byť zjednodušené, je založeno na třech pevných bodech, tedy na osobě, majetku a právní fikci. Umožňuje tak vytvořit hraniční problematiku mezi dvěma kategoriemi, které na první pohled spolu ničím nesouvisejí, a přitom nejde o pouhou metaforu, nýbrž, dalo by se říci, spíše o konfiguraci. Upřesnění komparací se také může týkat otázky, do jaké míry okcidentální, tj. antizápadní projekty jako různé druhy nacismů a komunismů nekriticky přejala právě západní premisy a východiska. Mnohé napovídá, že míra této akceptace byla nemalá.

Je dobře známo, že například marxistická teorie vznikla v polovině 19. století a pochopitelně vycházela z dobově podmíněného stavu vědění o mimoevropském světě. Tato ideologie tak v sobě zakonzervovala i stav tehdejšího vědeckého poznání. Leopold Pospíšil konfrontoval marxistické teorie práva a sociální kontroly s empirickými fakty nashromážděnými antropologickým studiem soudobých a minulých společností a kultur, tak jak se jeví sto padesát let po vzniku marxistické filosofie. Bylo možné se domnívat, že se jednalo o rigidní mocenský vliv, díky němuž byl vývoj v této oblasti poznání zakonzervován. Je však pozoruhodné, že tyto mýty a determinismy o právu, které do sebe marxistická teorie vstřebala, prokazují nebývalou životnost i obecně v těch nejvyspělejších státech světa.

Jisté vysvětlení tohoto jevu poskytuje Zygmunt Bauman, když tvrdí, že „marxismus, a zejména vize socialismu, která byla stejně tak jeho výtvorem jako motivem a zdůvodněním, byl „kontrakulturou kapitalismu““. „Kontrakultury spočívají v tom, že bez diskuse akceptují zjevné i zamlčené předpoklady a hodnoty, jakož i nabídky a přísliby dané kultury, protestují však proti nabízeným způsobům jejich realizace.“ (Petrušek 1997). Svědčí to o tom, že určité determinismy a mýty je třeba zkoumat v hlubších sférách lidského vědomí, a spíše v horizontu dvou set až pětiset let, než-li takové zkoumání omezovat jen na relativně aktuální ústavní a společenská zřízení a jejich odlišnosti. Edward Hall realisticky hodnotí možnosti a potenciál psychoanalýzy vystihnuté pravděpodobně nejlépe ve stati *Psychopatologie všedního života* (Freud 1990) a říká, že podstatným nedostatkem psychoanalýzy je

neporozumění kulturní maticí, v níž jsou všechny lidské myšlenky umístěny (Hall 1971: 218).

#### POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ANTALÍK, D. 2005. *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezi-náboženské komparace*. Praha: Oikoymenth.
- [2] BAKAN, J. 2004. *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*. New York: Free Press.
- [3] BOHANNAN, P. 1997. Ethnography and Comparison in Legal Anthropology. In NADER, L. 1997. *Law in culture and society*. Oakland: University of California Press.
- [4] BOURDIEU, P. 1986. La force du droit. *Éléments pour une sociologie du champ juridique. Actes de la recherche en sciences sociales* 1986: 64.
- [5] BURUMA, I., MARGALIT, A. 2004. *Occidentalism: a Short History of Anti-Westernism*. London: Atlantic Books.
- [6] DERRIDA, J. 2002. *Síla zákona: „mystický základ autority“*. Praha: Oikoymenth.
- [7] DONOVAN, J. M. 2003. *Anthropology and Law*. New York: Berghahn Books.
- [8] EHRlich, E. 1913. *Fundamental Principles of the Sociology of Law*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- [9] FREUD, S. 1990. *Psychopathology of everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.
- [10] GUSINDE, M. 1937. *Die Indianer Feuerland*. Wien: Anthropos.
- [11] GINGRICH, A., FOX, R. 2002. *Anthropology, by Comparison*. London: Routledge.
- [12] GLÜCKMANN, M. 1997. Concepts in the Comparative Study of Tribal Law. In NADER, L. 1997. *Law in culture and society*. Oakland: University of California Press.
- [13] GRIFFITH, J. 1986. What is Legal Pluralism. *Journal of Legal Pluralism* 24: 1–55.
- [14] FRIEDMAN, L. M. 1975. *The Legal System: a Social Science Perspective*. New York: Russell Sage Foundation.
- [15] HALL, E. 1970. The Paradox of Culture In LANDIS, B. and E. S. Tauber (Eds.) *In the Name of Life. Essays in Honor of Erich Fromm*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- [16] HASTRUP, K. 2002. *Anthropology's comparative consciousness: the case of human rights*. In GINGRICH, A. a FOX, R. 2002. *Anthropology, by Comparison*. London: Routledge.
- [17] HOLÝ, L. ed. 1987. *Comparative anthropology*. Oxford: Blackwell.
- [18] KISTAKOVSKIJ, B. 2004. Na obhajobu práva. In KISTAKOVSKIJ, B. (Ed.) 2004. *Věchi (Mlňnyky)– Sborník článků o ruské inteligenci*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- [19] KUPER, A. 2004. *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*. London: Routledge.
- [20] LEDVINKA, T. 2011. *Cultural Determination of Jurisprudence and the Anthropology of Law* (připravuje se).
- [21] LLEWELLYN, K. N., HOEBEL E. A. 1941. *The Cheyenne Way*. Norman: University of Oklahoma Press.
- [22] MONTESQUIEU, Ch. 1989 [1721]. *Perské listy*. Praha: Odeon.
- [23] MOORE, S. 2001. Certainties undone: fifty turbulent years of legal anthropology, 1949–1999. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7: 95–116.
- [24] MOORE, S. 1997. Comparative Studies, Introduction. In NADER, L. 1997. *Law in culture and society*. Oakland: University of California Press.
- [25] OFFNER, J. 1984. *Law and Politics in Aztec Texcoco*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [26] PEACOCK, J. 2002. Action comparison: efforts towards a global and comparative yet local and active anthropology. In GINGRICH, A. a FOX, R. 2002. *Anthropology, by Comparison*. London: Routledge.
- [27] PERNEROVÁ, R. 2000. *Tabu v rodinné komunikaci*. Praha: Portál.
- [28] PETRUSEK, Z. 1997. Deset otázek profesorovi Zygmutu Baumanovi. *Sociologický časopis*. 2/1997: 203–216.
- [29] POSPÍŠIL, L. 1974. *Anthropology of Law: a Comparative Theory*. New Haven: HRAF Press.
- [30] POSPÍŠIL, L. 1985. Empirical Critique of Marxist Theories of Law and Social Control. *Windsor yearbook of access to justice* 5: 3–15.
- [31] POSPÍŠIL, L. 1963. *The Kapauku Papuans of West New Guinea (Case studies in Cultural Anthropology)*. New Haven: HRAF Press.
- [32] ROSSUM, W. a BÖCKER, A. 2009. Death and Resurrection of Anthropology of Law. *Legal Anthropology from the Low Countries, Special Issue Recht der Werkelijkheid* 2009.

<sup>5</sup>Jako když Jaques Derrida ve studii *Síla zákona* (Derrida 2004) tvrdí, že západní kultura je ohledně živočišného průmyslu kulturou rituální vraždy. Derrida nezná komparativně založenou klasifikaci na kultury rituálních vražd a na kultury masakru (Todorov 1996), a patrně proto se dopouští této fundamentální záměny.

<sup>6</sup>„Slavery is the legal fiction that a person is property. Corporate personhood is the legal fiction that property is a person“ (Bakan 2004).

- [33] ŠAVELKOVÁ, L. 2011. *Současní Irokézové: severoameričtí indiáni a utváření jejich identit*. Pardubice: Univerzita Pardubice.
- [34] STRATHERN, M. 2002. Foreword: not giving the game away. In GINGRICH, A. a FOX, R. 2002. *Anthropology, by Comparison*. London: Routledge.
- [35] WALLERSTEIN, I. 2006. *European Universalism: The Rhetoric of Power*. New York: New Press.
- [36] TODOROV, T. 1996. *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Praha: Mladá Fronta.
- [37] URFUS, V. 2000. *Historické základy novodobého práva soukromého: římskoprávní dědictví a soukromé právo kontinentální Evropy*. Praha: C.H. Beck.
- [38] WAGNER, H., PARISH, H. 1967. *The Life and Writings of Bartolomé de Las Casas*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

\*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.





# NEZEMĚDĚLSKÁ POVAHA ŽIVOTNÍHO ZPŮSOBU SPIŠSKÝCH ROMŮ: STEREOTYPY A REALITA

Vojtěch Pelikán

*Katedra environmentálních studií, Fakulta sociálních studií, Masarykova univerzita v Brně  
pelikan@fss.muni.cz*

## Non-agricultural way of life of gypsies in Spiš: stereotypes and reality

**Abstract**—Opposition to the majority's agricultural way of life could be – according to some anthropologists (e.g. M. Stewart) – the most fitting interpretative frame for gypsy identity. My contribution tries to find out whether this perspective is appropriate for the context of gypsy settlements in Slovakia. The study is based on field research. It concentrates first on the issue of major stereotypes, where the term ‚gypsy‘ represents the most complex image of stranger. Gypsies are considered that way mainly because of the missing connection to land and soil. In the settlements, the study looks for the roots of the relative absence of agricultural patterns. It describes aspects contradicting the major way of life and it tries to show differences between traditionally settled Roma and traveling ones. The text concludes with a discussion about three areas that might have a connection with agriculture: the strategy of solving everyday problems, the relationship to conservation and the dynamic of consumption.

**Key Words**—Romanies, Gypsies, Spiš, Slovakia, nature, agriculture, stereotypes, way of life

ŽIVOTNÍ způsob Romů/Cikánů<sup>1</sup> se na poli současné vědy nahlíží v zásadě ze dvou pozic – podobných, ze kterých bývají studovány i kulturní hodnoty či identita. První skupina autorů, dominantně romisté (Hübschmannová 1998, 1999, Rishi 1976), odvozuje způsob života především z pravděpodobného indického původu – od chudé kasty takzvaných nedotknutelných, páriů. Tato kasta se neživila zemědělstvím, naopak byla odkázána na okolní, dominantně rolnické obyvatelstvo a vyznačovala se permanentním pohybem (Nečas 1999: 11–12). Romy/Cikány dotyční autoři definují z hlediska jejich společných esenciálních znaků. Způsob života nahlíží kritériem jeho „tradičnosti“ zdůrazňuje se kulturní kontinuita.

Mezi antropology dominuje odlišný pohled (viz např. Jakoubek 2008). Ten je více konstruktivistický (viz Berger

<sup>1</sup>V textu používám obojí označení, při obecnější rovině argumentace současně. S vědomím debaty, jež se na toto téma vede (např. Jakoubek in Jakoubek 2008: 9–24, Salo tamtéž: 199–240) se zejména kvůli významovým konotacím přikláním k zavedenému vědeckému označení slovenských tradičně usídlených Rumungrů jakožto „Romů“ s vědomím, že tento termín nepostihuje všechny cikánské skupiny na světě. Cikán se objevuje coby zaužívaný překlad anglického *Gypsy* či španělského *Gitano*, v souvislosti se studiem stereotypů a coby označení historické.

a Luckmann 1967) a vychází z názoru, že vhodný rámec interpretace životního způsobu tkví ve zkoumání identity – v každodenním (a tedy proměnlivém) vymezování hranic (viz Barth 1969) s majoritou, která tvoří součást nejen socioekonomického, ale i kulturního systému Romů/Cikánů. Zastánci této perspektivy oponují stoupen-cům esenciálního pojetí, že je třeba věnovat pozornost spíše interpretaci znaků (srov. Geertz 1973) než znakům samým a že rozdíly mezi skupinami se odvíjejí od jejich vzájemného vztahu (srov. Bateson 2006). Takovíto autoři neupírají Romům/Cikánům do jisté míry společný původ, avšak romství (tedy soubor hodnot a chování tvořících identitu, tzv. *romipen*) odvozuji zejména od určité typické situovanosti vůči majoritě (Gay y Blasco 1999, Okely 1983, Stewart 2005, Sutherland 1986, Williams 2003). S určitou mírou zjednodušení lze tuto diskusi pokládat i za jednu z rovin známého sporu, zda převládá vrozené nad získaným, či naopak, známého jako *nature vs. nurture*.<sup>2</sup>

Jakkoli oba diskursy působí značně protikladně, vyznačují se jistými společnými znaky. Salo (in Jakoubek 2008: 207) například upozorňuje, že sociálně-vědní teorie zabývající se Romy/Cikány se dominantně soustředí na vztahy v rámci větších společenských celků: na vazbu s majoritou, méně už mezi romskými/cikánskými skupinami navzájem. Opomenut tak mnohdy zůstává třeba místní kontext či vnitroskupinová dynamika.

Jak jsem dříve upozornil (Pelikán 2010a, 2010b), jednu z pozapomenutých oblastí představují i specifika vztahování se Romů/Cikánů k přírodnímu světu. Drtivá většina textů dotýkajících se tohoto tématu pozbývá kritičnosti<sup>3</sup> – jejich autoři automaticky a bez argumentační opory zpodobňují předmět svého zájmu jako etnikum

<sup>2</sup>Vedle uvedené dvojice existují i další, méně rozšířené interpretace. Relativně vlivná je například teorie tzv. „kultury chudoby“ (Lewis 1966). Její zastánci (např. Novák in Jakoubek a Poduška 2003: 31–40 či Tošner tamtéž: 41–56) považují životní způsob ve slovenských osadách za vynucený; spíše než kulturním projevem je pro ně sociálním problémem, moderním důsledkem zchudnutí (polemika např. Pelikán 2010b: 209–210).

<sup>3</sup>Jedinou nalezenou výjimkou, která se pokusila osobitost romského vztahu k přírodě systematictěji zpracovat, je popularizační článek pocházející právě z prostředí slovenských osad. Jeho autory jsou plzeňští kulturologové Budilová a Jakoubek (2004) a nese provokativní název *Mýtus o přírodních Romech*. Jeho závěry jsou nicméně značně schematické (viz Pelikán 2010b).

z podstaty bližší přírodě.<sup>4</sup> Dosavadní výsledky (Pelikán 2010b) přitom dokládají relevanci vědeckého studia této oblasti. Vedly mimo jiné k hypotéze, že romská etnicita se ustavuje nejen skrze vymezování vůči majoritě, nýbrž právě i prostřednictvím svébytného vztahu k přírodě.

Jednou z pozoruhodných dimenzí vztahu Romů/Cikánů k přírodě je problematika zemědělství. I této oblasti se přitom týká zmíněné opomenutí. To se může jevit jako poměrně zarážející. Jen málo věcí se totiž zdá být v ostřejším kontrastu k životnímu způsobu majority, než ty, za nimiž lze přímo či nepřímo tušit souvislost se zemědělstvím. Jeho prakticky naprostá absence je jednou z prvních věcí, která snad každého výzkumníka překvapí při vstupu do osad. I mne samotného záhy napadlo: Proč se tu nikdo, až na pár chovatelských výjimek, neuchyluje k samozásobitelství?

Předložená studie soustředí pozornost na kontext romských osad na slovenské Spiši. Vychází ze závěrů empirického výzkumu, jenž se uskutečnil mezi lety 2007 a 2011 v šesti lokalitách. Celkem trval přibližně čtyři týdny a podstatnou část zjištění shrnuje diplomová práce *Romové a příroda* (Pelikán 2010a). Při výzkumu jsem participoval na životě osady, většinou jsem hostoval u některé z rodin a převažující technikou bylo zúčastněné pozorování doplňované nestrukturovanými rozhovory. Zaměřil jsem se přitom na dvě roviny vztahu k přírodě, které se nicméně v mnoha ohledech prolínají: 1) na *vztah ke krajině* odkazující k životnímu způsobu či každodennímu chování, jenž se dotýká zejména otázek produkce a spotřeby a 2) na *vztah k přírodě* coby principu, jenž se zabývá obrazem a klasifikací světa a zrcadlí se v instituci rituální nečistoty.

Cílem této studie je zaměřit se na první z předložených rovin a zodpovědět otázky: Jak si lze praktickou absencí zemědělství vysvětlit? Jaké aspekty životního způsobu spišských Romů mohou mít se zemědělstvím souvislost?

#### RÁMEC ÚVAH NAD ZEMĚDĚLSKOU PERSPEKTIVOU

Hledisko předložené stati se při snaze o zodpovězení uvedených otázek opírá o druhé z pojetí nastíněných v úvodu, konstruktivistické. Proti esencialistickému přístupu k interpretaci životního způsobu hovoří zejména jeho státnost – nevysvětluje odlišnosti mezi jednotlivými romskými/cikánskými skupinami, a zejména nepostihuje vztah s majoritou.

Zato pro britského antropologa Michaela Stewarta (2005) je vazba na většinovou společnost základním interpretačním rámcem. Zprostředkovaně se dostává i k roli zemědělství, a nachází dokonce explicitní souvislost: právě neagrární charakter dle něj představuje nejpříležitější charakteristiku romské identity a způsobu života.

<sup>4</sup>Kupříkladu podle indického historika W. R. Rishiho „splynuli s přírodou“ a jsou „opravdivými dětmi přírody“ (1976: 20). Podobně uvažuje Rolland Vernon v environmentalistickém časopise *Resurgence* (1994): Angličtí Cikáni (Travellers) „zobrazují naše ztracené „přírodní já““ (s. 4) a „žijí s naprostou pokorou po boku přírody“ (s. 5).

Stewart zkoumal jednu z maďarských skupin usazených Olachů. Nezpochybňuje společný původ, avšak odlišnost a relativní odolnost romské kultury vysvětluje spíše životním způsobem (např. s. 209). Jeho dlouhodobý terénní pobyt vyústil v závěr, že *romipen* se vytváří užíváním romského jazyka a určitou negací hodnot a životního způsobu venkovské společnosti, kterou musí každý Rom neustále potvrdovat. Maďarští Romové si dle něj vytvářejí velmi pevný identitní systém v bezprostřední reakci na rolníka, který vlastní půdu, akcentuje pečlivou, efektivní a systematickou práci, vyzývá neokázalost, udržuje nabyté bohatství, vyhýbá se obchodování a spíše spoléhá na vlastní výpěstky. Zato Stewartovi respondenti se zemědělstvím ani nechtějí zabývat, za jediné „čisté“ považují peníze získané obchodováním a při „cikánské práci“ (*romaňi buti*) se osvědčuje zejména inteligence, štěstí a mazanost. Opozice tedy zahrnuje nejen přístup k produkci či spotřebě, ale i otázky etické (Stewart 2005: 25–33).

Stewartovo hledisko je v určitých ohledech diskutabilní. Začneme se samotným klíčovým předpokladem, že bytostný základ romské kultury tkví v potřebě negace majority. Tento pohled podsouvá myšlenku, že jde o pouhou pasivní funkci kultury neromské, což přece jen upírá Romům osobitost. Uskutečněný výzkum (Pelikán 2010a, 2010b) přitom vede k názoru, že u Romů může jít spíše o svébytnou, aktivní a plastičtější reflexi pravidel většiny. Zároveň se nabízí zamyšlení, že mnohé fenomény přisuzované Stewartem opozici k majoritě se vyskytují i u společností, u nichž nelze tak silnou interakci s evropskou zemědělskou kulturou předpokládat.

Otazník visí i nad relativně silným Stewartovým konstruktivismem. Jak upozorňuje Eriksen (2007: 142–163), intelektuálové obecně mívají tendenci akcentovat svobodnou možnost volby a pozapomínají na roli vazeb daných zevnitř i zvenku. Mnohdy se přitom jedinec raději místo výběru může vědomě uchýlit k jistotě zvyků, konformity a nápodoby či ke zkušenosti.

K diskusi je i otázka, nakolik úzce bývá způsob života ovlivněn hodnotovými postoji. Jak upozorňuje například Krajhanzl (2010), chování není výlučně kulturně-hodnotovým projevem, nýbrž vlastní vztah či postoje odráží pouze částečně. Jeho příčiny jsou komplexní, značný vliv mají fyzické a charakterové vlastnosti jednotlivce či vliv okolí; do úvah je třeba zahrnout i faktory demografické či technologické.

V zásadním ohledu se však Stewartův pohled jeví být mimořádně trefný. Ukazuje, že spíše než se snažit hledat zdroje kulturní koheze uvnitř romské společnosti je adekvátnější soustředit se na vazbu k majoritě. Podobný postoj zastává i španělská badatelka Paloma Gay y Blasco (1999). Na příkladu madridských Cikánů (*Gitanos*) dokládá, že jejich identita je identitou minority – klíčová je pro ně podobná situovanost vůči zbytku světa a oddanost zákonům *romipen*. Relativní homogenost a stabilitu kultury Romů/Cikánů tak lze odvozovat z vnitřního uspořádání (*romipen*) i z pocitu ohrožení identity, respektive od tzv. „Simmelova pravidla“ soudícího, že

„vnitřní soudržnost skupiny je odvislá od míry vnějšího tlaku“ (cit. dle Eriksen 2007: 73). Segregace od majority či vlastní minulosti je především dobrovolná a souvisí s přesvědčením o vrozené odlišnosti posilovaným představou o rituální nečistotě gadžovského světa (podobně Gmelch in Jakoubek 2008: 344–381).

Přesvědčení, že vysvětlení romského životního způsobu, a to nejen na zkoumané Spiši, bude velmi pravděpodobně komplexnější než Stewartovo interpretační schéma, posiluje zkušenost z terénu. Ta předestírá mnohem plastičtější a ambivalentnější obraz. Na jeho jedné straně stojí důraz na mechanismy vymezování, jejichž studium v odborném diskursu dominuje (např. i Okely 1983, Sutherland 1986). Důležitými atributy je představa Romů o vlastní výlučnosti<sup>5</sup> či vysoký status dodržování zákonů *romipen*. Na druhé stranu se paradoxně těší vysokému statutu i majorita (zejména v oblasti materiální) a častá je nápodoba či snaha o integraci.<sup>6</sup> Podobná dvojznačnost platí i pro vnější prezentaci lavírující mezi akcentem na rovnost a právem na osobitost. Romové svou identitu mnohdy skrývají, zatímco v jiných případech ji demonstrují (srov. např. Gmelch in Jakoubek 2008: 355–356, Silverman tamtéž: 33).

Určité vysvětlení předkládá Eriksen (2007). Argumentuje, že žádné skupinové vymezení není permanentní a přirozené, a hranice mezi skupinami jsou proměnlivé, prostupné a situační (vznikají „tehdy, když jsou třeba“). Různé situační strategie přitom kombinují prvky vytváření distance i srovnání a nápodoby. Spíše než ptát se, jestli a vůči komu se spíšší Romové vymezují, má tedy větší smysl zkoumat kdy, za jakých okolností získává určitá (v našem případě nezemědělská) distinkce na relevanci.

V tomto duchu je třeba vnímat i předloženou studii. Je psána s vědomím, že hledisko „konstrukce nezemědělskosti“ zřejmě nabízí jen parciální vysvětlení. Navíc má spíše sondážní charakter a zabývá se pouze šesti, v četných ohledech svěbytnými, osadami na Spiši. Klást si nárok na jakousi univerzalitu by tedy byl značně nepatřičný. A to už jen proto, že – jak upozorňuje Johannes Ries (2008) – dosavadní teorie o Romech/Cikánech mají maximálně střední dosah. Logicky proto nemůže být cílem této statě vysvětlit komplexně příčiny a souvislosti vazeb k majoritě a zemědělství; nezastírám, že existuje řada dalších vlivů krom vytváření symbolické distance. Jsem nicméně přesvědčen, že v mnoha ohledech se tento přístup jeví být velmi přiléhavý. Už jen proto, že vysvětlení, která tuto perspektivu opomíjejí (např. zmíněná teorie kultury chudoby), značně ztratila na přesvědčivosti při konfrontaci s mou vlastní terénní zkušeností.

<sup>5</sup>Signifikantní je samotné označení *Roma*. To znamená podobně jako další autoetnonymum *Manuš* „romský muž“ (v mn. č. „lidé“). Jak upozorňuje Claude Lévi-Strauss (1999: 15–19), podobné nazývání sebe sama „úplní“, „lidé“ či „dobří“ je poměrně běžné a odkazuje na představu, že ostatní nejsou autentičtí lidé („pozemské opice“, „vajčka vš“ a) jsou něčím nedostateční (rozumem, duší).

<sup>6</sup>Představu „jednoho odlišného romského lidu“, která opomíjí prvky integrace (např. finanční úspěch, internetické svatby) a nejednoznačné skupiny často šmahem hodnotí jako „ztrácející autenticitu“, kritizují např. Acton (1974) či Salo (in Jakoubek 2008: 206–240).

## KOČOVNÝ VS. USEDLÝ ZPŮSOB ŽIVOTA

Při studiu spišských Romů je třeba podržet v patnosti několik důležitých specifík tamního kontextu. Z hlediska životního způsobu je zejména klíčové odlišit kočovníky od tradičně usedlých.

V osadách na Spiši má usedlý způsob života hluboké kořeny. Za první doklad o přítomnosti Romů na území Slovenska bývá pokládána zmínka rychtáře Jána Kuncha o usazení cikánské rodiny roku 1322 právě v tomto regionu. Tradičně usedlí získali za staletí úzkou vazbu na majoritní společnost, tvořenou zejména sedláky, kteří je využívali k sezonním pracím a odkupovali jejich řemeslné produkty (Nečas 1999: 42). Vzájemné vztahy jsou silně provázány nejen ekonomicky, ale třeba také institucí kmotrovství (Kandert 2004: 99–107). Sedláci měli „své Cikány“ a Romové „své gadže“ a už z tohoto důvodu nelze hovořit o naprosté izolaci. Ta se posiluje až po roce 1989.

Situace kočovných Romů/Cikánů je v mnoha ohledech jiná. Nejde přitom jen o elementární rozdíl mezi usedlostí a životem v pohybu. Olašské skupiny se tradičně živily obchodem (typické bylo handlování s koňmi, někdy s prasaty), překupnictvím, podomním prodejem či předváděním cvičených zvířat (medvědů či opic) a bylo pro ně zahanbující vykonávat fyzickou práci (*buti*). Pokud se k ní někdo snížil, ztratil uvnitř komunity respekt a úctu. Kočovnická identita se zakládá na absenci vazby s místem, izolaci a ostrém vymezení vůči majoritě. Meziskupinové kontakty jsou tak mnohem méně odsuzované než vztahy s „gadži“ (viz např. Sutherland 1986).

Právě (donaedávna) kočovné skupiny jsou předmětem zájmu většiny zahraničních antropologů včetně zmíněných Stewarta (2005) a Gay y Blasco (1999, dále např. Sutherland 1986, Okely 1983, Williams 2003). Jak upozorňují autoři věnující se slovenským Romům (např. Hübschmanová 1998, 1999, Jakoubek 2004, Marušiaková 1988), jejich identita se na rozdíl od kočovníků vymezuje mnohem spíše vůči ostatním (rituálně nečistým) rodinám či subetnikům a gadžové jsou považováni za bližší partnery: „*Vztahy medzi jednotlivými skupinami Cigánov s odlišným spôsobom života sú teda oveľa horšie než s okolitým obyvateľstvom.*“ (Marušiaková 1988: 66) Marušiaková si tuto situaci vysvětluje romským komplexem méněcennosti (Tamtéž). Jako přiléhavější mi však opět přijde rozlišovat, zda lze tento poznatek generalizovat na všechny roviny. I zde lze totiž očekávat situační charakter: zatímco v oblasti společenského statusu či u ekonomických vztahů lze logicky předpokládat užší vazbu na většinu, v otázkách identifikace či prestiže se naopak spíše nabízí odkazování se k jiným (olašským) skupinám.

## HISTORICKÉ PROMĚNY ŽIVOTNÍHO ZPŮSOBU

Vzhledem k mírnějšímu vymezení slovenských Romů vůči sedlákům bychom mohli očekávat i určitou nápodobu zemědělských životních vzorců. V zásadě je však třeba konstatovat, že u kočovníků i usedlých zůstává

právě kolektivní a soustavná nerolnická zkušenost zřejmě nejvýraznějším aspektem způsobu života.

Navzdory kritickým hlasům je tak Stewartův postřeh v zásadním ohledu velmi případný: je skutečně zarážející, v jak očividném kontrastu k majoritě stojí nezemědělský charakter romské společnosti (jakkoli by bylo zjednodušující definovat Romy výlučně na základě tohoto aspektu). Není přitom důvod nevztáhnout Stewartovu perspektivu i na Slovensko – i zde je zemědělství doposud do značné míry klíčový znak. Vždyť nakonec celá evropská společnost měla až donedávna výrazně agrární charakter a půda byla pokládána za zdroj bohatství a identity. Od vrcholného středověku determinovalo život většiny obyvatel pevné pouto k vrchnosti a půdě; migrace byla minimální (viz např. Himl 2007).

Zato ani usedlí Romové nikdy úzký vztah k místu, natožpak k zemědělství, nezískali. Podstatný vliv na to neměly ani vlny represí, ani osvícenské snahy o sedentarizaci.<sup>7</sup> Marie Terezie stejně jako Josef II. toužili připodobnit Cikány ostatním obyvatelům – kočovníci měli být usazováni na stálých místech, přinuceni k zemědělské práci, dohlíželo se na plnění náboženských povinností, řádné oblékání a dodržování osobní hygieny. Romové však ve velké míře zemědělské usedlosti opouštěli a vraceli se k dřívějšímu způsobu života (Nečas 1999: 34–41).

I když se v minulosti Romové pohybovali v sedláckém prostředí, zastávali většinou doplňkové práce<sup>8</sup> a sami téměř nehosподаřili. Symptomatické pro vztah Romů k majoritě je už samotné označení „gadžo“. Pochází z maďarštiny, kde znamená „rolník“ i „hloupý“ (Stewart 2005: 107).<sup>9</sup> Přílehlavou odpověď ilustrující nevědomost a nezájem o zemědělství zmiňuje Nečas (2008: 49): „Cikáni neobsívali, nepracovali. Ptal se pán, proč pole neobdělávají. Odpověděli: „Velmožný pane hrabě, to je moc stará zem, ta nikdy nebude rodit.““ Soupis z roku 1893 (dle Tkáčové in Vašečka 2002: 39) pak příznačně ukazuje, že ze čtvrt milionu uherských Cikánů (1,8 % obyvatel) půdou disponovalo či ji mělo v užívání sotva deset tisíc (cca 4 %), přičemž hospodařili na 0,011 % (!) obdělávané části Uher.<sup>10</sup>

#### STEREOTYP POTULNÉHO CIKÁNA

Absence vztahu k místu a k zemědělství se stala nejvýraznější rovinnou, na níž probíhala stereotypizace ze strany majority. Jak patrně, nezemědělská distinkce tedy funguje v určitých ohledech oboustranně.<sup>11</sup> Vzájemně analogické

<sup>7</sup>V době osvícenství tvořili neusedlí stále ještě drtivou většinu. Podíl sedentarizovaných vzrůstá až v 19. století.

<sup>8</sup>Doplňkovým zemědělským pracím pro sedláky se věnovaly zejména ženy; muži se místy věnovali pastevectví.

<sup>9</sup>Obdobný význam má španělské *payo* (buranský vesničan, sedlák) či *paisano* (vlastník půdy; Gay y Blasco in Jakoubek 2008: 81).

<sup>10</sup>Ani jeden romský vlastník nežil kupříkladu na Liptově. Zajímavé je také to, že podle téhož sčítání bylo již na Slovensku usedlých 92 % Cikánů (Tamtéž: 36–37).

<sup>11</sup>Nemusí přitom jít jen o rovinnou stereotypů. Jak dokládá Barth (1969), ve vzájemné interakci se vyvíjejí všechny skupiny. Dá se proto předpokládat, že majorita se obdobně vymezuje i vůči romským hodnotám a životnímu způsobu.

mohou být i samotné stereotypy. Evidenci tomuto předpokladu dodává třeba výzkum realizovaný ve Španělsku (Pérez et al. 2007): z obou stran dokládá vymezování, vytváření sociální distance na ose příroda-kultura či podsování animálních vlastností.

Podle zákonitostí, jež formuloval Said (2008) ve studii o orientalismu, je vymezení majority vůči nerolnickým Romům logické. Společná imaginace totiž podle Saida vytváří vnitřně jednotný obraz druhého jako „toho, co nejsme“, skrze nějž definuje sebe sama.

Obraz, který si sedlácká společnost o Cikánech vytvářela, byl taktéž vnitřně koherentní. Pozoruhodné je, že prakticky nerefletoval tradiční sedentarizaci a jeho osou je symptomaticky vymezování vůči kočovníkům, „tulákům“. Kritérium neusedlého nezemědělského způsobu života (spíše než kupříkladu odlišný vzhled) bylo pro charakterizaci Cikánů naprosto klíčové minimálně až do konce 18. století.<sup>12</sup> Cikánem se člověk v očích majority stával, nebyl jím od narození (viz Himl 2007).

Cikáni, ostatní neusedlí a další lidé mimo hierarchickou strukturu<sup>13</sup> byli považováni za potenciálně nebezpečné a neznámé cizince. Na míru, jakou se vymezovala sedlácká majorita, odkazuje i skutečnost, že ve folklóru tvořeném vesnickou společností jsou „Cigáni“ zdaleka nejčastějším a nejpropracovanějším obrazem cizince. A je tomu tak právě proto, že nemají vztah k půdě ani nechtěli nikdy hospodařit (Krekovičová 1999: 17). Ilustrativní je rozšířený popěvek o líných Cigánech: „A cigani ňeoraju, /a Cigani ňešeju, /a Cigani chleba jedza/na dojednim vešežu.“ (Tamtéž: 129)

Zajímavou transformací prochází obraz Cikána během romantismu. Právě do Cikánů si mnozí autoři promítají obdiv k divokému a exotickému. Asociují je s nezkažeností; žijí podle nich jednoduchý a nespoutaný život v úzkém kontaktu s přírodou. Charakteristickými díly jsou Puškinovi či Máchovi *Cikáni* z roku 1824, resp. 1835. Avšak i máchovský stereotyp Cikána je (podobně jako zmíněný Grellmannův) koncipován jako kontrastní a jednoduše neslučitelný s charakterovým prototypem většiny člověka. Jde tedy o analogickou dichotomizaci vystavenou opět především kolem kritéria neusedlého způsobu života, tentokrát však s opačným hodnotícím znaménkem (Straková 2008).

#### SOUČASNOST ROMSKÉHO (NE)ZEMĚDĚLSTVÍ

Obrátíme-li svou pozornost do současných osad, historický obraz se příliš nemění. Citujme reprezentativní sborník Súhrnná správa o Rómov na Slovensku (Vašečka 2002): „Pre väčšinu Rómov nie je domáce hospodárenie

<sup>12</sup>Zajímavé se toto hodnocení projevuje u možná prvního romisty Heinricha M. G. Grellmanna (\*1753). Ten přichází s dělením na usedlé a kočovné Cikány. Cestující skupiny údajně žily „jako zvrata“ ve stanech či přírodních obydlích, jako byla jeskyně či nora. Jejich reakce se řídily instinkty a „zákony přírody“. Usedlým Cikánům pak v souladu s osvícenskou perspektivou přisuzoval vyšší kulturní úroveň. Netřeba připomínat, že zrcadlový rozpor s realitou bije do očí, neboť status neusedlých Romů bývá výrazně vyšší (Willems 1997: 22-92).

<sup>13</sup>Například Židé či jinověrci.

typickou činností. (...) *Rómovia zo segregovaných lokalít nechovajú žiadne domáce zvieratá, no tento doplnkový zdroj potravy nie je typický ani pre Rómov z integrovaných a separovaných komunit. Výnimkami sú psy a mačky.*“ (s. 621) Především bohatší rodiny vlastní či mohou obhospodařovat menší plochy – často relativně kvalitní – půdy. Většinou tak však nečiní a půda slouží prakticky jen coby předmět spekulace. Dominantně však Romové svůj majetek koncentrují ve věcech, typicky ve zlatě.<sup>14</sup> Když už se někteří drobnému hospodaření věnují, pak ti, u nichž má nějakou tradici – většinou jde o rodiny bohatší, integrovanější. I to ale zahrnuje sotva polovinu vlastníků půdy.

Zajímavé jsou argumenty pro odmítání pěstění: není tu dobrá zem (jakkoli ne-Romové tutéž půdu obdělávají), chovat zvířata se nevyplatí, není je čím krmit a za co koupit, nemáme při domě ohrazenou půdu. Jindy se Romové odvolávají na chudobu: „*Ako môžem obrábať pôdu, keď nemám traktor ani koňa.*“ (Kompaníková a Šebesta in Vašečka 2002: 621) Takový citát mimo jiné naznačuje, že si zemědělství zřejmě příliš nespojují se zahrádkářením. Další argument dotvrzuje historické rozdělení: je to práce pro gadže. To, že zemědělství dosud představuje značně neprestižní práci, dokládají i olašští Romové, kteří opovrhují usedlými právě kvůli práci na poli (např. Podlaha a Jakoubek in Jakoubek a Hirt 2004: 345). Na druhou stranu mnoho Romů vsutku půdu nevlastní a kolem osady bývá málo prostoru, většinou navíc ve svahu či na degradované půdě.

S obdobnými pozorováními přichází i sborník šestnáctky antropologických sond do slovenských osad (Jakoubek a Hirt 2008). Deklarovanými příčinami pro zdrženlivost k zemědělství bývá kromě chudoby zejména neznalost zemědělských praktik a návazná obava, že by se stali terčem posměchu majority.

V lokalitách na Spiši jsem pěstování nezaznamenal ani v jediném (!) případě. Zato jiní výzkumníci se se sporadickým pěstěním setkali: Například Štěpán Bolf (in Jakoubek a Hirt 2008: 406) zmiňuje výjimečnou osadu v Dluhoši (okres Sabinov), kde někteří Romové zřejmě již od jejího vzniku obdělávají nejen zahrádky u domů, ale poslední dobou i přilehlá políčka. Ivana Hythová zase popisuje lokalitu Frička, kde prý za komunismu hojně fungovalo samozásobitelství (Tamtéž: 671–672).<sup>15</sup>

Když jsem na zemědělské téma zavedl řeč, respondenti většinou uváděli, že by jim úrodu sklídl někdo jiný, anebo že nemají peníze na sadbu. Nepodařilo se mi ani proniknout do majetkových poměrů, tedy zda někteří Romové půdu vlastní – Obvodný pozemkový úřad Spišská Nová Ves podobnými údaji nedisponuje. Stejně tak se mi nepodařilo dohledat informaci, zda byly Romům rozděleny

nějaké pozemky v restituci.<sup>16</sup>

Přece jen odlišná situace panuje v případě drobného chovatelství: Zde je třeba korigovat závěry *Súhrnné správy* (Kompaníková a Šebesta in Vašečka 2002: 621–622) výrazněji. Podobně jako jiní autoři (opět odkazují zejména na sborník Jakoubek a Hirt 2008) jsem se s náznaky drobného chovu setkal – několik rodin mělo slepice, prasata či kozy. Mezi rituálně nečistými Romy je relativně běžný i chov psů (viz i Jakoubek 2004: 53–56). V jedné z osad dokonce v poslední době počet zvířat narůstá, což respondenti s nadsázkou okomentovali: „začínáme gazdovať“ (terénní výpověď 12. 3. 2011).

Při hledání důvodů neagrárního způsobu života si zaslouhuje speciální pozornost i samotný vztah k zemi. Pouhý dotek hlíny (např. výroba nepálených cihel – valek) se totiž může pokládat za rituálně nečistý (Hübschmannová 1999: 50).<sup>17</sup> Podobně se vnímá vše, co se země dotkne – zejména pak jídlo: „*U nás co padlo na zem, to se vyhodilo. Jenom největší degešové jedli, co padlo na zem. Maminka říkala: „I kdyby mi na zem upadla zlatá lžička, tak ji vyhodím!“*“ (Hübschmannová 1998: 58)<sup>18</sup>

## I. FLEXIBILNÍ STRATEGIE

Pomineme-li samotné strategie obživy, lze vystopovat i další prvky, za nimiž lze tušit souvislost s postojem k zemědělství, potažmo k majoritě. Při participaci na životě osady jsem výsledoval tyto tři: flexibilní strategii při řešení všednodenních otázek, dynamiku spotřeby a pohled na konzervaci.

„Flexibilní strategií“ nazývá Stewart sice okrajově, zato však výstižně přístup Romů k řešení každodenních situací (2005: 27, pozn. 3). Podobně jako Okely (1983: 77) či Jakoubek s Krausovou (in Jakoubek a Poduška 2003: 69–82) je připodobňuje k Lévi-Straussovým *bricoleurům* (česky snad „kutilům“ či „všeuměľům“; taktéž na s. 27). Claude Lévi-Strauss takto označil příslušníky „přírodních národů“, jejichž přístup k řešení všedních problémů je podle něj „určitá forma intelektuálního kutilství“ (1996: 38). Kutil využívá „to, co je“, má omezený repertoár symbolů. Vyznačuje se tvůrčím, asociálním a hravým způsobem myšlení. Tito „všeuměľové“ stojí v opozici k technickému uvažování a abstraktní vědě.

Tato analogie se zdá být značně přiléhavou i pro spišské Romy, jakkoli i zde by se jistě dalo uvažovat

<sup>16</sup>Ries (2008: 275) uvádí příklad z Rumunska, kde příslušníci skupiny Tigani dostali po revoluci půdu. Záhy ji však prodali.

<sup>17</sup>Jak vypráví Elena Lacková: „*Na výrobu valek se specializovala jedna romská rodina. To ovšem nebyli amare Roma – naši Romové – a nepovažovali jsme je za žuže Roma – za čisté Romy. Bydleli na druhém konci obce, pod Bikošem, a jedli zdechlíny. My se jich štítili.*“ (1997: 41) Výrobci nepálených cihel byli spojeni s nízkou společenskou prestiží i v naší společnosti. Ilustrativní je původ slova báchorka od nepálených báchorů (Janeček 2006: 320).

<sup>18</sup>Frydryšková (2010: 35) ukazuje, že představa o rituální znečistitelnosti hlíny se objevuje i v Indii. Není však třeba chodit tak daleko. Dříve totiž bylo otevírání země (např. hornictví) znesvěčující činností i v naší kultuře: samotná orba a obdělávání se považovaly za týrán, znásilňování země (Neubauer a Škrdlant 2005: 127–130). Komárek zase zmiňuje výmluvný příklad Indiánů odmítajících orat, aby to Zemi nebolelo (2008: 111).

<sup>14</sup>U olašských Romů je tento fenomén ještě patrnější, což je nakonec pro kočovné populace obecně typické (Hübschmannová 1999: 24).

<sup>15</sup>Jiné příklady občasného pěstění jsem vystopoval v pamětech dvou Romek: Elena Lacková vzpomíná, že si pronajímali kousek pole na brambory (1997: 43), Hilda Pášová vzpomíná na Romku, která měla u domu malou zahrádku s ovocnými stromy (in Kramářová a Sadílková 2007: 141, 143).

o primárně ekonomické motivaci. Domnívám se ovšem, že ta dostatečně nevysvětluje kupříkladu širokou škálu řešení či podobné postupy i v jiných než výhradně funkčních otázkách.

Oproti zemědělskému přístupu, který vyžaduje plánování, předvídatelnost či opakování, využívají respondenti „co je po ruce“, jejich život je jakási „nekonečná improvizace“ (Budilová a Jakoubek 2004: 17). V osadách se tak ledničky snadno stávají skříňkami či kamny, autosedáčka gaučem, fritovací hrncem rychlovarnou konvicí, cestovní kufřík na kolečkách vozítkem-kočárkem. Snad nejvýrazněji se kutilský přístup projevuje při stavbě domu. Ten většinou vzniká postupně kolem sehnaných komponent a z dostupného materiálu (jenž často pochází z opuštěných vesnických staveb apod.). Není ničím mimořádným setkat se s použitím matrací a koberec jako izolace či igelitu místo okna. Ostatně, přizpůsobivost a novátorství bývají zmiňovány jako nejdůležitější romské vlastnosti (podobně např. i Acton et al. 2000: 22).

#### DYNAMIKA SPOTŘEBY

Druhou oblastí životního způsobu, v níž lze vystopovat určitý kontrast k zemědělské majoritě, je dynamika spotřeby. Paloma Gay y Blasco (1999: 173–180) zařazuje k nejvýznamnějším odlišnostem romské/cikánské identity nezáměr o materiální kulturu – madridští Gitanos věci téměř neshromažďují, nesystematizují ani neuchovávají, naopak je obratem konzumují či vyměňují.

Zcela obdobný závěr přinesla i výzkumnická sonda do spišských osad. Zatímco v přístupu zemědělce je patrná logická tendence ke shromažďování a uchování „kdyby se to hodilo“, zkoumaný vzorek respondentů se vyznačoval očividnými tendencemi k obchodu, výměně a celkově mnohem větším spotřebním koloběhu. Dá se s určitou nadávkou říci, že oči mají Romové spotřebního zboží méně, o to dynamičtější je jeho fluktuace. Nebylo výjimečné, pokud se mezi dvěma našimi návštěvami zásadně proměnil interiér i vnější podoba chýšek, došlo k přestěhování jinam či se rázně proměnila skladba a umístění věcí.

Lze konstatovat, že pokud informátoři něco shromažďují, pak zvláště prestižní předměty (rybářské náčiní, hodinky, bible), mnohdy bez zřetelné užitné hodnoty. Určitou prestiž s sebou nicméně nese i zboží, jež bývá směňováno (např. elektronika). Respondenti také velmi výrazně preferují – pokud to finanční situace dovoluje – věci nové; i nepatrně obnošené či poškozené šatstvo nespravují (srov. Lacková 1997: 24, Fonseca 1998: 43–44) a mnohdy vyhazují. Zatímco někde oblečením z charit či od humanitárních organizací opovrhují (Budilová a Jakoubek 2004: 17), od nás se setkalo se vstřícným přijetím. Spotřební dynamika má i zřetelné průvodní znaky: navzdory relativní chudobě totiž vzniká překvapivě množství odpadu.<sup>19</sup>

<sup>19</sup>Někteří zahraniční autoři popisují, že Cikáni/Romové hojně využívají moderní jednorázové, papírové či plastové nádoby a prostírání či balené potraviny. Avizovaným důvodem jsou obavy ze znečištění (např. Okely 1983: 83–85, i Sutherland 1986: 154–159).

#### KONZERVACE

S dynamikou spotřeby úzce souvisí i postoj ke konzervování, potažmo k minulosti. Jak opět upozorňuje Gay y Blasco (1999) na příkladu z Madridu, romská identita se tvoří v přítomnosti. Potvrzuje to i má zkušenost s informátory: příliš neznají minulost, ať už vlastní rodiny, či místa, kde žijí. V kontrastu s tím, nač jsem zvyklý, je nijak zásadně nezajímá vzpomínání, nelpí ani na přenosu dědictví pro budoucí generace.

Další zvláštností životního způsobu spišských respondentů je, že si prakticky nevytvářejí zásoby a neuchovávají věci. Se zavařeninami a marmeládami na zimu se tak výzkumník neseťká.<sup>20</sup> Nepřipravují si ani zásobu dřeva (lze to vysvětlit nedostatečnými skladovacími prostory?). Až ho ztopí, i v půlce zimy vyražejí do závějí. Snad jedinou výjimku představují zásoby (např. mouky, cukru a soli) pro případ, až dojdou peníze, aby bylo možné navařit něco k jídlu.

Budilová s Jakoubkem vidí za absencí konzervace pravidla rituální nečistoty (2004: 15).<sup>21</sup> Domnívám se však, že důvody, proč respondenti věci příliš neuchovávají, je vhodné nahlížet ještě v další souvislosti: Latinské *conservare* či anglické *conserve* nám totiž na rozdíl od češtiny naznačují širší význam konzervace – slyšíme zde jak zachování, tak i trvanlivost, konzervatismus a v neposlední řadě i ochranu přírody (*nature conservation*) či „konzervování“ ve smyslu akcentu na vzpomínání či zachování „dědictví minulosti“. V základu takového přístupu cítíme zemědělské uvažování s jeho nutností rozvrhnout si spotřebu či důrazem na jistotu. Akcent na uchování pomíjivého se však plně rozvíjí až v novověku (Komárek 2008: 183). Myšlenka konzervace je tedy značně netriviální, obdiv k minulosti a snaha o její zachování se objevuje prakticky až v romantismu<sup>22</sup> a souvisí s ním paralelní zájem o „konzervaci“ památek, přírody i folklóru (Komárek 2008: 239–246). Zůstává otázkou, zda je příliš odvážné hledat v tomto fenoménu jeden z kořenů prakticky absentujících proenvironmentálních postojů spišských Romů (viz Pelikán 2010a: 99–106).

#### ZÁVĚREČNÉ RESUMÉ

Předložená studie je především sondou otevírající dosud prakticky neprobádanou oblast vědeckého zájmu. Nekladla si za cíl nacházet jasnou a přímou symbolickou souvislost mezi konkrétními aspekty životního způsobu spišských Romů a jejich vztahem k zemědělství, potažmo majoritě,

<sup>20</sup>Jak mě upozornil Marek Jakoubek (os. sdělení 20. 10. 2011), z jeho zkušenosti vyplývá, že někteří Romové konzervují, nicméně zavařeniny záhy snědí.

<sup>21</sup>Ohřívání jídla bývá u rituálně čistých zpravidla nemyslitelné a nedojedené zbytky raději vyhodí. Jak vzpomíná jedna Romka: „Nabídnout hostovi ohřáté jídlo! To byla urážka. Hostitel ponížil hosta i sám sebe. V osadě ho pak pomlouvali. Staří Romové říkali, že v nedojedkách sídlí nemoc, kírme, červi. Že je oňuchávají mule.“ (dle Hübschmannová 1998: 57)

<sup>22</sup>Zřejmě není náhodou, že i samotná technologie zavařování, tedy uchování potravin pomocí tepla (sterilací), pochází z téže doby od Nicollase Aperta (Komárek 2008: 182).

či přijít s obecně platnými hypotézami. Na druhou stranu její výsledky zřejmě nemusí být zcela specifické a parciální. Lze předpokládat, že situace v jiných slovenských osadách nebude dramaticky odlišná (viz např. Vašečka 2002, Jakoubek a Hirt 2008). Pozoruhodné výsledky by taktéž mohla přinést komparativní sonda do městského prostředí.

Domnívám se zároveň, že při interpretaci terénního pozorování by bylo příliš reduktivní soustředit se jen na kontrastní prvky. Nelze opomenout už jen poměrně častou podobnost s majoritou (viz Kandert 2004). Podobně by bylo odvážné opomenout jiné faktory, které mají na podobu životního způsobu vliv, jako je působení okolí, demografické aspekty, tradice či ekonomické souvislosti (viz Krajhanzl 2010).

Nakolik lze tedy z uskutečněného výzkumu usuzovat, co leží za nezemědělskými aspekty životního způsobu spišských Romů? Je to opovržení vůči „práci pro gadže“? Nebo se tamní Romové neorientují v hospodaření a chybí jim potřebný kapitál či znalosti? Anebo leží důvody v symbolické rovině – v tom, že nemají zemědělskou tradici a rolnický přístup ke krajině jim jaksi „není vlastní“?

Z dosavadního poznání je možno vyvodit, že ve výsledku zřejmě půjde o kombinaci všech tří možností. Lze zároveň předpokládat, že omezení se na pouze jednu z nich by významně redukovalo komplexitu reality, se kterou jsem se v osadách setkal. Uskutečněná sonda nicméně dokládá, že mnohé z projevů životního způsobu mohou mít úzkou souvislost s vytvářením symbolických hranic, a mohou tak představovat jednu z rovin – jakkoli možná leckdy relativně marginální – pro realizaci etnické identity silně definované v kontrastu k majoritě.

#### PODĚKOVÁNÍ

Velké poděkování patří prof. RNDr. Haně Librové, CSc., za cenné rady a připomínky z pozice školitelky i vedoucí diplomové práce a Anežce Švecové za spolupráci a podporu při výzkumu.

#### POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ACTON, T. A. 1974. *Gypsy Politics and Social Change*. London, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- [2] ACTON, T. et al. 2000. *Romové*. Praha: Svojtka & Co.
- [3] BARTH, F. (ed.) 1969. *Ethnic groups and boundaries*. Boston: Little, Brown and comp.
- [4] BATESON, G. 2006. *Mysl & příroda : nezbytná jednota*. Praha: Malvern.
- [5] BERGER, P. L. a LUCKMANN, T. 1967. *The social construction of reality : a treatise in the sociology of knowledge*. London: Penguin Press.
- [6] BUDILOVÁ, L. a JAKOUBEK, M. 2004. Mýtus o přírodních Romech. *EkoList*. 9 (3): 14–17.
- [7] ERIKSEN, T. H. 2007. *Antropologie multikulturních společností : rozumět identitě*. Praha: Triton.
- [8] FONSECA, I. 1998. *Pohříbi mě vestoje : cikáni a jejich pouť*. Praha: Slovart.
- [9] FRYDRYŠKOVÁ, K. 2010. *Rituální čistota u Romů*. Diplomová práce. Praha: Seminář romistiky, Ústav jižní a centrální Asie, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova.
- [10] GAY Y BLASCO, P. 1999. *Gypsies in Madrid : sex, gender and the performances of identity*. Oxford, UK; New York, NY: Berg.
- [11] GEERTZ, C. 1973. *The interpretation of cultures : selected essays*. New York: Basic Books.
- [12] GELLNER, E. 2001. *Pluh, meč a kniha : struktura lidských dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- [13] HIML, P. 2007. *Zrození vagabunda : neusedlí lidé v Čechách 17. a 18. století*. Praha: Argo.
- [14] HÜBSCHMANNOVÁ, M. 1998. *Šaj pes dovakeras/Můžeme se domluvit*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- [15] HÜBSCHMANNOVÁ, M. 1999. Několik poznámek k hodnotám Romů. In LISÁ, H. (ed). *Romové v České republice : (1945–1998)*. Praha: Sociopress: 16–66.
- [16] JAKOUBEK, M. (ed.) 2008. *Cikáni a etnicita*. Praha: Triton.
- [17] JAKOUBEK, M. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu : tractatus culturo(mo)logicus*. Praha: BMSS-Start.
- [18] JAKOUBEK, M. a HIRT, T. (eds.) 2004. *Romové : kulturologické etudy*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- [19] JAKOUBEK, M. a HIRT, T. (eds.) 2008. *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu*. Bratislava: Open society foundation.
- [20] JAKOUBEK, M. a PODUŠKA, O. 2003. *Rómske osady v kulturologické perspektíve*. Brno: Doplněk.
- [21] JANEČEK, P. 2006. *Černá sanítka a jiné děsivé příběhy : současné pověsti a fámy v České republice*. Praha: Plot.
- [22] KANDERT, J. 2004. *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století*. Praha: Karolinum.
- [23] KOMÁREK, S. 2008. *Příroda a kultura : svět jeví a svět interpretací*. Praha: Academia.
- [24] KRAJHANZL, J. 2010. *Charakteristika osobního vztahu k přírodě : Úvod do teorie a pojmosloví*. Disertační práce. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.
- [25] KRAMÁŘOVÁ, J. a SADÍLKOVÁ, H. (eds.) 2007. *Čalo vod'i : antologie prozaických textů romských autorů z ČR*. Brno: Muzeum romské kultury.
- [26] KREKOVIČOVÁ, E. 1999. *Medzi toleranciou a bariérami : obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre*. Bratislava: Academic Electronic Press.
- [27] LACKOVÁ, E. 1997. *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*. Praha: Triáda.
- [28] LÉVI-STRAUSS, C. 1996. *Myšlení přírodních národů*. Liberec: Dauphin.
- [29] LÉVI-STRAUSS, C. 1999. *Rasa a dějiny*. Brno: Atlantis.
- [30] LEWIS, O. 1966. The Culture of Poverty. *Scientific American*. 215 (4): 19–25.
- [31] MARUŠIAKOVÁ, J. 1988. Vztahy mezi skupinami Cigánov. *Slovenský národopis*. 36 (1): 58–77.
- [32] MILLER, C. 1975. American Rom and the Ideology of Defilement. In REHFISCH, F. (ed.) *Gypsies, tinkers and other travellers*. London; New York: Academic Press: 41–54.
- [33] NEČAS, C. 1999. *Romové v České republice včera a dnes*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- [34] NEČAS, C. 2008. *Špalíček romských miniatur*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- [35] NEUBAUER, Z. a ŠKRDLANT, T. 2005. *Skrytá pravda Země : živly jako archetypy ekologického myšlení*. Praha: Mladá fronta.
- [36] OKELY, J. 1983. *The Traveller – Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [37] PELIKÁN, V. 2010a. *Romové a příroda*. Diplomová práce. Brno: Katedra environmentálních studií, Fakulta sociálních studií, Masarykova universita. Přístupné na: <<http://is.muni.cz/th/102931/fssm/>>
- [38] PELIKÁN, V. 2010b. Vztah spisšských Romů k přírodě ve světle antropologických teorií. *AntropoWebzin*. 3: 205–210.
- [39] PÉREZ, J. A. et al. 2007. The taboo against group contact: Hypothesis of Gypsy ontologization. *British Journal of Social Psychology*. 46 (2): 249–272.
- [40] RIES, J. 2008. Writing (Different) Roma/Gypsies : Romani/Gypsy Studies and the Scientific Construction of Roma/Gypsies. In RIES, J. a JACOBS, F. (eds.) *Roma-/Zigeunkulturen in neuen Perspektiven : Romani/Gypsy Cultures in New Perspectives*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag: 267–291.
- [41] RISHI, W. R. 1976. *Roma : The Panjabi emigrants in Europe, central and middle Asia, the USSR, and the Americas*. Patiala, India: The Punjabi University Press.
- [42] SAID, E. W. 2008. *Orientalismus : západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka.



- [43] STEWART, M. 2005. *Čas Cikánů*. V Olomouci: Barrister & Principal.
- [44] STRAKOVÁ, Z. 2008. *Obraz Cikána v české beletrii první poloviny 19. století (K. H. Mácha)*. Bakalářská práce. Praha: Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova v Praze.
- [45] SUTHERLAND, A. 1986. *Gypsies : The hidden Americans*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- [46] VAŠEČKA, M. (ed.) 2002. *Čačipen pal o Roma : súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky.
- [47] VERNON, R. 1994. In Defence of the Travellers. *Resurgence*. 164: 4–6.
- [48] WILLEMS, W. 1997. *In search of the true gypsy : from Enlightenment to Final Solution*. London ; Portland, OR: F. Cass.
- [49] WILLIAMS, P. 2003. *Gypsy World : The Silence of the Living and the Voices of the Dead*. University of Chicago Press.

\*Studie vychází z výzkumu shrnutého v diplomové práci Romové a příroda (Pelikán 2010a) obhájené na Katedře environmentálních studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. Text byl připraven v rámci grantového projektu specifického výzkumu „Environmentální aspekty životního způsobu II“, řešeného též na FSS MU pod ev. č. MUNI/A/0872/2010, a v rámci projektu Fondu rozvoje vysokých škol „Stereotypy o Romech v environmentální perspektivě“, evidovaného pod č. 734/2011/G5.

\*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.

# ETNOGRAFIE (EXTRÉMNI) CHUDOBY: TEORETICKÉ A EMPIRICKÉ IMPLIKACE VÝZKUMU BEZDOMOVců

Ondřej Hejnal

*Katedra antropologických a historických věd, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni  
ohejnal@seznam.cz*

## The Ethnography of (extreme) Poverty: Theoretical and Empirical Implications of the Homeless Study

**Abstract**—This article aims to propose new possibilities of the anthropological study of homeless people. The secondary objective is to investigate both the empirical and theoretical levels of these possibilities. Drawing from my own fieldwork of 'street people', I suggest four possible ways to look at future research topics: (a) urban adaptation (the traditional and problematic one); (b) urban geography of reciprocity; (c) 'squat' becoming a place and (d) linguistic anthropology analysis. Finally, I will discuss the relationship of theory, empirical material and the validity of ethnographic research.

**Key Words**—Homelessness, adaptation, urban geography, reciprocity, linguistics, validity

### ÚVOD

FENOMÉN bezdomovectví lze zkoumat z různých perspektiv. Historie bezdomovectví (Hasegawa 2006; Levinson a Ross 2007), adaptace na urbánní prostředí (Dalton a Pakenham 2002; Johnson a Chamberlain 2010), demografické charakteristiky (Toušek a Strohsová 2010), etnografický přístup (Hopper 2003), mediální obraz (Min 1999), metodologické poznatky či strategie výzkumu (Snow, Anderson, a Koegel 1994; Elliott et al. 2006), mladiství bezdomovci (Fitzpatrick 2000), nutriční příjem (Lee a Greif 2008), veřejná politika (Arnold 2004), sociální exkluze (Hradecký a Hradecká 1996), sociální sítě a vazby (Toušek 2009; Rowe a Wolch 1990), stigmatizace (Phelan et al. 1997), veřejný prostor (Baxter a Hopper 1981), biografie (Jasinski et al. 2010; Pinder 1994), drogy (Bourgeois a Schonberg 2009; Johnson et al. 1997; Neale 2001), urbánní geografie (Rollinson 1998; Rowe a Wolch 1990), identita (Snow a Anderson 1987), kriminalizace chudoby (Marsh a Kennett 1999), zdraví či medicalizace (Lyon-Callo 2000; Mathieu 1993), vnímání prostoru a času (Doom 2010), rodina (Leland a Dail 1988; Nunez 2001) či hledání strukturálních příčin bezdomovectví (Susser 1996) – to jsou jen některá z témat či možných perspektiv, z jejichž zorného pole lze na bezdomovectví pohlížet.

Tato stať si klade za cíl navrhnout další možnosti antropologického studia bezdomovectví na úrovni teoretické a empirické. Na základě vlastního dlouhodobého terénního výzkumu „lidí žijících na ulici“ předkládám čtyři možné směry, kterými se může analýza bezdomovectví ubírat. Následující řádky tedy nutno chápat jako svého druhu reflexi mojí terénní praxe mezi bezdomovci.

Zprvce lze tento fenomén nahlížet optikou adaptace bezdomovců na urbánní prostředí. Výzkum tohoto typu provedla M. Fláto (2010), přičemž využila konceptu *Harvesting Economy*. Jedním z atributů této subsistenční strategie je reciprocity, resp. sdílení zdrojů. Avšak konkrétním projevům reciprocity, jakož i k negativním sankcím za její porušení, dochází v zásadě vždy na určitých několika místech. Tyto části urbánního prostředí lze tedy popsat nikoli pouze jako fyzický prostor, ale skrze každodenní sociální praxi bezdomovců, kteří se v těchto segmentech veřejného prostoru zdržují. Tento přístup nazývám *urbánní geografii reciprocity*. Z obdobné perspektivy lze pohlížet i na nedílnou součást bezdomoveckých denních tras – tj. „squat“<sup>1</sup>. Analýza se v tomto smyslu opírá o aplikaci teorie A. Preda (1984), která považuje rodící se místo (v tomto případě squat) za historicky kontingentní proces strukturace. Poslední mnou předkládaná možnost výzkumu bezdomovců není příliš obvyklá, neboť spadá pod lingvistickou antropologii. Jestliže je sdílení zdrojů součástí subsistenční strategie, sdílení slov či frází pak diferencuje bezdomoveckou skupinu jakožto celek. Konkrétní složky bezdomoveckého sociolektu totiž signalizují jak inkorporaci jedinců, tak i vnitřní členění této skupiny. Červenou nití těchto přístupů je předpoklad, že etnografie (extrémní) chudoby musí stavět jak na sběru dat – tj. na empiricko-metodologické složce –, tak i na explicitním vyjádření teoretické pozice badatele.

### BEZDOMOVECTVÍ A ADAPTACE

S vědomím nutné redukce lze na bezdomoveckou problematiku aplikovat koncept *harvesting economy*, tj. ekonomickou/subsistenční strategii, kterou v urbánním prostoru

<sup>1</sup>Termín „squat“ zde nepoužívám jako výraz určitého životního předsvědčení či formu politického protestu. Squatem označuji místo, které určití jedinci nelegálně obsadili, aniž by tím nutně vyjadřovali svou „životní filosofii“.

praktikují osoby s nedostatkem zdrojů jakožto racionální odpověď na marginalizovanou pozici (Fláto 2010; Glasser a Bridgman 1999: 68). V rámci této strategie není časový úsek mezi produkcí a spotřebou příliš dlouhý. Termín „produkce“ je avšak v tomto případě poněkud zavádějící, neboť bezdomovci většinou (krátkodobě) hromadí, užívají a sdílejí již existující zdroje. Produkovat tedy znamená „sehnat zdroje“ či „zmocnit se zdrojů“. Aktéři své zdroje doslova „pronásledují“, což vyžaduje mobilitu a schopnost adaptace na měnící se prostředí (Hill a Stamey 1990: 316).

Model *harvesting economy* je ovlivněn lovecko-sběračskými subsistenčními strategiemi. Jedinci žijí z momentálně dostupných zdrojů a často jsou ohroženi jejich nedostatkem. Pokud nějaké zdroje seženou, musí se o ně co nejrychleji rozdělit, protože je nemají kde skladovat či uschovat. Toto skupinové sdílení – přestože nerovnoměrné – je cesta, jak se chránit před všudypřítomnou hrozbou nedostatku. Spíše než alternativu k hlavnímu proudu ekonomie, ji chápeme jako jakýsi přívažek (Fláto 2010: 91–92). Bezdomovci mnohdy například nemají bankovní účty či obecně žádná místa, kde by mohli schraňovat peníze. V tomto ohledu je tedy racionálnější peníze utratit nebo se o ně rozdělit. V případě, že si bezdomovec obnos ponechá, vystavuje se riziku, že peníze ztratí, popř. bude okraden (Fláto 2010: 93).

*Harvesting economy* produkuje vzájemnou důvěru, přestože dar v mnoha případech není oplacen. Pokud se bezdomovci adaptují na tuto ekonomickou strategii, jejich šance na návrat do „mainstreamové společnosti“ značně klesá. Bezdomovci se upínají na „tady a teď“ a neplánují budoucnost, neboť je často nestabilní životní situace nutí přemýšlet, jak uspokojit především základní a momentální potřeby (Rowe a Wolch 1990: 190). Podobný postřeh přináší i B. R. E. Wright. Nadto dodává, že samotná snaha o plánování své budoucnosti v čase rapidně klesá (Wright 1998: 282). L. van Doorn (2010) píše v tomto smyslu dokonce o odlišné „bezdomovecké temporalita“, která odpovídá cyklické variantě.

Darování, barterová směna a sdílení jsou tedy hlavními definičními znaky *harvesting economy*. Darovací strategie je nejlepší cesta, jak se vyhnout vlastnímu nedostatku zdrojů. Pokud nelze zdroj rovnoměrně rozdělit, počítá se s tím, že se scházející kousek „vrátí“ jakožto protidar či součást protidaru (Bourgeois a Schonberg 2009: 82). Nicméně takto popsany svět bezdomovců by byl více než zidealizovaný. Empirické zkušenosti – a to jak mnoha badatelů, tak i mé vlastní – odpovídají spíše stavu, kdy lidé bez domova balancují na hraně vzájemnosti a zrady (Bourgeois a Schonberg 2009: 5; dialektika vzájemnosti a sobectví viz Gudeman 2008) Důkazem toho budiž časté krádeže mezi bezdomovci, popř. vzájemné „nesplácení dluhů“ či prostě obviňování z krádeží, které lze pojímat jako efektivní cestu k dosažení svých cílů (Bourgeois a Schonberg 2009: 84). Krom toho bezdomovci namnoze bojují o zdroje s dalšími stigmatizovanými sociálními skupinami či kategoriemi - v USA jsou to například „Hispanci“ (Bourgeois a Schonberg 2009: 180; Hill a Stamey 1990: 310), v ČR povětšinou „Romové“.

Koncept adaptace aplikovaný na městské prostředí je však problematický i z jiných důvodů. Za prvé, jak jsem již upozorňoval, model vychází ze strategií lovců a sběračů. Prostedí, z něhož byl abstrahován, je diametrálně odlišné od urbánního environmentu. Zůstává tedy otázkou, zdali koncept *harvesting economy* není příliš hrubým schématem, jehož výpovědní hodnota poněkud pokulhává. Za druhé je třeba zmínit, že tento model vychází z racionality jednání. S dostatečnou znalostí vnějších okolností lze však „racionalitu“ nalézt prakticky kdekoliv. Adaptace je funkcí adaptace. Racionální jednání tak vysvětluje samo sebe. Tímto „zrationalizováním“ ovšem vytrháváme sociální jednání z podmínek jeho produkce. Nebezpečně se tak blížíme k hledisku, které P. Bourdieu (1990: 32, 1998: 153) nazval scholastickým. Za třetí existuje metodologický problém. Semi-strukturované rozhovory, které jsou při výzkumu bezdomovců nejčastěji využívány (viz právě Fláto 2010), se jednoznačně (alespoň v mém případě) neosvědčily. Respondenti sice velmi ochotně hovořili o pravidlech sdílení, ale dlouhodobý terénní výzkum poukázal na skutečnosti, které se „solidárním ideálem“ mají pramálo společného (např. schovávání vína, zamlčování momentálně vlastněné finanční hotovosti, krádeže atd.). Polo-strukturovaná interview tak mohou být vhodným doplňkem, díky němuž se rychle a naráz dozvíme spoustu informací; nemohou být ale – v tomto typu výzkumu – dominantní, neřku-li jedinou metodou.

#### ANTROPOLOGIE, PROSTOR A MĚSTO

Další dvě možnosti studia bezdomovců se týkají vztahu k prostoru. Prostor je tradičně považován za formu vnější smyslovosti, tj. za apriorní podmínku poznání (Kant 1992). Toto pojetí však ignoruje fakt, že i „prostor má svou sociální dimenzi“ (Berger a Luckmann 1999: 32). V prostoru se vzájemně provazují aspekty sociality (např. Bourdieu 1990: 76; Růžička 2011: 281), moci (Foucault 2003; Rabinow 2003), kontroly (Edensor 1998), ideologie (Lefebvre 1991), klasifikace (Sibley 1995: 80), politiky a tělesnosti (Augé 2009) a samozřejmě času (Low 1996: 401).

Místem, kde se tato propojení projevují ve velmi kondenzované podobě, je město, které se tím pádem stává jakousi laboratoří. Výzkum tohoto typu spadá pod etiku urbánní antropologie, která je chápána spíše jako antropologie ve městě, nežli antropologie města (Eames a Goode 1977: 30–35). Antropologie ve městě se soustředí na sociální vztahy a symboly urbánní reality. Město zkoumá z hlediska procesuality, tj. procesu, v němž se propojují makrorovina politické ekonomie s lidskou zkušeností, která na tyto strukturální aspekty reaguje. Etnografický přístup k městu pak klade důraz na historický vznik měst, socio-politickou a ekonomickou strukturaci, vzorce sociálního využívání města a významy, které plodí urbánní zkušenost, resp. každodenní praktiky obyvatel měst (Low 1996). V tomto smyslu tedy (urbánní) prostor nechápu pouze jako nádobu pro sociální vztahy, fyzický a inertní rámec sociální interakce, ale aktivní součást propleteného

komplexu urbánní reality (Růžička 2006). „(Sociální) prostor je (sociální) produkt“ (Lefebvre 1991 :26).

#### URBÁNNÍ GEOGRAFIE RECIPROCITY A VEŘEJNÝ PROSTOR

Většina aspektů sociálního života bezdomovců probíhá v rámci veřejného prostoru. Veřejný prostor se chápe jako prostor, do něhož mají všichni občané umožněn vstup. Archetypálními veřejnými prostory jsou náměstí, ulice či park. Zvyšující se počet bezdomovců však obvykle vede (nejen) obecní autority k regulaci tohoto prostoru. Veřejný prostor tak přestává být z definice veřejným (Gregory et al. 2009: 602). Dominantní aktivity bezdomovců ve veřejném prostoru jsou spjaty zejména s ekonomickými aspekty „žít na ulici“. Tyto aktivity do jisté míry definují sociálně vyjednávaný (veřejný) prostor.

Jak jsem již uvedl, „ekonomický mód produkce“ bezdomovců stojí na sdílení, resp. reciprocitě. Reciprocitou se rozumí vzájemný vztah akce (obdarování) a reakce (protidar). V tomto ohledu lze vyjít z M. Mause (1999), který tvrdí, že dar vytváří u obdarovaného závazek. Dary jsou sice „formálně“ dobrovolné, ale tato dobrovolnost tkví v příslušné poznání nutnosti. M. Sahlins (1972: 185–230) dále rozpracoval reciprocitu do tříbodového schématu: generalizovaná, balancovaná a negativní. Generalizovaná reciprocita odkazuje k „solidárnímu extrému“ (Sahlins 1972: 193) a předpokládá se, že je altruistická. Očekávat přímé materiální navrácení je nevhodné, přestože je či může být implicitním aspektem tohoto vztahu. Balancovaná reciprocita je v zásadě přímá výměna. Ideálním předpokladem je vyváženost směňovaného na obou stranách a nulová časová prodleva. Občas je samozřejmě problematické, zdali konkrétní projev akterů spadá pod generalizovanou či balancovanou reciprocitu, neboť například darování cigarety, byť zamýšleno jako dar, vyžaduje téměř okamžitě „splacení“ třeba formou „jednoho loku vína“. Negativní reciprocita je „pokus dostat něco bez-trestně za nic“ (Sahlins 1972: 195). Rovněž velmi častý způsob jednání některých jedinců „na ulici“ (být sociálně netolerovaný). Jednání bezdomovců (nejen) ve veřejném prostoru je tedy prodchnuto pravidly a normami, které sice všichni berou za své, nicméně každý jedinec má poněkud odlišnou taktiku či odlišný výklad pravidel. Nicméně jakýkoli prohřešek proti generalizované a balancované reciprocitě je tvrdě (mnohdy i brutálně) trestán. Příkladem, v němž se propojují (městský) prostor a (bezdomovecké) sociální praxe reciprocity, je místo „na terči“. Toto místo je levá strana konkrétní lavičky uvnitř menšího travnatého prostranství v rámci veřejného prostoru. Sednout si na toto místo znamená, že musíte všem ostatním přisedícím ze svého balíčku tabáku ubalit cigarety.

Tato a jí podobné sociální praxe probíhají téměř zcela výlučně ve veřejném prostoru, čímž spoluvytváří jeho ráz. Sensu stricto ani jinde probíhat nemůže. Jak trefně poznamenal J. Waldron (1991), „libertariánský ráj“, v němž vše někomu patří (tj. veřejný prostor neexistuje), je peklem pro bezdomovce, kteří tím pádem nemají kde být, kde žít. Nicméně takovýto „ráj“ není pouhou utopií či dystopií.

D. Mitchell a L. A. Staeheli (2006: 152–153) například popisují praxi, kdy se z veřejného prostoru stává pseudo-privátní prostor, tj. prostor formálně vlastněný státem (ergo občany), který se však stává subjektem kontroly a regulace ze strany privátního sektoru. Tím dochází k prostorové purifikaci (Sibley 1995: 77) a k vítězství estetizace prostoru na úkor lidí, kteří musí a/nebo chtějí v tomto prostoru (pře)žít.

Veřejný prostor v lokalitě, kde realizují svůj výzkum, je prostorem víceméně mrtvým. Takřka jediná výjimka, která veřejný prostor oživuje, jsou právě bezdomovci. Jejich sociální a subsistenční praxe je na tomto prostoru závislá. Pokud tedy existuje něco ve smyslu urbánní spravedlnosti; to, co H. Lefebvre nazval „právem na město“ (Mitchell 2003: 5), pak jsou bezdomovci vhodným výzkumným vzorkem. Veřejný prostor nebyl nikdy garantovaný. Naopak musel být vyjednávaný, stejně jako sociální kategorie, které produkuje. Z definice patří všem občanům. Jsou tudíž bezdomovci občané?

#### „SQUAT“ JAKO RODÍCÍ SE MÍSTO

Teorie místa jako historicky kontingentního procesu struktury A. Preda „zdůrazňuje institucionální a individuální praktiky, stejně jako strukturální rysy, s nimiž jsou tyto praktiky provázány“ (Pred 1984: 280). Tato teorie zdůrazňuje tři aspekty: (a) existují dominantní institucionální projekty, které přeměňují krajinu a mají konkrétní dopad na denní cesty (daily paths) a životní dráhy (life paths) participantů; (b) probíhá utváření partikulárních biografii jako součást procesu struktury; (c) existuje jakési vědomí místa jako jevu, který je součástí utváření individuálního vědomí a procesu produkování místa. Na základní úrovni tato teorie rezonuje s dichotomií strategie/taktika M. de Certeau (2002). Strategie je výčet mocenských vztahů, které produkují místo. V rámci daného místa umožňuje usměrnění objektů skrze produkci přípustných forem jednání. Taktika je oproti tomu soubor každodenních praktik, které mají do určité míry formu více či méně vědomé rezistence vůči prostorovému řádu.

A. Pred využívá (zobecnělou) teorii struktury, kterou spojuje se jmény A. Giddense, P. Bourdieuho, R. Bhaskara, a shrnuje ji do pěti kroků: (1) sociální reprodukce je trvalý proces, neoddelitelný od každodenní performance institucionálních aktivit; (2) pravidla chování jsou absorbovány skrze socializaci a pokládány za dané, nutné; (3) lidské vědomí je tvarováno společností, zatímco společnost je tvarována lidským vědomím; (4) dialektická povaha vztahu jednotlivce/společnost předpokládá zájem o materiální kontinuitu a dialektiku praxe/struktury; (5) strukturální aspekty sociálního systému se projevují skrze každodenní praxi, která zároveň generuje a reprodukuje makro i mikrostrukturální vlastnosti sociálního systému (Pred 1984: 180–181).

Model empirického postupu analýzy nabízí A. Pred sám (Pred 1984: 291–292). Cílem je popsat a vysvětlit existenci squatu jako rodícího se místa. Analytický proces lze rozdělit do pěti subtémat: (1) původní dominantní

projekt místa předtím, než se stal squatem; (2) nynější dominantní projekt místa potom, co se stal squatem; (3) životní dráhy bezdomovců před tím, než se usídlili na squatu; (4) denní cesty bezdomovců, které produkují squat; (5) squat jako místo versus squat jako (nynější dominantní) projekt. První oblast se zaměří na to, co byl, měl být a k čemu sloužilo místo (tj. „budoucí squat“) z pohledu dominantního projektu a kdy došlo ke zlomu. Druhá oblast se pokusí popsat dnešní dominantní projekt. Třetí oblast představí životní dráhy „budoucích“ obyvatel squatu a čtvrtá pak denní cesty bezdomovců/squatterů, které produkují squat. Pátá oblast proti sobě postaví squat jako místo a squat jako projekt „dominantních projektantů“.<sup>2</sup>

Metodologický arzenál je v tomto výzkumu velmi rozmanitý: studium dokumentů městského úřadu, obsahová/diskursivní analýza mediálních sdělení, rozhovory s lidmi, kteří jsou ve vztahu k bezdomovcům relevantní (pracovnice/pracovníci sociálního odboru, zaměstnanci neziskových organizací atd.), rozhovory se samotnými bezdomovci/squatterry a především zúčastněné pozorování. Z výše řečeného vyplývá, že tento typ výzkumu je časově poměrně náročný.

#### BEZDOMOVCI A LINGVISTICKÁ ANTROPOLOGIE

Jazykovou úroveň, resp. verbální konstrukcí „identity bezdomovců“ se zabývali D. A. Snow a L. Anderson (1987), kteří ideálně typicky kategorizovali vzorce tzv. „identity talk“. Můj přístup si oproti tomu všímá cirkulací různých slov, sousloví či větných konstrukcí, skrze něž lze sledovat míru inkorporace do bezdomovecké skupiny, jako i vnitřní štěpení či sociální hierarchizaci. Iniciační pohnutkou pro tento typ studia bezdomovců bylo zvláštní a mezi různými informátory kolující vyjádření časovosti – „na hned“ a „na okamžité“.

Analýza komunikace zpravidla vyděluje tři jednotky: situace, událost a akt. Komunikační situace je kontext, v němž komunikace probíhá. Komunikační událost je definována jednotným souborem komponentů: účelem komunikace, základním tématem a stejnými participanty, kteří užívají stejnou lingvistickou varietu a dodržují stejná pravidla interakce. Komunikační akt lze ztotožnit s interakční funkcí: např. referenčním sdělením, žádostí, příkazem atd. (Saville-Troike 2002: 23–24) Komunikační situací je pro mne posedávání s bezdomovci v rámci veřejného prostoru (popř. na squatu); komunikační událostí jsou jednotlivé úseky komunikační interakce mezi informátory a komunikační akty ztotožňuji s konkrétními částmi kratších promluv.

Touto optikou jsem byl schopen sledovat různou míru začlenění jednotlivých bezdomovců a sociální vazby mezi nimi. Nedílnou součástí „bezdomoveckého slovníku“ jsou termíny „plasták“ (plastová dvoulitrová lahev většinou

bílého vína) a „fárání“ (tzn. probírání kontejnerů). Neznalost těchto slov, resp. jejich význam a aktivní využívání v každodenní interakci indikuje buď (prozatímní) nezačlenění jedince mezi bezdomovce, anebo rezistenci vůči praktikám, které implikují. Označení „mloci“, popř. „čolci“ se používá pro organismy, které lze nalézt ve studni (či spíše kanálu) několik metrů od squatu. Požívání této vody přináší specifické (zejména žaludeční) potíže. Slova sama o sobě signalizují, že informátor pravděpodobně žije na squatu a včlenil se mezi tamní obyvatele. Pokud navíc squat označuje eufemisticky jako „barák“, či dokonce „Hilton“, je jasné, kde přespává. Menší skupinka bezdomovců, kteří jsou v sociální hierarchii na nejvyšší pozici, používají slovo „originál“ (ve smyslu skutečný, pravdivý). Nikdo jiný ho nepoužívá (resp. nepoužíval). Podobným způsobem lze uvažovat i o dalších slovech (např. „věčka“ jako veřejně prospěšné práce, „alíky“ jako alimenty atd.), které mají v tomto smyslu sociálně signifikantní úlohu. Navíc je možné skrze ne/sdílení slov pozorovat změny v sociální síti bezdomovců v diachronní perspektivě. Tento lingvistický přístup je tudíž možným (minimálně metodologickým) doplňkem analýzy sociálních sítí, která byla v poslední době ve vztahu k bezdomovcům kritizována (např. Toušek 2009b).

#### MÍSTO ZÁVĚRU: EMPIRIE, TEORIE A VALIDITA

V tomto textu jsem se snažil projednat některé možné přístupy ke studiu bezdomovců – zástupců extrémní chudoby par excellence, které vykristalizovaly během mého terénního výzkumu. Všechny čtyři implikují, že dichotomie „teorie versus empirie“ je falešná, přinejmenším zavádějící. Má-li tato dvojice nějaký smysl, pak jediné jako přímka, na níž lze jednotlivé přístupy umístit. Ovšem ani lokalizace na této škále neříká nic o tom, zdali je ten který postup „lepší“ či „horší“. Míra teoretičnosti a empiričnosti odpovídá (či by měla odpovídat) vytčenému cíli.

Problematika teorie/empirie se úzce pojí s validitou antropologického/etnografického výzkumu. R. Sanjek (1992) ve své stati „O etnografické validitě“ popisuje zásady, podle nichž bychom měli antropologické výstupy hodnotit. Těmito kritérii jsou teoretická otevřenost, etnografova cesta a evidence z terénních poznámek. Teoretickou otevřeností Sanjek míní, že etnograf by měl vždy vyložit (teoretické) karty na stůl, tj. explicitně vyjádřit, které teoreticko-konceptuální podhoubí formovalo jeho výslednou interpretaci. Tento výklad je výslednicí terénního výzkumu, během něhož etnograf poznává stále nové informátory, nové kontexty. Stručně řečeno prochází svou (etnografickou) cestou, která by se dle Sanjeka měla rovněž stát explicitní součástí článku či knihy, stejně jako explanační vztah mezi terénními poznámkami a etnografií, která je na nich založená.

Často se má za to, že vědecké teorie a koncepty a priori znásilňují realitu. Ovšem jakýkoli popis v textuální podobě je do jisté míry pokřivením reality, která je *sama o sobě* nepoznatelná, resp. „nepřevoditelná (jako taková)

<sup>2</sup>Tento modelový postup byl navržen ve spolupráci s P. Vašátem (osobní e-mailová korespondence, 10. 8. 2011, 13:32).

na papír“. Etnograf je téměř vždy zavěšen do pavučiny významů, kterou si sám neupředl. Rozlišovat mezi přístupy, které znásilňují realitu, a které nikoli, je tudíž scestné. Nabízí se opět škála jako v případě „teorie versus empirie“. Škála, jejímž prvním extrémem je znásilnění reality a druhým oboustranně příjemná soulož.

#### POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ARNOLD, K. R. 2004. *Homelessness, Citizenship, and Identity: The Uncanniness of Late Modernity*. NY: State University of New York Press.
- [2] AUGÉ, M. 2009. *Non-Places: An Introduction to Supermodernity*. London: Verso.
- [3] BAXTER, E. a K. HOPPER. 1981. *Private Lives/Public Spaces: Homeless Adults on the Streets of New York City*. NY: Community Service Society.
- [4] BERGER, P. L. a T. LUCKMANN. 1999. *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- [5] BOURDIEU, P. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- [6] BOURDIEU, P. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford Univ Press.
- [7] BOURGOIS, P. a J. SCHONBERG. 2009. *Righteous Dopefiend*. LA: University of California Press.
- [8] CERTEAU, M. de. 2002. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- [9] DALTON, M. M. a K. I. PAKENHAM. 2002. Adjustment of Homeless Adolescents to a Crisis Shelter: Application of a Stress and Coping Model. *Journal of Youth and Adolescence*. 31(1):79–89.
- [10] DOORN, L. van. 2010. Perceptions of Time and Space of (Formerly) Homeless People. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*. 20(2): 218–238.
- [11] EAMES, E. a J. GOODE. 1977. *Anthropology of the City: An Introduction to Urban Anthropology*. New Jersey: Prentice Hall.
- [12] EDENSOR, T. 1998. „The Culture of the Indian Street,“ in *Images of the Street: Planning, Identity and Control in Public Space*. Ed. N. R. Fyfe. London & New York: Routledge.
- [13] ELLIOTT, M. N., D. GOLINELLI, K. HAMBARSOOMIAN, J. PERLMAN a S. L. WENZEL. 2006. Sampling with Field Burden Constraints: An Application to Sheltered Homeless and Low-Income Housed Women. *Field Methods*. 18(1): 43–58.
- [14] FITZPATRICK, S. 2000. *Young Homeless People*. Palgrave Macmillan.
- [15] FLÀTO, M. 2010. Economic Strategies among Long-Term Homeless: The Concept of Harvesting Economy. *European Journal of Homelessness*. (4): 89–109.
- [16] FOUCAULT, M. 2003. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové.
- [17] GLASSER, I. a R. BRIDGMAN. 1999. *Braving the Street: The Anthropology of Homelessness*. NY: Berghahn Books.
- [18] GREGORY, D., R. JOHNSTON, G. PRATT, M. WATTS a S. WHATMORE. 2009. *The Dictionary of Human Geography*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- [19] GUDEMAN, S. 2008. *Economy's Tension: The Dialectics of Community and Market*. NY: Berghahn Books.
- [20] HASEGAWA, M. 2006. *We Are Not Garbage!: The Homeless Movement in Tokyo, 1994–2002*. Routledge.
- [21] HILL, R. P. a M. STAMEY. 1990. The Homeless in America: An Examination of Possessions and Consumption Behaviors. *Journal of Consumer Research: An Interdisciplinary Quarterly*. 17(3): 303–21.
- [22] HOPPER, K. 2003. *Reckoning With Homelessness*. NY: Cornell University Press.
- [23] HRADECKÝ, I. a V. HRADECKÁ. 1996. *Bezdomovství - extrémní vyloučení*. Praha: Naděje, o. s.
- [24] JASINSKI, J. L., J. K. WESELY, J. D. WRIGHT a E. E. MUSTAINE. 2010. *Hard Lives, Mean Streets: Violence in the Lives of Homeless Women*. Boston: Northeastern University Press.
- [25] JOHNSON, G. a C. CHAMBERLAIN. 2010. From Youth to Adult Homelessness. *Australian Journal of Social Issues*. 43(4): 564–582.
- [26] JOHNSON, T. P., S. A. FREELS, J. A. PARSONS a J. B. VANGEST. 1997. Substance Abuse and Homelessness: Social Selection or Social Adaptation?. *Addiction*. 92(4): 437–445.
- [27] KANT, I. 1992. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda-Libertas.
- [28] LEE, B. A. a M. J. GREIF. 2008. Homelessness and Hunger. *Journal of Health and Social Behavior*. 49(1): 3–19.
- [29] LEFEBVRE, H. 1991. *The Production of Space*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- [30] LELAND, A. J. a P. W. DAIL. 1988. The Changing Character of Homelessness in the United States. *Family Relations*. 37(4): 463–469.
- [31] LEVINSON, D. a M. ROSS. 2007. *Homelessness Handbook*. Great Barrington: Berkshire Publishing Group.
- [32] LOW, S. M. 1996. The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City. *Annual Review of Anthropology*. 383–409.
- [33] LYON-CALLO, V. 2000. Medicalizing Homelessness: The Production of Self-Blame and Self-Governing within Homeless Shelters. *Medical Anthropology Quarterly*. 14(3): 328–345.
- [34] MARSH, A. a P. KENNETT, eds. 1999. *Homelessness: Exploring the New Terrain*. Bristol: Policy Press.
- [35] MATHIEU, A. 1993. The Medicalization of Homelessness and the Theater of Repression. *Medical Anthropology Quarterly*. 7(2): 170–184.
- [36] MAUSS, M. 1999. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- [37] MIN, E. 1999. *Reading the Homeless: The Media's Image of Homeless Culture*. Westport: Praeger Publishers.
- [38] MITCHELL, D. 2003. *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*. NY: The Guilford Press.
- [39] MITCHELL, D. a L. A. STAEHEL. 2006. „Clean and Safe? Property Redevelopment, Public Space, and Homelessness in Downtown San Diego,“ in *The Politics of Public Space*. Ed. S. M. Low a N. Smith. NY: Routledge.
- [40] NEALE, J. 2001. Homelessness Amongst Drug Users: A Double Jeopardy Explored. *International Journal of Drug Policy*. 12(4): 353–369.
- [41] NUNEZ, R. 2001. Family Homelessness in New York City: A Case Study. *Political Science Quarterly*. 116(3): 367–379.
- [42] PHELAN, J., B. G. LINK, R. E. MOORE a A. STUEVE. 1997. The Stigma of Homelessness: The Impact of the Label „Homeless“ on Attitudes Toward Poor Persons. *Social Psychology Quarterly*. 60(4): 323–337.
- [43] PINDER, R. 1994. Turning Points and Adaptations: One Man's Journey into Chronic Homelessness. *Ethos*. 22(2): 209–239.
- [44] PRED, A. 1984. Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places. *Annals of the Association of American Geographers*. 74(2):279–297.
- [45] RABINOW, P. 2003. „Ordonnance, Discipline, Regulation: Some Reflections on Urbanism,“ in *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Ed. S. M. Low a D. Lawrence-Zunigas. Oxford: Wiley-Blackwell.
- [46] ROLLINSON, P. A. 1998. The Everyday Geography of the Homeless in Kansas City. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*. 80(2): 101–115.
- [47] ROWE, S. a J. WOLCH. 1990. Social Networks in Time and Space: Homeless Women in Skid Row, Los Angeles. *Annals of the Association of American Geographers*. 80(2): 184–204.
- [48] RŮŽIČKA, M. 2011. Časoprostorové a infrastrukturní aspekty procesu sociální exkluze. *Sociologický časopis*. 47(2): 273–295.
- [49] RŮŽIČKA, M. 2006. Geografie sociální exkluze. *Sociální studia*. (2): 117–132.
- [50] SAHLINS, M. 1972. *Stone Age Economics*. London: Aldine Transaction.
- [51] SANJEK, R. 1992. „On Ethnographic Validity,“ in *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ed. R. Sanjek. Ithaca a London: Cornell University Press.
- [52] SAVILLE-TROIKE, M. 2002. *The Ethnography of Communication: An Introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- [53] SIBLEY, D. 1995. *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*. London a New York: Routledge.
- [54] SNOW, D. A. a L. ANDERSON. 1987. Identity Work among the Homeless: The Verbal Construction and Avowal of Personal Identities. *The American Journal of Sociology*. 92(6): 1336–1371.
- [55] SNOW, D. A., L. ANDERSON a P. KOEGEL. 1994. Distorting Tendencies in Research on the Homeless. *American Behavioral Scientist*. 37(4): 461–475.
- [56] SUSSER, I. 1996. The Construction of Poverty and Homelessness in US Cities. *Annual Review of Anthropology*. 25(1): 411–435.
- [57] TOUŠEK, L. 2009. Problematika vytváření relačních dat: příklad analýzy sociálních sítí bezdomovců. *AnthroWebzín*. (2-3): 35–41.

- [58] TOUŠEK, L. a K. STROHSOVÁ. 2010. Sčítání bezdomovců v Plzni: Přehled základních zjištění. *Demografie (revue pro výzkum populačního vývoje)*. 52(1): 65–69.
- [59] WALDRON, J. 1991. Homelessness and the Issue of Freedom. *UCLA Law Review*. 39: 295–324.
- [60] WRIGHT, B. R. E. 1998. Behavioral Intentions and Opportunities Among Homeless Individuals: A Reinterpretation of the Theory of Reasoned Action. *Social Psychology Quarterly*. 61(4): 271–286.

\*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.

\*Tento text vznikl za finanční podpory SGS–2011–074 (ZČU) „Kriminalizace chudoby v ČR: média, marginalizovaní aktéři a strategie penálního státu“.

# ASPEKTY SOCIÁLNÍ REALITY V OBDOBÍ ČERVENCOVÉ MONARCHIE VE FRANCII (SOCIOHISTORICKÁ ANALÝZA REPREZENTACÍ SPOLEČNOSTI V DISKURSECH INTELEKTUÁLNÍCH ELIT)

Pavel Sitek\*, Monika Bryšová\*, Tereza Hronová\*

\**Katedra sociologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni*  
pavelsitek@volny.cz

\**Centrum historických věd, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni*

**Aspects of social reality during the July Monarchy  
(sociohistorical analysis of representations of the  
society in discourses of the intellectual elites)**

**Abstract**—This research into the issue of the July Monarchy (1830–1848) discusses the discourse of the intellectual elites using an almost unknown method – sociohistory. As the primary reliable source we have used a novel written by Eugène Sue, *The Mysteries of Paris*. Its credibility has been supported by the studies of the correspondence between the author and his readers by French historian Judith Lyon-Caen. This text continues her work, as well as presenting our own results. The text is divided into three parts: a description of sociohistory, the historical context and the social aspects of the first half of the 19th century.

**Key Words**—discourses, French history, July Monarchy, sociohistory, social reality, 19<sup>th</sup> century

## TEORIE

*Koncept sociohistorie a symbolická moc*

**S**OCHIOHISTORIE je velice zajímavý a propracovaný koncept pocházející z intelektuálně produktivního francouzského vědeckého prostředí, který je založen na vybraných myšlenkách francouzských vědců, jako byl například Émile Durkheim, Maurice Halbwachs, Gabriel Tarde, Marc Bloch, Michel Foucault či Pierre Bourdieu. Tento koncept však svou intelektuální základnu neuzavírá pouze do francouzského intelektuálního rámce, ale opírá se i o díla Maxe Webera, Norberta Eliase nebo Jacka Goodyho.

Sociohistorie je „historická metoda“, která kombinuje vybrané myšlenky sociologie a historie a která si jako obecné předměty zájmu zvolila fenomény, jejichž analýza je v současné době žádoucí. Můžeme uvést například studium „minulosti v přítomnosti“, tedy jakým způsobem určité fenomény minulosti působí na danou přítomnost,

„vztahy na dálku“, čili vztahy, které však nevznikají v rámci interakcí „tváří v tvář“, a mocenské vztahy (jak v optice solidarity, tak dominance).

Uvedené fenomény nacházíme ve velice rozličných oblastech lidské aktivity. To znamená, že sociohistorie může být aplikována na analýzu otázek ekonomických, sociálních, kulturních i politických. V sociohistorické perspektivě mohou být analyzovány například vývoje různých aspektů globalizace, byrokratizace států nebo úlohy/role médií v rámci vytváření reprezentací, analýzy veřejného mínění, otázky spojené s národními státy a národem, zkoumání vývoje diskursů. Sociohistorie klade důraz na historickou perspektivu, reflektuje současnou povahu uvedených fenoménů a pečlivě analyzuje daný historický moment, daný kontext, ať již jde o současnost, období nedávná, nebo časově vzdálená do minulosti. To znamená, že tyto vztahy nejsou zkoumány pouze v prožívané přítomnosti, ale také v minulosti. Lze tedy zkoumat, co v časovém průřezu poutá dohromady „živé a mrtvé“ jedince, a tudíž jak minulá přítomnost působí na přítomnost právě prožívanou. Tato oblast výzkumu je možná také díky tomu, že v sociohistorii jsou vztahy přenositelné i prostřednictvím věcí, které spojují různé jedince, kteří se vzájemně neznají. Sociohistorie se dále pokouší mapovat skutečnosti, které vedly k rozvoji vztahů na dálku, tedy k propojování velkého množství jedinců, mezi nimiž neexistují vztahy „tváří v tvář“. To znamená, že se soustředí na výzkum vývoje prostředků působení na dálku, jako je například písmo, peníze, tisk či televize. (Noiriél 2006, Sitek 2011)

*Symbolická moc*

Z této pestré škály fenoménů a specifického sociohistorického přístupu k jejich zkoumání jsme v našem výzkumu využili především poznatky, které se vztahují k sociohistorickému zkoumání kulturních fenoménů a vztahů na



dálku. Další oblastí jsou pak vztahy moci, neboť symbolická moc, ve smyslu konceptu P. Bourdieua (1982), „stojí v centru vztahů na dálku, které umožňují konstrukci různých publik. Diváci, posluchači nebo čtenáři často vnímají umělce, sportovní šampiony, spisovatele nebo novináře jako „reprezentanty“ a „mluvčí“ pověřené bránit jejich čest nebo důstojnost.“ (Noiriel 2006: 94) Obecně se pak sociohistorie pokouší reflektovat otázky mocenských vztahů v perspektivě Michela Foucaulta.

Podle G. Noriela sdílela generace P. Bourdieua, J. Derridy a M. Foucaulta, přes vzájemné odlišnosti, jednu společnou otázku: „osvětlit úlohu, kterou hraje jazyk v mocenských vztazích. Ten, kdo disponuje mocí veřejně pojmenovávat ostatní, přispívá zásadním způsobem k vytváření jejich individuální a kolektivní identity, a směřuje tedy i smysl jejich existence. Bourdieu se zabýval uvedeným tématem z pohledu sociologie, což jej přivedlo k vytvoření konceptu „symbolické moci“, který je v jeho díle zásadní.“ (Noiriel 2006: 44)

Koncept symbolické moci je úzce svázán s jazykem. V prvé řadě jde o to, že prostřednictvím jazyka (promluv) dochází k vytyčení hranice mezi „veřejným“ a „soukromým“: „Ti, kdo disponují mocí nad komunikačními prostředky, mají zároveň moc symbolické povahy, neboť se obracejí na veřejnost. To znamená na velký počet různě rozprostřených jedinců, kteří se neznají, ale přijímají stejné informace. Každý veřejný diskurs tak umožňuje vytyčit linii mezi realitami zviditelňovanými přede všemi, a to jednoduše pouze tím, že jsou oznámeny, a mezi realitami, které zůstávají neviditelné, protože neopouštějí sféru „soukromého“ jazyka. Jedinci disponující privilegii definovat identity, problémy a normy sociálního světa tak vnucují otázky, které aktéři společnosti musejí brát v úvahu. Z tohoto důvodu jsou v centru zájmu sociohistorie pojmenování, označování a kategorizace.“ (Noiriel 2006: 5–6)

V druhé řadě lze na symbolickou sílu jazyka poukázat prostřednictvím krásné literatury, která stojí v centru naší pozornosti: „Na příkladu krásné literatury se ukazuje, že písmo může být velmi účinným prostředkem působícím na dálku, když významně působí na emoce čtenářů, jako je tomu například u románu. (...) Jedinci často přijímají označení a symboly označující skupiny nebo kategorie, s nimiž jsou spojováni, a ztotožňují se s těmi, kdo mluví jejich jménem. Jazyk se však zároveň může stát i příčinou stigmatizace nebo nenávisť vůči sobě samému, a to v případě, kdy jsou různí jedinci označování negativním či pejorativním způsobem.“ (Noiriel 2006: 6)

V rámci konceptu symbolické moci Pierre Bourdieu dále zdůraznil „skutečnost, že jedinci začleňují normy přenášené institucemi do té míry, že se stávají součástími jejich vlastní identity. Podle Bourdieua tak dominance spočívá v uznání. Výzkumy, které realizoval na téma různých kategorií „mluvčích“ (politici, novináři, intelektuálové), představují logické vyústění postupu určeného k lepšímu pochopení úlohy, kterou hraje jazyk v ovládnutí člověka člověkem. (Bourdieu 1996) Všichni, kdo disponují privilegiem hovořit za ostatní, přispívají k existenci skupin,

a to tak, že je pojmenovávají na veřejných místech, definují „problém“, o němž všichni musejí hovořit, nabízejí zásoby legitimních argumentů, o které se ovládnutí musejí opírat, aby vyjádřili své protesty.“ (Noiriel 2006: 45–46) „Niméně ne každý jedinec, komunita či uskupení disponuje takovými privilegii, aby se proti stigmatizujícím veřejným diskursům, především proti vlastním kulturním praktikám, mohla bránit, což vysvětluje, proč jsou tyto praktiky často diskreditovány nebo popírány. (...) Stereotypy přenášené v textech autorů opovrhujících lidovými třídami, ženami či „domorodci“ se prosadily tak lehce z toho důvodu, že tyto skupiny nebyly na počátku ustaveny jako „čtenářská publika“.“ (Noiriel 2006: 91–92)

### *Kultura, recepce děl a hlavní otázka*

Sociohistorie vnímá kulturu jako „všechny činnosti, které mají za cíl nabídnout nové popisy světa. (...) Kultura tak může být definována jako soubor diskursů a praktik, které usilují o vymanění se dvěma hlavními formám nátlaků (ekonomické a politické) (...)“ (Noiriel 2006: 88–89) „Sociohistorik chápe různé oblasti kulturního života jako konfigurace spojující aktéry (spisovatele, umělce, sportovce atd.), kteří si vzájemně konkurují, aby získali náklonnost určitého publika. (...) Ten, kdo drží pero, „vyrabí“ čtenářské publikum, na němž je závislý, přičemž hraje na rozptýlené a rozšířené tužby jedinců, kteří jsou jeho součástí.“ (Noiriel 2006: 88–89)

V oblasti kulturních praktik se sociohistorie zaměřuje také na recepci děl různých autorů. „Pod vlivem historiků kultury se rozvíjela nová historie knihy, jejíž hlavní předmět výzkumu spočívá ve zkoumání vztahů rozvíjených prostřednictvím tištěného textu mezi autory a jejich čtenáři.“ (Noiriel 2006: 97) To znamená, že sociohistorie se v rámci recepce děl nezabývá pouze tím, jak jsou různá díla různých autorů přijímána, ale také jakým způsobem ovlivňují reakce čtenářů samotného autora a jeho další psaní: „Jestliže tedy spisovatel ovlivňuje své čtenáře, recepce děl recipročně ovlivňuje jeho psaní a nová čtenářská publika utvářejí nové texty.“ (Noiriel 2006: 96)

Právě do této oblasti výzkumu je situován předkládaný text, který se pokouší navázat na nedávné výzkumy Judith Lyon-Caen (Lyon-Caen 2006). Tato francouzská historička se v sociohistorické perspektivě zabývala analýzou korespondence Honoré de Balzaca a korespondence Eugèna Sua s jejich čtenáři. Uvedené analýzy ukázaly, do jaké míry se s popisem a vnímáním sociální reality, každodenního života, obrazů druhých i sebe sama ztotožňovali. Na základě těchto skutečností jsme se pokusili odpovědět na následující otázku: *Jaké byly aspekty sociální reality, se kterými se někteří čtenáři ztotožňovali a pojímali je jako reálný a pravdivý popis prožívané reality?*

## EMPIRIE

### *Francouzská společnost v období červencové monarchie*

Je obecně známo, že Velká francouzská revoluce představuje velice zásadní bod v dějinách francouzské, potažmo

evropské společnosti, a to ať již je názor na tento komplexní historický moment jakýkoliv. To však neznamená, že bychom měli opomíjet další revoluce, které do francouzské společnosti uvedly nemalé změny, které ji ovlivnily na několik desetiletí. Mezi skutečnosti podobného charakteru můžeme řadit i ty, které jsou příznačné pro kontext před a po červencové revoluci. V dalším výkladu se tak velice schematicky zaměříme na některé body, které považujeme za důležité pro nalezení odpovědi na výše uvedenou otázku.

Červencové monarchii předcházela režim první a druhé restaurace (1814–1815–1830), který byl svržen v průběhu tzv. tří slavných dnů 28., 29. a 30. července roku 1830. Tato revoluce ve skutečnosti přinesla dominující postavení liberální „buržoazie“ a značné zúžení manévrovacího prostoru pro aristokracii a církev. (Carpentier a Lebrun 2000: 271) Francouzská společnost se na počátku 19. století vyznačovala jistou mírou nostalgie ideálů francouzské revoluce. Maurice Agulhon vyjadřuje myšlenku, že rok 1830 navrátil francouzskou společnost do určité míry na cestu, která započala v roce 1789. (Agulhon 2005) Francouzské revoluce nechala v roce 1789 vzniknout tříbarevnou vlajku, která byla v průběhu revoluce oficiálně používána. Avšak restaurace v roce 1814 přinesla opětovný návrat Bourbonů na francouzský královský trůn. Červencová revoluce, která vynesla do čela francouzského království vévodu z Orléansu, tedy krále Ludvíka Filipa, navrátila do hry zmiňovaný symbol. V období červencové monarchie dochází taktéž k vytvoření Rudovy sochy představující Marsaillaisu. Tuto sochu můžeme nalézt na jednom z pilířů Vítězného oblouku v Paříži. V období červencové monarchie taktéž dochází k zasvěcení Panthéonu slavným osobnostem. (Agulhon 2005: 428–429) Navíc vévoda Orleánský neabsolvoval tradiční korunovaci v Remeši, jako například jeho předchůdce Karel X., neboť složil přísahu před poslanci, kteří byli v té době voleni částí francouzské společnosti. (Agulhon 2005: 430–431) Nemalé změny doznala i oficiální úprava vyznávání určitého náboženství. Zatímco restaurace v roce 1814 učinila z katolické verze křesťanství oficiální náboženství prostřednictvím takzvané Charty, v roce 1830 se uvedená verze křesťanství stala „náboženstvím většiny Francouzů“ (Agulhon 2005: 430–431).

Důležitým rysem Francie počátku 19. století byl její především zemědělský charakter. Více než 80 % obyvatelstva žilo na venkově. Francouzská revoluce navíc značně přispěla k připoutání venkovského obyvatelstva k půdě, což způsobilo, že migrace mezi městy a venkovem byly značně oslabeny. (Démier 2000: 38–44) To ve skutečnosti vedlo k izolaci venkova od života ve městě. (Démier 2000: 83) V porevoluční době byli v centru pozornosti elit, především těch pařížských, vesničané-zemědělci, kteří podle velké vzdělané veřejnosti nepředstavovali součást „civilizace“, a tudíž docházelo k rozšiřování jejich velice negativního obrazu. Vesničané tak byli popisováni jako rasa hlupáků, s nepochopitelným jazykem, jako lidé blízcí zvířatům. (Noiriel 2007: 54) Ke kontaktu mezi městem a venkovem pak přispívaly jen pracovní síly

související s nárůstem francouzského průmyslu a částečně industrializace francouzské společnosti mezi lety 1815–1820. V rámci industrializace bylo totiž zapotřebí nových pracovních sil, které často pocházely právě z venkova. (Démier 2000: 83)

Mezi lety 1825–1845 dochází k přesunu pozornosti z vesničanů na pařížské chudé, nejčastěji dělnické obyvatelstvo. Otázka „divného“ vesničana samozřejmě stále existovala, ale již nebyla tolik v centru zájmu elit, neboť ji nahradily otázky spojené s dělníky a se sociální problematikou s nimi spojenou. Zájem o tyto sociální otázky se odrazil v psaném projevu, například i v „krásné“ literatuře, kde nová generace spisovatelů reflektovala ve svých textech každodennost chudých vrstev. (Noiriel 2007: 56–57) Ve 40. letech byly ve francouzské společnosti jasně vyrýsované dva protipóly oddělené hranicemi. V očích dobových elit, právě tato vrstva měla možnost vyjadřovat se ve veřejném prostoru a zdůrazňovala především problémy spojené se závažným trestním jednáním (Noiriel 2007: 56), šlo především o to, že na jedné straně se nacházely „kulturní“ vzdělané elity, tedy ti, co ve skutečnosti šířili diskursy o rozdělení společnosti. A na straně druhé ti, co ke vzdělání přístup neměli, a byli tedy považováni za nekulturní, tedy nejprve vesničané-zemědělci a později chudé dělnické obyvatelstvo z vybraných částí měst. Obě tyto společenské vrstvy byly elitami považovány za nebezpečnou společenskou hrozbu. Avšak již revoluce 1848 ukázala, že se z těchto „nevzdělaných“ a „nebezpečných“ vrstev společnosti staly vrstvy, které postupně dosahovaly určité míry vzdělání. Díky vzdělání, myšleno především čtení a psaní, se mohly chudé vrstvy společnosti částečně bránit proti veřejným diskursům elit a bojovat proti ponižujícím obrazům sebe sama v nich obsažených. (Noiriel 2007: 59–61)

Z předcházejících bodů by měly být patrné dvě zásadní skutečnosti:

- 1) V první polovině 19. století docházelo ve francouzské společnosti k zintenzivňování problematizace sociálních otázek, které byly stále více zviditelnovány, a to především ve vztahu k dělníkům a jejich každodennosti. (Démier 2000, Noiriel 2007, Corbin 2006).
- 2) Vzhledem k enormnímu nárůstu počtu obyvatel ve městech, mezi lety 1821–1846 vzrostl počet obyvatel ve městech o 31 %, oproti 16,2 % celkovému počtu obyvatel (Barjot 1995: 57), způsobenému, i přes značnou mortalitu, zejména příchody obyvatelstva z venkova, se tak nutně dostal fenomén problematizace nejchudších vrstev do popředí zájmů francouzské společnosti (Barjot 1995: 64–65), přičemž zájem o sociální problematiku se stal jedním z pilířů nové francouzské moderní společnosti, o který se zajímali i někteří intelektuálové. (Démier 2000: 114, 127)

#### *Dělníci a sociální otázky*

Celkové postavení dělníků a jejich každodenní realita vedly v různých, zejména velkých, městech k nepokojům,

kteří byly jedním z aspektů narůstajícího násilí. Dělníci se však neomezovali pouze na protesty prostřednictvím kolektivní mobilizace, ale usilovali i o prosazení určitých požadavků, které byly šířeny mluvčími<sup>1</sup> (například v Paříži protestovali dělníci za stálý plat a snížení pracovní doby)(Démier 2000: 123), hlavní boje se pak konaly o sazebníky a denní mzdy. (Démier 2000: 129)

V důsledku červencových a dalších událostí (otevření sociální otázky v širším veřejném prostoru) došlo k postupnému společnému stmelení dělníků a byly předloženy nové požadavky za rozsáhlejší novinky. Dělnictvo se odklonilo od lídrů z doby červencové revoluce a novými vůdci se stali krejčí Grognon a obuvník Efrahem, pocházející přímo z řad dělnictva. Ti přišli s návrhem, aby došlo ke spojení za cílem vytvoření dělnického spolku a pustili se do politického boje s cílem vytvořit „lidové vlády“ (*gouvernement populaire*). Do diskuse se pak dále prosadilo téma samotné jednoty dělnictva, sjednocení organizované na bázi odborů (*syndicat*) dělníků všech profesí. Tento názorový proud se záhy mezi dělníky prosadil a začaly vznikat první národní dělnické spolky. Dělníci se pak dají rozdělit na dvě skupiny: na ty, kteří pracují v dílnách (tato skupina je více informovaná, progresivní, mírná a spojovaná s mravností), a na dělníky z fabrik (ti jsou více frustrovaní a zmocnění hněvem). (Démier 2000: 128–129)

Démier několikrát upozorňuje na skutečnost, že se francouzská společnost první poloviny 19. století začala politicky orientovat výrazně levicově. Jak zaznělo výše, sociální problémy tak byly již v průběhu červencové monarchie téměř všudypřítomné. Díky vydávání knih vzdělaných jedinců byla poprvé sociální otázka uchopena v psaném textu a představena ve veřejném prostoru. Do diskuse dále zasáhl z počátku především tisk, z větších novin jmenujeme alespoň *Globe* a *National*, ve kterých se k aktuálním událostem vyjadřovali tak významní intelektuálové červencové monarchie jako například Thiers, Guizot a Dubois, který výrazně ovlivnil mladší generaci liberální buržoazie. (Démier 2000: 109) Dělnictvo navíc začalo vydávat své vlastní noviny, ve kterých prezentovalo své socialistické názory a cíle: *L'Écho de la fabrique* v Lyonu, *L'Artisan*, *La Ruche* a další. (Démier 2000: 129)

Jedním z prvních intelektuálů, kteří se zasadili o prosazení sociální otázky do veřejného prostoru, byl baron Gérando. Ten se osobně vydal mezi *chudinu* a své poznatky popsal v knize vydané roku 1826 *Le Visiteur des Pauvres*. Upozornil tak na řadu závažných problémů spojených s chudobou městského dělnického obyvatelstva. Mezi často zmiňované a zdůrazňované problémy dělnického obyvatelstva patřila hrozba šíření řady epidemií,

<sup>1</sup>Významným mluvčím z řad samotných dělníků se stal P. Charnier z Lyonu, myšlenkově se blížil k royalistickému proudu. Postavil se do čela nově vzniklé organizace dělníků v lyonských továrnách na hedvábí (*Société de secours mutuel*). Dělnické hnutí se v důsledku politických událostí sjednotilo a roku 1831 proběhla řada vzpour (povstání), nejvýznamnější pak 20. až 22. listopadu 1831 organizované právě P. Charnierem v čele. Z počátku se na stranu dělníků postavili i někteří představitelé politických elit, Casimir Perier, který projevil vůli se za dělníky postavit, ale po radikálních událostech v Lyonu a v kontextu národních hnutí v Evropě se odklonili spíše k řešením kompromisním. (Démier 2000: 126)

především cholery, což samozřejmě vedlo i k úvahám nad hygienou. Touto otázkou, tedy dodržováním základní hygieny, se zabýval například lékař Perent-Duchâtelet (1827 *De la prostitution dans la ville de Paris*). (Démier 2000: 114) Tento zájem o sociální otázky se odrazil i v „krásné“ literatuře, kde nová generace spisovatelů reflektovala ve svých textech každodennost chudých vrstev. (Noiriel 2007: 56–57)

Totální chudoba nové dělnické *socioprofesní skupiny* vedla k řadě patologických sociálních dějů. Jejich řešením se měly podle liberální buržoazie stát tři základní pilíře: vzdělání (rozšiřování přístupnosti školství, domovy mládeže, učiliště), patronace a pomoc (lidem z vězení, nemocným, sirotkům, prostitutkám...), předvídavost (šetření, zacházení s penězi). Realizaci uvedených skutečností se začala zabývat liberální buržoazie. Ta se zaštitovala především filantropistickým způsobem myšlení a zasadila se o altruistické řešení problémů, kterým se do té doby věnovala v podstatě výhradně církev a její charita. Tito lidé se však výrazně od církve distancovali a zdůrazňovali vlastní altruismus, který odmítali jakkoli spojovat s činností církve. (Démier 2000: 113–114)

Na tomto místě je nutné připomenout, že šlo o období, kdy se mezi širší veřejností stala velice oblíbená romantická vyprávění v závislosti na dílech autorů, kteří do svých prací promítali principy romantismu. Úspěch romantismu spatřuje Alain Corbin mimo jiné v touze porazit „sociální chaos“, do kterého chtěli lidé vnést světlo. Tento chaos nebyl samozřejmě způsoben pouze nárůstem sociálních problémů, ale také událostmi přelomu 18. a 19. století, které rozvrátily tehdejší společenský řád. V období červencové monarchie docházelo také k zintenzivnění sociální mobility, a to jak směrem nahoru, tak i dolů. (Corbin 2006: 9)

Přestože byla společnost stále rozdělena na „bohaté“ a „chudé“, dochází v období kolem červencové monarchie ke změně pohledu na sociální postavení. Dosavadní systém byl narušen a rozrostl se počet tzv. heterogenních skupin. Společnost se výrazně otevřela. Tato nová mobilita se pak odrazila v prosazování vlastních individuálních schopností a možnosti zlepšení sociálního postavení, které v politickém důsledku červencových událostí vedlo ke změně volebního systému a vynutilo si nový zákon o vzdělání. (Barjot 1995: 77; Démier 2000: 131)

Potřeba a touha liberalizace poměrů tak představuje další významný faktor související s problematikou dělnictva. (srov. Barjot 1995: 17; Démier 2000: 110) Právě v důsledku sociálních změn probíhajících ve francouzské společnosti se objevil nový fenomén člověka jako jedince. Nedílnou součástí nové francouzské liberální svobodné společnosti se stal individualismus, který se výrazněji začal prosazovat od 20. let 19. století. (Démier 2000: 110) Právě na příběhu jedince pak představovali spisovatelé širší sociální problematiku. Čtenář se tak mohl na základě individuálního příběhu s postavou identifikovat, prožít její osud a díky této zkušenosti získat a zvnitřnit znalost daného sociálního problému. Tato hypotéza má pro náš výzkum značný význam, jelikož potvrzuje předpoklad

„krásné“ literatury jako primárního pramene poznání vybraného fenoménu. (srov. Barjot 1995: 66–67)

#### ROMÁNOVÁ „FIKTIVNÍ REALITA“ A JEJÍ RECEPCE

##### „Román jako zrcadlo společnosti“

Historička Lyon-Caen ukázala, že vztahy mezi Honoré de Balzacem, Eugènem Sueem a jejich čtenářským publikem „se staly méně rovnocennými než v období osvícenství, a to bez pochyby proto, že čtenářské publikum bylo lidovější“. (Noiriel 2006: 97) Lyon-Caen, slovy G. Noiriel, dále ukázala na to, že „pisatelé těchto dopisů se identifikovali s románovými postavami a sdíleli jejich utrpení. Téměř všichni podávali „realistickou“ interpretaci těchto fikcí a nacházeli v nich reálné problémy své společnosti. Uvedení romanopisci tak sehráli zásadní úlohu v objevení se dobové definice „sociální“. V době, kdy politické strany v současném slova smyslu ještě neexistovaly, byl spisovatel vnímán jako ten, kdo mluví jménem nešťastných jedinců, jejichž utrpení mohl podle mínění těchto nešťastníků popisovat hlavně proto, že je schopen se postavit na jejich místo. Úspěch *Tajností pařížských* Eugèna Sua, které vycházely v letech 1842–1843 nejprve jako román-fejeton v respektovaném *Journal des Débats*, lze vysvětlit rozporuplnými reakcemi na toto dílo a intenzitou skandálu, který vyvolalo. Stoupenci konzervativních myšlenek se pohoršovali nad tím, že v popisech společenské spodiny si lid libuje a zároveň dochází k vnuknutí „nebezpečných“ myšlenek. Jiní čtenáři, náležející ke stejnému prostředí, naopak v těchto románech viděli realistickou výpověď o zkaženosti mravů lidových tříd. Dokonce i názory dělníků byly rozdílné. Jedni učinili Eugèna Sua svým mluvčím, zatímco jiní hovořili o cílené manipulaci neštěstí lidu a snaze o velebení filantropie jako prostředku k řešení sociální otázky, a to místo politických reforem. Vedle těchto rozdílných názorů daly romány E. Sua u všech skupin čtenářů vzniknout také touze jednat, která se konkretizovala v podobě četných projektů sociální reformy, které byly adresovány spisovatelům. Recipročně se spisovatel, aby mohl dále šířit svůj věhlas, musel přizpůsobit obrazu, který si o něm jeho čtenářské publikum utvářelo. V období červencové monarchie, v kontextu poznamenaném radikalizací francouzského politického života, tak přijal profil „angažovaného“ spisovatele, který se leckdy choval jako mluvčí světa dělníků.“ (Noiriel 2006: 97–98)

Z předcházejícího výkladu je patrné, že „pravda“ obsažená v těchto románech byla čtenářským publikem obvykle přijímána jako platná a tito se v ní nacházeli, rozpoznávali a identifikovali se s osudy hrdinů jednotlivých románů. Jednoduše řečeno: Lyon-Caen ukázala, že romány období červencové monarchie, která je někdy považována za „zlaté období románu“, mohou být v závislosti na tom, jak byly ve své době vnímány, přijímány, kritizovány a respektovány, pojímány jako zdroj legitimního vědění o popisu společnosti, které mělo vliv na utváření identit i reprezentací reality. (Lyon-Caen 2006)

U románu E. Sua *Tajností pařížské* byl tento zásadní vliv na čtenáře výrazný i proto, že, jak již bylo

naznačeno výše, francouzská společnost se v období před červencovou revolucí potýkala především se značnými ekonomickými a sociálními potížemi. Navíc víra v trvanlivost politických režimů byla výrazně podlomena. Z tohoto důvodu docházelo na úrovni právní, kriminální, policejní, demografické či na úrovni zemědělství či kulturního dědictví k šetření, která směřovala ke zmapování francouzské společnosti. (Corbin 2006: 9–10) Z uvedených skutečností je patrné, že šlo o období určitého kolektivního úsilí o získání poznatků kolektivním „my“ ve francouzské společnosti.

Francouzskou společnost v námi sledovaném období lze rozdělit na část, která zůstává „tradiční“, a na část, která novou epochu teprve vytváří, ale je dynamická a založená na kapitálu, který svou ohromností překvapuje nebo znepokojuje. (Barjot 1995: 78) Část současné francouzské historiografie považuje toto období hledání „my“ ve společnosti za utopistické, snažící se najít řád nové lepší společnosti. (Barjot 1995: 68–69) V tomto období „hledání“ pak byly horlivě čteny romány, které se výrazně podílely na utváření smýšlení veřejnosti, neboť romanopisci byli v pozici, která jim zaručovala hodnověrnost, a tudíž byly jejich popisy společnosti sdíleny velkým množstvím jedinců. (Corbin 2006: 11) Lze říci, že románu byla obecně přisuzována autentičnost, věrohodnost, což přispívalo k jeho vlivu na uvědomění si a utváření sebe sama různých jedinců (Corbin 2006: 11–12) a romány nabízely obraz, který utvářel široce uznávanou pravdu o stavu francouzské společnosti. V závislosti na těchto poznacích Corbin usuzuje, že „román byl jako zrcadlo nastavené čtenáři“. (Corbin 2006: 13) Z uvedených skutečností je evidentní, že je zcela neopodstatněné považovat některá díla vybraných francouzských romanopisců, v daném historickém momentu za nevěrohodný historický pramen, jak tomu obvykle bývá. Viděli jsme, že konkrétně pro období červencové monarchie je předpoklad o nevěrohodnosti mylný.

Pro romány vzniklé v této době, tedy velice hodnotné zdroje popisu „sociální“, byly motivem a inspirací nejen neúnosné životní podmínky chudého městského obyvatelstva, které autory inspirovaly k vytvoření postav charakterizujících danou sociální problematiku (a tedy i na tuto problematiku upozorňujících), ale také popis a definice jednotlivých majetkových vrstev. V těchto dílech je často představován patologický obraz „nemocného města“ se všemi jeho „nemocemi“. Romanopisci a autoři divadelních her tak vytvářeli postavy s obecnou charakteristikou příslušné sociální skupiny. Na tomto místě je třeba položit si otázku, zda tyto poněkud zjednodušené charakteristiky nemohou vést k pouze jednoduchému pohledu na vybraný fenomén. Je však nutné konstatovat, že právě v literatuře jsou podchycena důležitá data a statistiky o stavu společnosti, sociální fenomény a základní popisy psychologie jedince jako součásti společenské struktury. (srov. Barjot 1995: 65–67) Zopakujme tedy, že román významně působil na širokou veřejnost, na utváření sebe sama, upozorňoval svým vlastním způsobem na sociální realitu, která byla často v evokované podobě sdílena. (Corbin 2006: 15)

Na základě těchto výsledků jsme přistoupili k románu E. Suea *Tajnosti pařížské*, který je klasickým příkladem, jako ke zdroji specifického vědění vytvářejícího určitou verzi kolektivních představ o realitě. Nelze samozřejmě hovořit o reprezentativnosti, která by byla platná pro celou společnost. Nicméně jde o důležitou součást vnímání reality v době červencové monarchie, což představuje důležitý aspekt pro poznání tohoto období. Z uvedených důvodů jsme se za využití sociohistorického přístupu pokusili analyzovat diskurs vybraného intelektuála (E. Sue) v přesně vymezeném období (červencová monarchie) a charakterizovaném kontextu, což, jak se domníváme, nám umožnilo vyzdvihnout určité aspekty sociální reality.

#### *Aspekty sociální reality v průběhu červencové monarchie*

Sám název románu *Tajnosti pařížské* (1842–1843) dává tušit, že se jeho autor Eugène Sue bude snažit poodhalit svému čtenáři něco, co mu dosud zůstávalo skryto. Nejedná se však o tajnosti v podobě „klepů“, které kolují v pařížské společnosti o místní bohaté smetánce, jak by se mohlo na první pohled zdát. Právě naopak. Sue obrací čtenářovu pozornost směrem dolů a ukazuje mu tajemná místa, zákoutí a tajemnou realitu pařížské „spodiny“.

Tato „spodina“, v kolektivních reprezentacích intelektuálních elit dosud chápána jako obrovská homogenní masa, však není pro Suea takovým jednolitým celkem. Nebere ji jako spolek, do něhož jsou bez rozdílu řazeni nejen nejhorší zločinci, vrazi, uprchlí galejníci, drobní zlodějíci, prostitutky, ale i obyčejní dělníci a chudé obyvatelstvo vůbec.

Román je sice zařazen do tohoto prostředí, ale důvodem, proč tomu tak je, je právě Sueův zájem oddělit poctivé dělníky a poctivé obyvatelstvo, byť chudé, od zločinců a vrahů, a poopravit tak reputaci těchto poctivých chudých ve slušné společnosti. Jak již bylo výše zmíněno, byli dělníci vnímáni jako ti, s nimiž jsou spojeny nepokoje a násilí. Sue ale představuje dělníky jako tvrdě pracující lid, který dře od svítání do soumraku, za svou práci však není spravedlivě odměněn, žije v bídě a nehygienických podmínkách. Každodenní realita dělníků je jedním ze sociálních problémů, kterým Sue věnuje v románu pozornost.

Než k tomuto bude blíže přistoupeno, je potřeba vyjmenovat hlavní okruhy sociálních problémů, které jsou v románu popisovány. (Děj románu je velmi spletitý, nebude mu proto věnován větší prostor, bude zmíněn pouze v rámci příběhů jednotlivých postav, na jejichž osudech mají být sociální problémy ilustrovány.) Sociální problémy, které je možno v románu sledovat, jsou následující:

- 1) Odložené děti a děti vyrůstající na ulici.
- 2) Prostituce.
- 3) Životní podmínky dělnictva – chudoba, namáhavá práce, pracovní doba, nedostatečná hygiena, nemoci.
- 4) Postavení služebných v bohatých měšťanských domácnostech.

Problém odložených dětí, dětí toulavých a žebrajících v pařížských ulicích lze demonstrovat na osudu jedné z hlavních postav. Jde o postavu prostitutky. Hned na začátku románu je čtenář seznámen s jejím pohnutým dětstvím, ve kterém sama hrdinka líčí, jak byla ještě v útlém věku odložena u zlé ženy s jedním okem. Jelikož se autor snaží získat u čtenáře sympatie pro tuto postavu prostitutky, nechává ji, aby byla zlou ženou týrána za to, že nevyžebrała dost peněz, nechává ji hladovět a mrznout:

„V noci jsem spala v jedné kůlně; byla jsem jako drobeček, lehko jsem podlezla pod starými dvířky a shrabala jsem se do hromady kůry. Hlady se mi svíral žaludek: zkusila jsem trochu žvýkat kůru, abych ho utišila, ale nešlo to, jenom březová byla trochu křehčí.“ (Sue 1992: 21)

Podle Suea je velmi častým následkem takového dětství pád na samé společenské dno. Toulavé děti totiž čekalo vězení (odsouzení za potulku), po propuštění pak obtížné začlenění se mezi poctivě se živící osoby. Mnohým mladým mužům tedy nezbylo než dát se cestou zločinu, mladým ženám pak „nechat si udělat knížku“ a živit se prostitucí.

Jestliže Sue popisuje každodenní život dělnických vrstev, zaměřuje se především na líčení jejich bezútesné chudoby, otřesných hygienických podmínek či poukazuje na pracovní dobu, která se obvykle nepohybuje pod deset hodin denně. Díky figurám jako švadlenka, ale především brusič diamantů se má čtenář dozvědět, jakým způsobem mohou žít pařížští dělníci. Protože se autor opět snaží přimět své čtenářstvo, aby s románovými postavami soucítilo, zobrazuje je v těch nejnuznějších poměrech. Brusičovu rodinu (choromyslnou tchyni, manželku, pět malých dětí) i brusičovu dílnu usazuje Sue do jednoho pokojíku.

„Na špinavé, kluzké podlaze nepojmenovatelné barvy se tu a tam povalují úlomky shnilé slámy, uválené hadry a obrovské kosti, jak si je chudí lidé kupují v nejbídnějších krámcích se zkaženým masem, aby ohryzali chrupavky, které na nich ještě zbyly. (...) ve vlhké, hničící slámě se krčí děti; plátěný povlak jim tak slouží za prostěradlo i příkryvku. Z jedné strany se chvějí zimou dvě děvčátka, jedno z nich těžce nemocné, z druhé tři chlapi. Všichni spí oblečení, může-li se pár bídných hadříků nazývat šaty. (...) Na dalším slamníku v koutě brlohu za dětmi malátně leží brusičova žena, vyčerpaná dlouhými horečkami a bolestivou nemocí, která jí už několik měsíců nedovoluje vstát.“ (Sue 1992: 151–153)

K brusiči diamantů, potažmo k jeho nejstarší dceři, lze pak vztáhnout i další problém, jímž je postavení služebných dívek v bohatých měšťanských domácnostech, a to ponejvíce těch, v nichž žije pouze muž se svým služebnictvem. Sue v první řadě poukazuje na nevhodné

chování zaměstnavatelů k mladým služebným. Hovoří o znásilňování těchto dívek, v případě jejich následného otěhotnění také o hrozbě vyhození na ulici, kdyby se služka dovolávala, aby se zaměstnavatel k otcovství přiznal. O tom, že by postižená mohla chtít i podíl na výživě svého budoucího potomka, se Sue ani nezmiňuje. Kromě tohoto Sue poukazuje též na nedostatečnou stravu, která byla služkám poskytována (na celý den pouze kus chleba, voda a víno).

Jaké důsledky plynou z těchto sociálních problémů? Z četby Sueova románu se lze dobrat závěru, že pro chudého, který si chce zachovat svoji poctivost, je důsledkem život v bídě a nemocech; „začarovaný kruh“ chudoby plodící jen další chudobu. Pro chudého, který upřednostňuje jiné hodnoty než být poctivý, je důsledkem zločin. Sue dokonce zmiňuje celé zločinecké rodiny, ve kterých jsou již malé děti vedeny k tomu, aby se staly kriminálníky jako jejich rodiče i prarodiče:

„Strašlivé případy rodin, v nichž se zločinnost dědí z rodičů na děti, nejsou nic výjimečného. Musí tomu tak být. Společnost trestá, ale nevažuje, jak zlu předcházet. Zločinec je odsouzen doživotně na galeje... Druhému setnou hlavu... Zbudou po nich děti... Zajímá se společnost o tyto sirotky? O tyto sirotky, které sama udělala? (...) Až bude náš člověk prohnitý až k srdci, až z něho bude zločinnost prýštit všemi póry, (...) potom dědice zla vyléčíme... jako jsme vyléčili toho, kdo mu je odkázal. Galeje nebo šibenice, místečko bude po otci ještě teplé...“ (Sue 1992: 255–256)

Řešení sociálních problémů, které Sue ve svém románu nabízí, je možnost patronace (být patronem a dobrodincem) a možnost pomoci potřebným. Tato představa se promítá v charakteristice hlavní postavy románu – pana Rudolfa. Ten má být pro čtenářské publikum příkladem takového dobrodince a ochránce chudých, stejně jako je příkladem i pro románové postavy, zejména pro postavu velmi vlivné šlechtičny, která se také rozhodne být patronkou a dobrodějkou chudých – navštěvuje vězenkyně, vybírá si ty dívky, které ještě nejsou úplně „zkažené“ a pomáhá jim najít „správnou“ cestu.

Hlavním cílem tohoto románu je nejen odhalit tajnosti pařížské, tj. sociální problémy, ale také naznačit některá z možných řešení, čímž autor významně přispěl k uchopení sociální reality a upozornil na její do té doby málo problematizované aspekty.

#### POUŽITÁ LITERATURA

- [1] AGULHON, M. 2005. „1830“ in *1515 et les grandes dates de l'histoire de France*. A. Corbin (Ed.) Paris: Seuil.
- [2] BARJOT, D. et al. 1995. *La France au XIXe siècle – 1814–1914*. Paris: PUF.
- [3] CARPENTIER, J. a LEBRUN, F. 2000. *Histoire de France*. Paris: Le Seuil.
- [4] CORBIN, A. 2006. Préface. in *La lecture et la Vie. Les usages du roman au temps de Balzac*. J. Lyon-Caen. Paris: Tallandier.
- [5] DEMIER, F. 2000. *La France du XIXe siècle: 1814–1914*. Paris: Le Seuil.
- [6] LYON-CAEN, J. 2006. *La lecture et la Vie. Les usages du roman au temps de Balzac*. Paris: Tallandier.
- [7] NOIRIEL, G. 2007. *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIXe-XXe siècle). Discours publics, humiliation privées*. Paris: Fayard.
- [8] NOIRIEL, G. 2006. *Introduction à la socio-histoire*. Paris: La Découverte.
- [9] NOIRIEL, G. 2001. *État, nation et immigration*. Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard-Folio.
- [10] SITEK, P. 2010. Obraz druhého: příklady z francouzských dějin (kontext a proměny). *AntropoWebzin* 3: 150–156.
- [11] SITEK, P. 2011. Doslov. in Noirel, G. *Úvod do sociohistorie*. Praha: Slon.
- [12] SUE, E. 1970. *Tajnosti pařížské*. Praha: Odeon.

\*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.



# JOM HA-ŠO'A

## . . . POČÁTKY JEDNOHO SVÁTKU

Zbyněk Tarant

*Katedra antropologických a historických věd, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni  
persi@centrum.cz*

### Yom HaShoah Subtitle: ...and the Day of Mourning is Born

**Abstract**—If one looks at the calendar, one will find there ,International Holocaust Remembrance Day' on 27<sup>th</sup> of January. This day was set by the UN General Assembly in 2005 and it refers to the anniversary of Auschwitz liberation. However, if one looks at the Israeli calendar, or any of the Jewish Luakh haShannah's, one will find there another day of mourning that is actually far older. The Yom HaShoah was set according to the Hebrew calendar and refers not to the liberation of Auschwitz, but to the Warsaw ghetto uprising. Today, this day of mourning is an interesting relict of the pioneer, upbuilding era that preferred the stories of heroes to those of victims. This article attempts to map the very beginning of the Yom HaShoah commemoration, by using Hebrew sources that were never published before in the Czech language. The story of Yom HaShoah in the context of the young state of Israel in the 1950s is an interesting case-study on the issue of how the contemporary political and public discourse affects the collective memory of future generations.

**Key Words**—Yom HaShoah, Holocaust, Israel, Knesset, collective memory, labour Zionism, Zionism, 1950s, Yad Vashem

**S**TÁT Izrael se ve vztahu k událostem holocaustu nachází v poněkud paradoxní pozici. Na jedné straně je s těmito událostmi nezpochybnitelně spjat v rovině osobní a symbolické. Na straně druhé k holocaustu došlo před vznikem státu Izrael, a navíc mimo jeho území. Vedle značných problémů pro legislativu a jurisdikci, které naplno vynikly například při rozpravě o oprávněnosti státu Izrael soudit Adolfa Eichmanna (viz Rosenne 1961: 179–305), to představovalo i značnou výzvu pro jakékoliv symbolické, pietní uchopení nacistické genocidy evropského židovstva. Pokud se totiž holocaust nestal na území státu Izrael, tak na kterém místě v Izraeli bychom si jej vlastně měli připomínat, chceme-li tak učinit?

Neméně obtížnou je pak otázka, kdy si vlastně holocaust připomínat? Které z výročí milníků holocaustu vybrat? Osvobození Osvětimi? Křišťálovou noc? Den výročí schválení Norimberských zákonů? Paradoxně by asi ani jedno z těchto dat dobového Izraelce v 50. letech ani nenapadlo. Tím největším paradoxem ve vztahu mladého židovského státu v 50. letech k událostem holocaustu je totiž fakt, že jakákoliv pieta směrem k obětem znamenala

připomínat si ponižující osudy a bezmocnost v době, která si žádala chrabrost, udatnost a aktivní odpor. Příběh o vzniku *Jom ha-Šo'a* v Izraeli je tak příběhem o překonávání všech těchto rozporů.

Charakteristikou dobového diskursu bylo, že chceteli hovořit o *Šo'a* (dosl. *Katastrofě*), musíte vždy hovořit ve spojení buď s *hrdinstvím* (hebr. *gibora*) či *znovuzrozením* (hebr. *tkuma*). Pojmem hrdinství byl zpočátku chápán boj židovských vojáků v řadách Spojeneckých armád a později stále výrazněji odboj během povstání ghatt, případně v rámci partyzánských oddílů (Ofer 1996). Pojmem *znovuzrození* se rozuměl vznik státu Izrael a vítězství v konfliktu z roku 1948, který dnes Izraelci chápou jako Válku za *nezávislost* (Milchemet *ha-'Acma'ut*). Připomínka *holocaustu* bez znovuzrození či alespoň *hrdinství* neměla podle dobového způsobu myšlení smysl. Kdo by si chtěl připomínat onen ponižující a zbytečný masakr evropského židovstva? Abba Kovner měl dokonce žádat, aby bylo téma hrdinství od Šoa zcela odděleno (Ofer 1996). A doba si žádala hrdiny – takové, jako byl například vůdce povstání Varšavského ghatta Mordechaj Anielewicz, jehož socha z dílny Nathana Rappaporta od poloviny 50. let vévodí kibucu, zasvěcenému jeho památce. Rappaport zpodobnil Anielewicze podle vzoru Michelangelova Davida a skrze něj pak představil dobový ideál dokonalého žida – krásného, statečného, hrdého. A právě v kibucu, pojmenovaném po Mordechaji Anielewiczovi, stejně jako v dalším kibucu, zasvěceném památce bojovníků ghet - Kibucu Lochamej ha-Gita'ot – se již od konce války pravidelně scházely početné zástupy, aby si připomínaly (slovy Mordechaje Anielewicze): „hrdinství židovských mužů v boji“. Pietní setkání se konala na výročí povstání Varšavského ghatta a hrdinství židovských bojovníků v nich bylo hlavním tématem. Setkání se konala v termínu podle sekulárního, gregoriánského kalendáře – tj. 19. dubna. Hovořilo se při nich o šesti milionech obětí, o hrůzných masakrech, o nacistické zvěli, ovšem vždy jen v rovině obecné. Konkrétní zmínky byly v těchto počátcích určeny především bojovníkům ghatt. Slova jako „Osvětim“ či „plynové komory“ se v nich téměř vůbec neobjevovala.

První úvahy o tom, že by událostem nacistického holocaustu měla být věnována nějaká systematická pieta, lze v izraelském hebrejsko-jazyčném tisku doložit minimálně do roku 1947, ačkoliv lze současně předpokládat, že na osobní a individuální rovině se podobné úvahy odehrávaly



již během války.<sup>1</sup> Impulsem k jedné z prvních diskusí o tom, kdy a kde si připomínat události holocaustu se stal v roce 1947 tradiční půst na 9. avu (přelom srpna/září). Na stránkách hebrejsko-jazyčného labouristického deníku *Davar* z tohoto postního dne, během něhož si židé po celém světě připomínají zničení prvního i druhého Jeruzalémského chrámu (tzv. *Churban*) a počátek diaspory lze zaznamenat jednu z prvních veřejných debat na téma oficiálního pietního dne za oběti holocaustu: „*Už uplynuly dobré dva roky od pádu zvrhlého nacistického režimu v okupovaných zemích a ve shromáždění Izraele ještě stále nedošlo ke shodě mezi jeho představiteli, vůdci, rabíny a intelektuály ohledně ustanovení oficiálního pietního dne.*“<sup>2</sup> Devátý den v měsíci avu se sice přímo nabízel,<sup>3</sup> avšak neprosadil se. Jedním z důvodů byla teologie Mipnej chata'ejnu (Pro naše hříchy), která je s tímto půstem neodmyslitelně spojená. Dne 9. avu si totiž židé mají připomínat katastrofy, kterými byl lid podle tradice postižen za své hříchy a tento konkrétní den půstu má být především dnem pokání (Young 2004: 439). Takovýto kontext činí 9. av pro většinu věřících k připomínce holocaustu pochopitelně obtížně přijatelným. V konečném důsledku je tedy holocaust v tento den připomínán pouze v některých ultra-ortodoxních kruzích, které události 2. sv. války podle výše uvedené teologie interpretují (Porat 1992: 695–729).

Debora Segel proto například navrhovala umístit pietu na 20. den v měsíci sivanu, který je již z minulosti dnem půstu na připomínku prvních případů krevní pověry ve Francii (1171) a rovněž masakrů Bohdana Chmelnického (1770) v Polsku. Již existující malý postní den, který je ve skutečnosti dodnes držen pouze v ortodoxních komunitách či v místech, jichž se geograficky dotýká, se měl nově podle tohoto názoru stát i dnem památky obětí Šo'a:

„Šest dnů před 20. sivanem, od 13. do 19. v měsíci, budiž šesti pietními dny. To podle šesti milionů bratří, kteří byli vyhlazeni. Jeden den za každý milion. A podobně jako byly umístěny modlitby na šabat zchor (šabat vzpomínky), který je před Purimem [v němž si připomínáme slova:] „Nezapomeň na to, co ti provedl Amálek!“ (Dt 25, 17), budiž vloženo šest připomínek v těchto pietních dnech: „Nezapomeň na to, co ti učinilo Německo a jeho posluhovači!“ Tyto připomínky budou čteny v šesti dnech v každé škole, synagoze a dalších veřejných místech. Každý den budou zapálena světla k připomínce každého milionu zmasakrovaných židů.“<sup>4</sup>

Úvahy paní Segel se nikdy nedočkaly realizace, ovšem přesto jsou zpětně zajímavé. Objevilo se v nich totiž něko-

lik prvků, s nimiž se budeme setkávat i nadále. Především je to symbolika čísla šest, zpodobňovaná pomocí šesti světél. Autorka dále uvažovala sepsání liturgického textu o šesti kapitolách, určeného k předčítání v synagogách (viz *Megillat Hashoah* 2004), jakož i připomínání konkrétních zničených komunit a jejich významných osobností.

Přibližně 10 měsíců od vydání těchto úvah vznikl stát Izrael a vypukla Válka za nezávislost. Z hory Sijón v Jeruzalémě se tehdy z bezpečnostních důvodů musel odstěhovat tamní rabínský soud. Jeho budova zůstala opuštěná a vystavená na pospas jordánským ostřelovačům. V jejím sklepení, bezpečném před kulkami, pak přežil holocaustu s aškenázkým, ortodoxním zázemím, zřídili již v roce 1948 malé muzeum a památníček obětem. Místo je dnes známé jako *Síň holocaustu* (angl. Chamber of the Holocaust) a funguje dodnes jako součást ješivy, která byla po sjednocení Jeruzaléma v roce 1967 zřízena ve znovu přístupných částech budovy. Patrně jde o vůbec nejstarší muzeum holocaustu na světě – starší než muzeum v Kibucu bojovníků ghatt, starší než Jad Vašem či Jad Mordechaj. Hora Sijón se pak stala jedním z klíčových míst, na němž se lidé za účelem připomínky holocaustu scházeli. Bylo to i proto, že staré město v Jeruzalémě zůstalo židům v letech 1948–1967 nepřístupné a hora Sijón, navazující Sijónskou bránou na jižní část jeho hradeb, byla nejsvatějším místem, na něž se židé mohli dostat.

Další návrh na to, kdy by se mohla konat pieta na památku obětí holocaustu přišel z ortodoxních kruhů. Navrhl jej vrchní rabinát, a to na den, v němž si ortodoxní židé půstem připomínají počátek obléhání Jeruzaléma Nabuchadnessarem II. Tento den, 10. tevet, připadající přibližně na přelom prosince a ledna podle gregoriánského kalendáře, je rovněž podle tradice dnem připomínky těch zesnulých, jejichž datum úmrtí (*jorajt*) není známo. Pozůstali, kteří neznají *jorajt* svých blízkých mají na tento den vykonávat úkony spojené s připomínkou zesnulých – tj. zejména zapálit pamětní svíce (*ner zikaron*) a recitovat aramejskou modlitbu Kadiš jménem těchto zesnulých. Vzhledem k tomu, že přesné datum úmrtí většiny obětí holocaustu pozůstalým známo není, zdál se být návrh tohoto dne velmi logickým.

V roce 1949 připadl 10. tevet na 11. leden. Vrchní rabinát sestavil jeho program především s důrazem na liturgické detaily. Ve všech domácnostech a synagogách měla být zapálena pamětní svíce. Vrchní rabinát připravil zvláštní vzpomínkovou modlitbu, která měla být vložena do *šachritu* (večerní modlitby). Měla být recitována modlitba *El Male' Rachamim* (Bože plný milosrdenství), která je jinak určena pro zádušní bohoslužby. Po celý den, tj. v židovském kontextu od večera do večera, měl být dodržován půst. Dále se měli věřící věnovat studiu tří mišen, které rabinát k této příležitosti vybral a které se všechny vztahují k tématu theodiceje.<sup>5</sup> Do modliteb měly být vkládány zvláštní refrény a recitovány žalmy. Ve čtyři

<sup>1</sup>Důkazem toho budiž třeba jen snahy o systematickou dokumentaci probíhajících událostí, jakou byl například archiv *Oneg Šabat*, zpracovaný roku 1943 ve Varšavském ghettu.

<sup>2</sup>*Davar*, 27. července 1947.

<sup>3</sup>*Davar*, 27. července 1947.

<sup>4</sup>*Davar*, 27. července 1947.

<sup>5</sup>Konkrétně se jednalo o následující mišny: Brachot 9:5, Sota 5:5, Ukcin 3:12.

odpoledne 11. ledna se měli všichni věřící sejít ve svých synagogách na mimořádné společné modlitbě. Hlavní pietní program se měl konat v Tel Avivu v 19:30 za účasti ministra školství Ha-Cohen Fishmanna a vrchního rabína, rebbe Untermana. Za účelem organizace pietních aktů byla na ministerstvu zřízena zvláštní pracovní skupina.<sup>6</sup> Ačkoliv samotné vyhlášení *Dne Kadiše* přitáhlo značnou mediální pozornost – některé z deníků mu věnovaly celou stránku – zpětně se toho příliš o účasti a úspěšnosti akce nedozvídáme. Snad jen v deníku *ha-Arec* nacházíme následující reflexi:

„Byl jsem si jistý, že synagoga „Jišurun“, která je největší v Jeruzalémě, bude plná až do posledního místečka. Na pietní akt jsem tedy pospíchal. A hle, co ke svému zděšení nevidím! Asi tak dva minjany<sup>7</sup> židů sedí u stolečku a šeptem studují pasáže z Mišny a to je vše! (...) Nemyslím si, že bychom snad už zapomněli památku našich milovaných blízkých a litovali jedné ztracené hodinky času. (...) Zdá se, že všechny zúčastněné organizace, jako Rada zemského rabinátu pro Erec Jisra'el, (...jmenuje zúčastněné ortodoxní instituce...) se staraly o program dne, avšak neuměly, nebo prostě zapomněly udělat akci reklamou. A nebo je možná příčinou to, že za program byly zodpovědné právě tyto instituce.“<sup>8</sup>

Deník *ha-Arec*, z něhož reakce pochází, má výrazně levicovou a sekulární orientaci. Dodnes na jeho stránkách můžeme nalézt tvrdé výpady proti ortodoxním institucím a způsobu života, který reprezentují.

Tentýž deník *ha-Arec*, který hovoří o neúspěchu 10. tevetu, popisuje 22. dubna 1949 „velká množství lidí“ účastnících se památky povstání ghetta ve Varšavě.<sup>9</sup> Labouristický *Davar* krátkou notickou informuje o „tisícovém shromáždění“.<sup>10</sup> Připomínka obětí holocaustu na 10. tevetu se objevuje i v následujících letech. Někdy se jí začíná zkráceně říkat *Jom kadiš*, *Jom kedošim*, či dokonce *Jom ha-Šo'a*, event. *Jom ha-Zikaron*. Označení *Jom ha-Šo'a* tehdy ještě nemělo tak konkrétní význam jako dnes.

Výročí povstání ghetta v roce 1950 bylo opět, jako v předchozím roce, drženo podle sekulárního, gregoriánského kalendáře, tedy 19. dubna. Všechny hlavní deníky mu věnovaly celostránkové rubriky. Jméno „Osvětim“ či pojem „plynové komory“ bychom v nich ale stále hledali marně. Tématem byla odvaha, schopnost vzít svůj osud do vlastních rukou a poučením z holocaustu bylo budování vlastního státu. Ve zprávách se dočítáme o tisícové účasti<sup>11</sup> na pietním aktu v Kibucu Jad Mordechaj, jakož

i v Kibucu bojovníků ghetta.<sup>12</sup> Ve druhém jmenovaném kibucu, v působivém exteriéru východní Galileje, v blízkosti starověkého římského akvaduktu, byl dne 19. dubna 1950 položen základní kámen *Domu bojovníků ghetta* (hebr. Bejt lochamej ha-gitaot), v pořadí druhého muzea holocaustu ve státu Izrael.<sup>13</sup>

Znovu byl připomínán 10. tevet.<sup>14</sup> Deníky hovoří o tomto dni jako o *Jom ha-Šo'a*.<sup>15</sup> Na hoře Sijón, v synagoze sousedící se Síní holocaustu se sešlo pietní shromáždění, v jehož rámci byly do Síně holocaustu uloženy útržky poničených svítek Tóry, přivezené z Varšavy a zapáleno 31 světel za 31 uren s popelem, uložených v kryptě, z nichž každá pochází z jednoho z koncentračních či vyhlazovacích táborů.<sup>16</sup> „*Celá společnost poté sestoupila do sklepení, kde bylo zapáleno 31 věčných světel, podle množství uren, ve sklepení uložených. Po chvalozpěvech bylo na svazích hory Sijón zapáleno velké množství věčných světel, viditelných po celém Jeruzalémě.*“<sup>17</sup>

Po celé zemi se v tento den konalo téměř 70 různých pietních setkání.<sup>18</sup> Připomínka holocaustu na den 10. tevetu se začínala ujímat a vypadalo to, že se ve státu Izrael ustavují dva různé svátky, nazývané místy shodně *Jom ha-Šo'a* – jeden, menší, pro oběti, podporovaný vrchním rabinátem a organizacemi nově příchozích (*olim chdašim*), a druhý, větší, pro kibucníky, partyzány a bojovníky ghetta, který měl podporu tehdy výrazně levicového, labouristického Knesetu. Na této dualitě by nebyl větší problém, pokud by nebyla pouhým projevem daleko hlubšího konfliktu mezi generací starousedlíků, kteří znali holocaust pouze z novin, případně byli zasaženi nepřímo (např. ztrátou v širší rodině), a nově příchozích, kteří si často sami holocaustem prošli.

Hlas těchto lidí začal silněji zaznívat přes novou pietní iniciativu – Les mučedníků (Ja'ar ha-Kedošim). Cílem této iniciativy, která vzešla z organizace *Keren Kajemet le-Jisra'el*, bylo vysadit šest milionů stromů za šest milionů obětí.<sup>19</sup> Odhadovalo se, že výsledný les pokryje cca 30 000 dunam, nebo-li 30 km<sup>2</sup>. Nosnou myšlenkou bylo v rámci tohoto lesa zasvětit každý z 19 úseků každé z evropských zemí, okupovaných nacisty.<sup>20</sup> Otevření tu Belgické, tu Jugoslávské, tu Bulharské části se v následujících letech stane příležitostí pro prezentaci událostí holocaustu z pohledu obětí a často se později setká s připomínkou desetiletého výročí zničení té či oné komunity.

Na půdě Knesetu se otázka paměti holocaustu dostala na pořadí jednání poprvé 12. dubna 1951. Po velice silném projevu předkladatele návrhu, Mordechaje Nuruka

<sup>12</sup> *Ha-Arec*, 27. dubna 1950.

<sup>13</sup> *Palestine Post*, 20. dubna 1950.

<sup>14</sup> *Ha-Arec*, 29. listopadu 1950.

<sup>15</sup> *Ha-Boker*, 11. prosince 1950, *Ha-Cofe*, 14. prosince 1950, *Ha-Arec*, 11. prosince 1950, *Cherut*, 30. listopadu 1950 a tentýž 11. prosince 1950 apod.

<sup>16</sup> *Palestine Post*, 18. prosince 1950.

<sup>17</sup> *Palestine Post*, 13. prosince 1950.

<sup>18</sup> *Ha-Cofe*, 20. prosince 1950.

<sup>19</sup> *Ha-Arec*, 7. března 1951.

<sup>20</sup> *Jerusalem Post*, 22. dubna 1952.

<sup>6</sup> Oznamení bylo otištěno paralelně v několika největších denících. Zde vycházíme z *Cherut*, 10. ledna 1949.

<sup>7</sup> Tj. 20 osob. Minjan je podle tradice minimální počet 10 židovských dospělých mužů (dospělý ve smyslu bar micva) potřebných k tomu, aby se mohla číst Tóra.

<sup>8</sup> *Ha-Arec*, 13. ledna 1949, CZA: S71/634.

<sup>9</sup> *Ha-Arec*, 22. dubna 1949.

<sup>10</sup> *Davar*, 21. dubna 1949.

<sup>11</sup> *Palestine Post*, 20. dubna 1950.

(Mapaj) přijal Kneset následující usnesení: „*První Kneset určuje a stanovuje 27. den v měsíci nisanu každého roku jako „Den Šo'a a povstání ghett – celosvětový pietní den lidu Izraele.*““<sup>21</sup> Kneset přijal usnesení ve stoje a jednohlasně.<sup>22</sup> Stát Izrael se tak oficiálně přihlásil k pietním iniciativám, které jeho občané, politické strany a různé zájmové spolky provozovali již několik let. Nově byl datum výročí stanoven podle židovského kalendáře, což vedle posílení židovského prvku v této pietě mělo i praktické důvody – 19. duben se totiž často kryl se svátkem Pesach. Bylo sice uvažováno ponechat Jom ha-Šo'a podle židovského kalendáře skutečně přesně na datum povstání ghett, tj. v předvečer Pesachu,<sup>23</sup> avšak nakonec bylo zvoleno datum 27. nisanu spadající šest dnů po konci Pesachu a týden před Den nezávislosti státu Izrael. Rozhodnutí Knesetu z 12. dubna 1951 zatím bylo pouhou deklarací a nemělo charakter zákona. Rovněž také nepředepisovalo žádné konkrétní detaily ohledně průběhu pietních aktů.

V Jeruzalémě se pietní akt na výročí povstání ghett toho roku odehrál na hoře Sijón u Síně holocaustu. Pro slovy politických představitelů, jako byl starosta Jeruzaléma, se střídaly s modlitbami a čtením z dobových dokumentů. Bylo zapáleno věčné světlo a pronesena modlitba *Ani ma'amin*.<sup>24</sup> V Kibucu *Jad Mordechaj* byla odhalena bronzová Anielewiczova socha v nadživotní velikosti. Mluvčí Knesetu, Yair Sprintzak, prohlásil v dedikačním projevu, že by 27. nisan měl být navždy připomínán, stejně jako je připomínán churban na 9. avu.<sup>25</sup> Aktu se zúčastnila řada čelních sionistických osobností jako Berl Locker, Jicchak Gruenbaum, jakož i Abba Kovner – slavný básník židovského odboje, vůdce partyzánského hnutí ve Vilniusu a pravděpodobný autor výroku o „ovcích, jdoucích na porážku“. Události se podle *Jerusalem Post* zúčastnilo přes 10 tisíc osob. Z Haify a Tel Avivu byly vypraveny zvláštní vlaky.<sup>26</sup> Nábožensko-sionistický deník *Ha-Cofe* si všimá i pietních aktů v zahraničí. Vedle Paříže a Varšavy zmiňuje také Osvětim, kde se 20. dubna 1951 sešlo více než 50 tisíc lidí, mezi nimi stovky bývalých vězňů z Maďarska a Československa.<sup>27</sup>

Podruhé se otázka paměti holocaustu dostala na pořadí jednání v Knesetu v roce 1953, kdy byl projednáván *Zákon o připomínce Katastrofy a hrdinství*, známý také jako *Zákon Jad Vašem*.<sup>28</sup> Zatímco v roce 1951 se jednání o pietním dni odehrávala ve vysoce pietní a slavnostní atmosféře, kolem zákona *Jad Vašem* se strhly místy nevkusné dohady. Hrál se o hodně. Šlo o to, jakým způsobem budou události holocaustu představeny židovské mládeži, úloha jakých hnutí v odboji bude a nebude zmíněna, zda bude holocaust prezentován pouze skrze odboj, nebo zda budou uznány pasivní formy odporu, či

dokonce čistota nevinných obětí. Stranická pře se změnila ve vzájemná obviňování – kdo pomáhal uprchlíkům, kdo kolaboroval. . . Předkladatel zákona – ministr školství Ben-Zion Dinur – si přál, aby nově vzniknuvší instituce zdůrazňovala především sionistické a socialistické zázemí odbojářů (antisionistický, národně-socialistický Bund, či naopak revizionistická ultra-pravicová hnutí ve svém výčtu jaksi opomenul). Revizionistický Cherut využil celé téma k napadení vlády z kolaborace za to, že navázala diplomatické vztahy s poválečným Německem. V tomto kontextu se rozvinula velmi ostrá diskuse na téma, zda by jako pachatelé měli být označeni „Nacisté“, nebo „Němci“. A do toho všeho vystoupil poslanec z ortodoxního hnutí Agudat Jisrael s velice silným projevem, v němž vnesl otázku, zda vůbec má světský stát Izrael právo budovat muzea událostí, jako je holocaust a přijímat o těchto událostech zákony „*po boku zákona o bankrotu a o zdanění tabáku*“. „*Není možné zřídít národní svátky světským způsobem, a není možné ustavit „Jad Vašem“ světským způsobem.*“<sup>29</sup>

„*Myslím si, že je dobře, že budeme mít zákon,*“ přitakávala naopak Beba Idelson vládnímu návrhu. „*Takovýto zákon povede jen ke znesvěcení obětí,*“ hřimal z pódia Jochanan Bader z revizionistického Cherutu, poté co v zákoně nenalezl „svá“ témata.

Zákon stanovil, že v Izraeli sídlící *Jad Vašem* bude ústřední institucí, která by měla shromažďovat veškeré poznatky a svědectví o událostech holocaustu. Na jedné straně to dává z hlediska metodologického smysl – jedna instituce by měla být ta ústřední a sbírat kopie všeho, co se v daném oboru vybádá. Do vzniku *Jad Vašem* byly materiály k událostem holocaustu roztržštěny v několika paralelních archivech. Podobnou klauzuli ostatně nalezneme ve statutech národních knihoven v řadě zemí světa. Ovšem, tehdy v Knesetu šlo přeci jenom o něco více. Šlo o to posílit úlohu mladého státu, jakožto jediného centra židovské paměti: „*Musíme přesvědčit diasporu Izraele, že není ústředního memoriálu pro tento lid kromě jednoho (...) toho v Izraeli,*“ naléhal Elimelech Rimalt. „*Ti, kdož plánují památníky v diaspoře pod patronací představitelů Gójjů dnešního světa – ubližují nejhlubší cti našeho národa,*“ hřimal opět radikál z Cherutu.

Objevovaly se ale i smířlivější hlasy, které snad poprvé na půdě Knesetu hovořily o Kiduš ha-Šem,<sup>30</sup> o spravedlivých mezi národy, o prostém každodenním hrdinství obyčejných lidí, a dokonce i o ženském rozměru. Znovu a znovu bylo zdůrazňováno, že tento zákon není určen pro mrtvé, nýbrž pro živé. Podle jednoho z řečníků – Barucha Azanjahu (Mapaj) – měl tento zákon především pomoci překlenout propast mezi generací, která cítí vinu za to, že nemohla pomoci, a generací, která si již život v Evropě nepamatuje.

Zákon byl projednáván s přestávkami od března do srpna roku 1953. Dne 19. srpna 1953 byl nakonec schválen, jak říká záznam z Knesetu: „*téměř jednomy-*

<sup>21</sup>*Divrej Kneset*, str. 1655–1657 (zasedání 12. dubna 1951).

<sup>22</sup>*Divrej Kneset*, str. 1655–1657 (zasedání 12. dubna 1951). Reakce médií viz např.: *Ha-Boker*, 13. dubna 1951.

<sup>23</sup>*Cherut*, 12. března 1951.

<sup>24</sup>*Ha-Arec*, 3. května 1951.

<sup>25</sup>*Jerusalem Post*, 4. května 1951.

<sup>26</sup>*Jerusalem Post*, 4. května 1951.

<sup>27</sup>*Jerusalem Post*, 4. května 1951.

<sup>28</sup>*Divrej Kneset*, str. 1310–1314 (zasedání 12. května 1953).

<sup>29</sup>*Divrej Kneset*, str. 1331–1343 (zasedání 18. května 1953).

<sup>30</sup>Dosl. „posvěcení Jména Hospodinova“. Termín pochází z období Makabejského povstání.

slně“.<sup>31</sup> Jako pachatelé jsou v něm označeni „Nacisté a jejich přísluhovači“, tj. byla nakonec zvolena mírnější varianta, dávající prostor pro budoucí usmíření s poválečným Německem. V paragrafu 2, odst. 3 zákona nacházíme i klauzuli, podle níž je Jad Vašem oprávněno: „Pevně zakotvit v Izraeli a mezi celým lidem den, určený Knesetem jako pietní den za Katastrofu a její hrdiny, a navrhnout způsob společné připomínky hrdinů a obětí.“ (*Martyrs and Heroes...* 1953) Tímto paragrafem se Jad Vašem stalo mekkou pro připomínku *Jom ha-Šo'a*. Ústřední pietní akty za účasti čelných politických představitelů státu Izrael se dodnes odehrávají právě na půdě této instituce a je to tato instituce, která svými pietami dává vzor podobným ceremoniálům jinde v Izraeli a v zahraničí.

Způsob vzpomínání na holocaust se v letech 1953–1959 začínal pomalu proměňovat s tím, jak příležitosti k pietním setkáním přibývalo. Byly otevírány další nové oblasti *Lesu mučedníků*, jako například Belgická a Holandská.<sup>32</sup> V mediálním diskursu 50. let pak sehrála svou úlohu i desetiletá výročí – prvního transportu, zničení konkrétní obce, osvobození konkrétního tábora... Výročím se stala příležitostí k obsáhlejším reportážím, rozhovorům s pamětníky, návštěvám míst po deseti letech apod. Například v Tel Avivu se roku 1954 sešli maďarští židé, aby si připomněli deset let od prvního transportu do Osvětimi. Byla zapálena čtyři světla za čtyři velké synagogy v Maďarsku, které byly nacisty zničeny. Noviny *Jedi'ot Acharonot* informují, jak se pieta proměnila ve strkanici poté, co jeden z řečníků oslovil shromáždění maďarsky.<sup>33</sup> Jiný deník se vrací k desetiletému výročí osvobození největšího vyhlazovacího tábora s provokativním nadpisem: „*Zdalipak si ještě pamatujete na Osvětim?*“<sup>34</sup> Ve stovkách novinových výstřížků, které měl autor tohoto textu k dispozici, je to snad od konce 2. sv. války poprvé, co se jméno „Osvětim“ objevuje v nadpisu. Počet článků věnovaných tematice holocaustu se mezi lety 1949–1955 téměř ztrojnásobil a i poté dále stabilně narůstal.<sup>35</sup> Především ale zastoupení tohoto tématu na stránkách novin přestalo být omezeno na výročí povstání a 10. tevet. Noviny píší o tehdy nově objeveném deníku Anne Frankové<sup>36</sup>, Moše Prager vydává na pokračování svou studii „Pravda o možnostech záchran“ apod. Dualita až rivalita mezi Jom ha-Šo'a a Jom Kedošim mezitím pokračovala. Oba pietní dny se objevovaly paralelně, i když 10. tevet již pomalu ustupuje do pozadí a i v míře mediální pozornosti je to patrné. Na

<sup>31</sup>*Divrej Kneset*, str. 2409 (zasedání 19. srpna 1953).

<sup>32</sup>*Ha-Boker*, 13. dubna 1954.

<sup>33</sup>*Jedi'ot Acharonot*, 2. dubna 1954.

<sup>34</sup>*La-Merchav*, 11. února 1955.

<sup>35</sup>Uvádíme přibližný nárůst na základě počtu článků a výstřížků, které systematicky shromažďovaly Ústřední sionistické archivy v letech 1949–1960. Nejsou uváděna přesná čísla, neboť neexistuje záruka, že některé jednotlivé položky nebyly vynechány. Obecný trend nárůstu počtu je však patrný (viz složky: CZA: S71/634, CZA: S71/1448, CZA: S71/2871, CZA: S71/3321, S71/3321, CZA: S71:3695). Trend nárůstu lze pozorovat i v jiných databázích, např. v digitální databázi židovského tisku izraelské národní knihovny, která sice zatím zdaleka nepokrývá všechny deníky, ale v rámci těch, které již pokryté má, lze nárůst zastoupení tématu holocaustu vysledovat – [www.jpress.org.il](http://www.jpress.org.il).

<sup>36</sup>Např.: *Ha-Maariv*, 26. září 1952.

jeden článek o 10. tevetu připadají v polovině 50. let 2–3 články k povstání ghett.

„*Nemůžeme přeci uchopení takto veliké hrůzy, která se našemu lidu stala, ponechat na improvizacích,*“ prohlásila Beba Idelson: „*Musí zde být zákon, který zaváže tuto zemi i celý národ, na všech úrovních k soustrastí s hroznou katastrofou, která se našemu lidu přihodila.*“<sup>37</sup> Zajímavá diskuse se vedla ohledně oficiálního názvu pietního dne. Pojem Den holocaustu a hrdinství (Jom ha-Šo'a ve-ha-Gibora) se již některým poslancům zdál málo hrdinský. Pojem „gibora“, nebo-li hrdinství původně v hebrejsko-jazyčném diskursu ve vztahu k událostem holocaustu jednoznačně odkazoval na hrdinství aktivního odboje – povstalců a partyzánů. Ovšem v roce 1959 už mezi významy tohoto pojmu vstoupilo i téma pasivního odporu – hrdinství každodenního boje o vlastní přežití či hrdinství ve smyslu *Kiduš ha-Šem*. Bylo proto navrženo, že se den bude oficiálně jmenovat: „*Den Katastrofy, hrdinství a povstání*“, tak aby byl prvek povstání explicitně přítomen.

Zákon nově stanovil, že během pietního dne budou vlajky staženy na půl žerdi a že bude vybrán čas v dopoledních hodinách, během něhož budou drženy 2 minuty ticha za zesnulé. Od roku 1961 tento čas ohlašují sirény. Lidé toto volání skutečně respektují. Auta v tu chvíli zastavují dokonce i na hlavních dálničních tazích, řidiči vystupují a stojí u otevřených dveří. Zastavují se i Mizrachim či někteří arabští Izraelci. „*Na co asi v takové chvíli oni vzpomínají?*“ (Young 2004: 447)

Datum Jom ha-Šo'a bylo stanoveno na 27. nisanu podle židovského kalendáře. Aby nedošlo ke kolizi se šabatem, bylo rozhodnuto, že pokud by Jom ha-Šo'a připadl na pátek, pak se posune na čtvrtek, pokud by připadl na neděli, pak se posune na pondělí, a pokud by připadl přímo na šabat, pak bude odsunut o týden později.

Ke stanovení termínu zaznamenává deník *Maariv* dobovou studentskou anekdotu:

„V předvečer Pesachu oznámil prof. Fleischman svým studentům na Filosofické fakultě Hebrejské university, že došlo k přesunu testů na 24. dubna. „Proč tak brzy?“ podivuje se jeden ze studentů. „Důvod je prostý,“ odpověděl profesor: „Na tento termín byl stanoven Den Katastrofy.““<sup>38</sup>

Zákon rovněž stanovil, že zábavní podniky, rozhlas, divadla, kina apod. mají přizpůsobit program pietnímu režimu. „*Zábavní podniky jsou otevřené dokořán, rádia hrají noční a taneční hudbu, jakož i zábavné a humoristické pořady a výlohy obchodů září,*“<sup>39</sup> stěžoval si Mordechaj Nuruk z Národně-náboženské strany. Podle nové úpravy měla rádia a kina zařadit pouze vážné pořady. Deník *Maariv* odpověděl karikaturou, zobrazující mladíka, odcházejícího naštvaně z kina poté, co byl název filmu „*Veselá vdova*“ upraven, v souladu s pietními požadavky

<sup>37</sup>*Divrej Kneset*, str. 1387 (zasedání 10. března 1959).

<sup>38</sup>*Maariv*, 26. dubna 1960.

<sup>39</sup>*Divrej Kneset*, str. 1386 (zasedání 10. března 1959).

na pouhé: „Vdova“. Podtitul se ptá, zda tedy vůbec „bylo potřeba něco vysílat?“<sup>40</sup>

Pietní ceremoniály probíhaly v roce 1959 na pěti hlavních místech: Har Zikaron (Jad Vašem), hora Sijón, Les mučedníků (Ja'ar ha-Kedošim), Kibuc Jad Mordechaj a Kibuc Lochamej ha-Gitaot. Vedle těchto míst však již paralelně probíhaly menší akty v každém větším městě. Minimálně na jednom místě – Jad Vašem – hovoří dobové deníky o zapálení šesti světel za šest milionů obětí.<sup>41</sup>

\*\*\*

V roce 1960 vytvořila Zahara Schatz, dcera známého Borise Schatze – zakladatele Akademie Becelel, pro účely pietních ceremoniálů v Jad Vašem zvláštní, šestiramenný svícen. Vycházela sice z prastarého židovského symbolu, kterým byl svícen sedmiramenný, ovšem tento, nazvaný *Menorat ha-Zikaron* (Pamětní menorá) měl skutečně světel šest. Každé ze světel bylo určeno k připomínce jednoho milionu obětí. Později se tento svícen se šesti světly stal součástí loga institutu Jad Vašem. Číslo šest se stalo jedním z doprahových symbolů piety za zesnulé v holocaustu. Poprvé jsme schopni jej doložit do výše citovaného článku z roku 1947. Symbolika šesti světel se táhne jako červená nit od těchto prvních úvah, přes pravidelné ceremoniály v Jad Vašem, až po dnešní Pochod živých (Tarant 2010: 225-232). Symbol šesti světel později vedle pietních ceremoniálů samotných nacházíme na učebnicích o holocaustu, na střeše jedné ze synagog na prostranství u Západní zdi v Jeruzalémě za velkým nápisem „Pamatuj“ či na svícnech a dlaždicích v Síni holocaustu. Až bude roku 2003 vydán *Megilat ha-Šo'a* – první vážnější pokus o liturgický text pro potřeby *Jom ha-Šo'a*, bude rozdělen právě do šesti kapitol, reprezentujících šest rozdílných osudů během holocaustu s tím, že každá kapitola má být předčítána před zapálením jednoho světla za každý milion *Megillat Hashoah* 2004). V předchozím historickém výčtu byly zmíněny i další, alternativní, podobně utvořené symboly, jako například 4 světla za 4 zničené velké synagogy v Maďarsku či 31 světel za 31 koncentračních táborů. Zapalování pamětních světel (*ner zikaron*, event. *ner nešama*) je tradiční židovský zvyk. Svíce jsou zapalovány za mrtvé v domácnosti či synagoze na *jorcajt* a pietní den za oběti holocaustu je de-facto *jorcajtem* všech těchto obětí. Jak jsme viděli, na 10. tevet to bylo dokonce oficiálně v Izraeli vyhlášeno vrchním rabinátem. Teoreticky by měla být za každého jednoho mrtvého zapálena právě jedna svíce. Ovšem žádná z velkých historických rabínských autorit, z jejichž právních názorů dnešní židovská liturgie vychází, nepočítala s tím, že by v jeden den bylo potřeba zapálit svíce za 5,7–6,5 milionu duší současně. Abstrakce na šest světel – jedno za každý milion – je ve skutečnosti v rámci judaismu velmi tradičním a de-facto logickým způsobem přizpůsobení liturgie. Výše citované příklady 4 či 31 světel pak ukazují, že to, co se v rámci liturgie

postupně sjednocovalo, bylo abstrahované téma, nikoliv způsob abstrakce samotné. V poslední době si symbol šesti světel začal takřkajíc „žít vlastním životem“ a lze se s ním už setkat i mimo 27. nisan, kdy si připomínáme *Jom ha-Šo'a*. Například čeští židé si zapalováním šesti světel v Majslově synagoze v Praze každoročně připomínají Mezinárodní den obětí holocaustu, stanovený Valným shromážděním OSN od roku 2005 na výročí osvobození Osvětimi, nebo-li 27. ledna.

Na symbolu šesti světel lze dokonce sledovat dialektiku mezi universalistickým a partikularistickým chápáním události holocaustu. V některých universalisticky smýšlejících školách, organizacích a komunitách totiž bývá zapalováno ještě jedno – sedmé světlo – věnované obětem ostatních nacistických genocid. Poprvé se tak stalo na progresivní škole Kadima v Izraeli v roce 1985 a vzbudilo to tehdy v pedagogických i politických kruzích vášnivou diskuse. (Levi a Tamar 1998: 27–44)

#### ZÁVĚR

V biblické knize Zacharjášově čteme: „*Toto praví Hospodin zástupů: Půst čtvrtého, půst pátého, půst sedmého a půst desátého měsíce se judskému domu obrátí v radostné veselí a utěšené slavnosti. Jen milujte pravdu a pokoj!*“ (Zch 8, 19). V židovské tradici neexistuje klasičtější a více tradiční způsob připomínky historické události, než je ustanovení významného dne v kalendáři (Young 2004). Od půstů, jakým je šabat zachor, 9. av či 10. tevet, jejichž historie sahá až do starověku přes 20. sivan, do jehož rámce byly dodatečně vloženy odkazy na konkrétní případy pronásledování ve středověku až po... *Den Katastrofy*. Připomínat si události holocaustu v jeden konkrétní den, nějakým konkrétním způsobem je v tomto ohledu velmi židovské. Otázkou zůstává: Kdy? Kde? Jak?

Den 27. nisanu vzešel z určité politické objednávky. Odsoudit tuto politickou objednávku je samozřejmě snadné. Těžší je představit si, jak obtížné bylo v období 50. let nalézt v událostech holocaustu něco inspirativního, co by mohlo pomoci sjednotit roztržštěný lid pod modro-bílou vlajkou nového státu. A o tento stát a jeho vratkou jednotu šlo předkladatelům návrhu na *Jom ha-Šo'a* především. Byl to původně izraelský pietní den. Byl ustaven izraelským parlamentem a jeho cílem bylo uchovat vzpomínku na holocaust uvnitř izraelské společnosti, rozdělené kulturními, generačními a ideovými konflikty. O žádném působení na vnější svět nepadlo tehdy v Knesetu slovo. Vnější svět, vnímaný jako barbarský a nepřátelský, tehdy nebyl pro pietu *Jom ha-Šo'a* podstatný.

Od počátku zde byly alternativy a některé z nich byly dokonce označovány tímž názvem – *Jom ha-Šo'a*. Tou nejvážnější byl 10. tevet. Vrchní rabinát jej vyhlásil jako univerzální *jorcajt* pro ty pozůstalé, kteří byli vedle svého smutku ze ztráty, pronásledování vědomím, že svým blízkým vlastně ani nemohou věnovat tradiční pietu, neboť neví kdy. K otázce „rivalita“ mezi 10. tevetem a 27. nisanem podotýká Joel B. Wolowetsky, že

<sup>40</sup>Maariv, 6. května 1959.

<sup>41</sup>Davar, 30. dubna 1959 (viz program v pozvánce na str. 12), Davar, 5. května 1959 (str. 2).

10. tevet neměl být *Jom ha-Šo'a* v onom oficiálním, ceremoniálním smyslu, jak to známe dnes v případě 27. nisanu a jak se připomínka 10. tevetu vyvíjela v prvních letech. Wolowetsky se domnívá, že Vrchní rabinát od počátku směřoval svou iniciativu směrem k individuální, osobní pietě (Wolowetsky 1989). V návaznosti na jeho tvrzení pak můžeme uvažovat, že ony tisícové oficiální ceremoniály, o nichž hovoří dobové deníky, se na 10. tevet zkrátka „nabalily“ v situaci, kdy ještě neexistoval jednotný názor na to, kam podobné akty umístit. Poté, co byl vyhlášen oficiální *Jom ha-Šo'a*, svou koncepcí a symbolikou bližší organizátorům těchto masových setkání, se jejich pozornost zaměřila již výhradně na 27. nisan. I přesto, že byl 10. tevet zastíněn tímto sekulárním aktem, v ortodoxních komunitách je připomínán dodnes, a to především proto, že připomínka holocaustu na výročí povstání varšavského ghetta zasahuje do Pesachu, resp. do měsíce nisanu, který by měl být podle častého výkladu tradice zasvěcen výhradně radostným svátkům. Někdy pak připomínání tohoto svátku může být i chápáno jako určitá alternativa v anti-sionistických ortodoxních kruzích v situaci, kdy to, co později budeme znát jako *Jom ha-Šo'a*, nepostrádá výrazný sionistický podtext.

*Jom ha-Šo'a* byl svým charakterem původně určen pro oficiální, sekulární shromáždění, na nichž jsou modlitby zpívány nejlepšími kantory spíše pro svou muzikální estetiku než pro duchovní význam. Stažené vlajky, sirény a dvě minuty ticha měly zase pomoci přinést pietu i do těch míst, kde by jinak v ruchu všedního dne zapadly. Většina míst, na nichž se lidé v 50. letech za účelem vzpomínky na holocaust scházeli, měla sekulární až ateistický charakter – kibucy, zalesňované pahorky, muzea, památníky... V tom vlastně spočíval největší paradox *Jom ha-Šo'a* v 50. letech. Jeho jednotlivé prvky mohly sice vycházet ze židovské tradice, avšak výsledkem byl sekulární až ateistický pietní den, navíc inspirovaný ceremoniály v západním světě, jejichž koncepce vychází z tradice křesťanských svátků. S postupem času přestane být tento paradox tak viditelný a *Jom ha-Šo'a* si nakonec nalezne cestu i do synagog. To už je ale jiný příběh.

#### POUŽITÁ LITERATURA

- [1] Bible. Český ekumenický překlad. Česká biblická společnost 2004.  
 [2] LEVI, G., TAMAR, B. 1998. „Jom ha-Šo'a be-'ejnajjim mitkadmot – „Atanijot, ma'amad, ve-chinuch be-jisra'el“ in *Politika* Barakai, T. (ed.) Jeruzalém: Machon le-jachasim bejn-le'umijim, str. 27–44.  
 [3] *Megillat Hashoah – the Shoah Scroll. A Holocaust Liturgy*. 2004. Jeruzalém: Schechter Institute of Jewish Studies.  
 [4] NOVICK, P. 2000. *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books.  
 [5] OFER, D. 1996. Linguistic conceptualization of the Holocaust in Palestine and Izrael, 1942 – 1953. *Journal of Contemporary History*. 31/3:567–595.  
 [6] PORAT, D. 1991. „Attitudes of the Young State of Israel toward the Holocaust and its Survivors. A Debate over Identity and Values“ in *New Perspectives on Israeli History – The Early Years of the State*. New York, str. 163.  
 [7] PORAT, D. 1992. „Amalek's Accomplices“ Blaming Zionism for the Holocaust: Anti-Zionist Ultra-Orthodoxy in Israel during the 1980s. *Journal of Contemporary History* 27/4: 695–729.  
 [8] ROSENNE, Š. (ed.) 1961. *6.000.000 Accusers – The Opening of the Eichmann Trial*. Jeruzalém: Jerusalem Post.

- [9] SEGEV, T. 1991. *The Seventh Million – Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York.  
 [10] SEGEV, T. 1998. *1949 – The First Israelis*. New York: Henry & Holt  
 [11] TARANT, Z. 2010. Pochod živých – Odpověď na Pochody smrti? *Antropowebsin*. 3/2010: 225–232.  
 [12] WOLOWETSKY, J. B. 1989. Observing Yom HaSho'a. *Tradition*. 24(4), Summer 1989. Rabbinical Council of America.  
 [13] YOUNG, J. E. 2004. „When a Day Remembers: A Performative History of Yom Hashoah“ in *Textures and Meaning: Thirty Years of Judaic Studies at the University of Massachusetts.*, Eds. L. Ehrlich, S. Bolozky, R. Rothstein, M. Schwartz, J. Berkovitz, J. Young. University of Massachusetts, Department of Judaic and Near Eastern Studies.

#### ARCHIVNÍ PRAMENY

- Vytríděné výstřižky z dobového tisku k tematice holocaustu z let 1949–1960. *Central Zionist Archives*. Jeruzalém. Složky: CZA: S71/634, CZA: S71/1448, CZA: S71/2871, CZA: S71/3321, S71/3321, CZA: S71:3695. Materiál pokrývá deníky: *Davar, Cherut, Ha-Arec, Ha-Cofe, Jedi'ot Acharonot, Maariv, Mišmar, Jerusalem Post, Palestine Post*.
- *Martyrs' and Heroes' Remembrance (Yad Vashem) Law 5713–1953*. Schválen Knesetem 19. srpna 1953, publikován ve sbírce zákonů (Sefer ha-Chukim) 28. srpna 1953, str. 144.
- *Divrej Knesset*. Zápisy jednání Knesetu z let 1951, 1953 a 1959.

\*Poznámka k přepisu hebrejských termínů: Při přepisu hebrejských termínů do češtiny vychází autor z osvědčeného úzu, stanoveného publikací: SIVAN, G. NEWMAN, J. 2004. *Judaismus od A do Z*. Praha: Sefer. Tam, kde se hebrejský pojem objevuje jako do latinky přepsaná součást anglicko-jazyčného názvu, je respektován úzus anglického originálu.

\*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.



# „NÁŠ NÁROD SLOVENSKÝ JEST NAPOSLEDY NEPŘESTANNÉ PILNOSTI A PRACOVÁNÍ ODDANÝ“ TEORETICKÉ KONCEPCIE VÝSKUMU HISTORICKÝCH STEREOTYPOV APLIKOVANÉ PRI ANALÝZE STEREOTYPU PRACOVITOSTI SLOVÁKOV V 19. STOROČÍ

Rastislav Molda

*Katedra histórie, Filozofická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku  
moldarastislav@gmail.com*

**„Our Slovak nation is diligent and dedicated to work forever.‘ Theoretical concepts of the research of the historical stereotypes applied on the stereotype of Slovak’s diligence in the 19<sup>th</sup> century**

**Abstract**—The article offers the theoretical concepts and methodological guidelines for research of the historical stereotypes of the major European theorists from the various social science disciplines. For us an important methodological and theoretical interpretation of the ethnic and other stereotypes formulated by Professor Hans Hering Hahn as well as other Central European researchers. We use the presented theoretical and methodological guidelines to analyse the stereotype of Slovakian diligence. The primary source of the textual analysis is ethnographic travelogue and diverse literature of Slovak origin, which is a rich source for scientific interpretation of stereotypes. Writers resorted to an idealization and generalization of character, physical or other characteristics of the population of Ungarn and the Habsburg monarchy and so there were constructed ethnic/national, cultural, confessional, gender, as well as other auto/heterostereotypes. We deal with the stereotype of Slovak’s diligence with specific attention on the situation in which they were formulated, we point out their tasks and the reciprocal interaction with other auto- and heterostereotypes.

**Key Words**—stereotyp, Picture, 19<sup>th</sup> century, working nation, autostereotyp, heterostereotyp

## ÚVOD

**O**D KONCA 18. storočia s nepokojom sledovali slovenskí vzdelanci maďarizačné tendencie vo verejnom živote Uhorska. Nedisponovali politickými možnosťami ako napríklad Chorváti, a tak na silnejúcu maďarizáciu reagovali hlavne publicisticky. Písali národné obrany, v ktorých postupne skĺzli k stereotypizácii. Nacionalizácia verejnosti mala v 19. storočí zásadný vplyv na

implementovanie auto- a heterostereotypov u slovenských elít. Stereotypy fungovali a stále fungujú ako systémový nástroj na vymodelovanie a upevnenie predstáv o nás a tých druhých. Zaradili jedincov do vopred zadefinovaných rovníc, vďaka čomu rozlišujeme medzi my a oni. Autostereotypy ďalej napomohli k stotožneniu sa všetkých vrstiev slovenskej spoločnosti so slovenským národom, a to aj tak, že vytvorili mentálne hranice medzi etnikami Habsburskej monarchie. Medzi často zmieňované stereotypné označenia 19. storočia môžeme zaradiť aj stereotyp o slovenskej pracovitosti, ktorého genézu a funkčnosť postupne načrtne.

## PRIMÁRNA CHARAKTERISTIKA STEREOTYPU

Stereotypy sú súborom emocionálne podmienených a neoverených presvedčení (Berting a Villain 1995: 14–18), ktoré nachádzame pri skúmaní vlastných dejín i pri analýze dejín iných. Prítomné sú vo všetkých národných, štátnych či konfesionálnych spoločenstvách (Kamenec 2007: 120–126).

Stereotyp je nositeľom emocionálnych nábojov a zároveň ho vnímame ako sociálny produkt, ktorý vo väčšine prípadov nemá reálne základy, je len reprodukciou, štylizáciou a zjednodušením spoločenského prostredia a reality. Pri skúmaní stereotypu spoznávame spoločnosť, v ktorej stereotyp pôsobí a je akceptovaný. Analýza stereotypu prezrádza čosi nielen o subjekte či objekte, na ktorý sa vzťahuje, ale poskytuje informácie aj o samotnom pôvodcovi, nositeľovi a šíritelovi stereotypu (Uhlíková 2001: 50–53; Hahn 2007: 16–17).

Stereotypy môžeme považovať za operatívnu kategóriu a samotný výskum stereotypov za transdisciplinárny, pretože sa nim zaoberá viacero vedných disciplín (psychológia, sociológia, etnológia, história, literatúra, jazykoveda). (Hahn 2007: 23–24)



Termín stereotyp bol verejnosti prvýkrát predstavený v roku 1922, keď ho použil novinár, mediálny kritik, filozof a sociológ Walter Lippmann vo svojej knihe *Public Opinion* (Lippmann 1922). V publikácii Lippmann primárne definoval stereotyp ako „pictures in our head“, čo do slovenčiny môžeme voľne preložiť ako „obrazy v našich hlavách“. Pojem má pôvod v gréckom slove *steréos*, ktoré v origináli znamená: tvrdý, pevný a vo výraze *týpos*, teda: podoba, forma, ale aj nemenný, strnulý tvar (Klener 1996: 749).

Primárne vlastnosti stereotypu definoval Lippmann a následne ich ďalší autori doplnili. Predpokladal, že stereotypy sú dôležitou súčasťou vnímania spoločnosti, skupín a jednotlivcov. Nemecký historik Hans Henning Hahn (súhlasne s Lippmannom) definuje stereotypy ako zovšeobecnenia, pričom ďalej rozvíja túto teóriu a zdôrazňuje, že stereotypom nemusí byť každé zovšeobecnenie, tak ako náš pohľad na svet nie je identický so svetom samotným (Hahn 2007: 19).

Stereotyp, ako tvrdí Hahn, je sprostredkovateľom hodnôt a emócií osoby, ktorá s ním operuje (Hahn 2007: 19). Ako Lippmann, tak aj slovenská etnologička Eva Krekovičová prisudzujú stereotypu pozitívny alebo negatívny emocionálny rozmer (Lippmann 1922: 79–95; Krekovičová 2005: 8–11).

Ako znakový systém je stereotyp prenášaný k jednotlivcovi a skupine, pričom tento priebeh môže byť dvojaký. Ak je stereotyp prenášaný prostredníctvom osôb, ktoré sú súčasťou jeho života, prebieha socializácia z generácie na generáciu a hovoríme o *sociálnej genéze*. Ak stereotyp vzniká ako rečová alebo obrazová formulácia vo forme a obsahu v priebehu historického vývoja, ide o *historickú genézu*. V krízových etapách vývoja jednotlivých skupín vznikajú stereotypy obzvlášť často a majú dlhú životnosť (Hahn 2007: 18).

Hahn rozvinul základné charakteristiky stereotypov a tvrdil, že sa s nimi stretávame v rôznych formách, či už v literatúre (kuchárske knihy, právne predpisy, publicistika, encyklopédie, cestovní sprievodcovia), v architektúre, historiografii, karikatúrach, ale aj vo forme výšiviek (Hahn 2007: 16–17), alebo ako tvrdí Krekovičová vo folklóre (žudové príslovia, porekadlá a politika) (Krekovičová 2005:20–82).

Osoba pri používaní stereotypu môže využívať niektoré rétorické figúry (napr. metafora a irónia), pričom tie so stereotypmi identické nie sú, ale môžu posilniť účinok samotného stereotypu (Hahn 2007: 17).

Stereotypy sa vyznačujú výraznou odolnosťou vo vzťahu ku kognitívnym a racionálnym argumentom, ktoré by ich mohli vyvrátiť (Berting a Villain 1995: 14–18). Postupne sa z nich môžu stať veľmi stabilné prvky, preto sa všeobecne prijímané stanovisko len ťažko upravuje. Dôležité je zdôrazniť, že stereotypy iba zriedka vystupujú samostatne, práve naopak, sú výsledkom splynutia viacerých stereotypov do jedného. Aj preto si pri stereotypnej predstave o pracovnosti Slovákov všimáme aj iné druhy stereotypov (konfesionálne, sociálne, politické, genderové stereotypy či stereotypné zobrazenia mesta a vidieka).

Stereotyp o slovenskej pracovnosti nachádzame v cestopisnej a národopisnej literatúre slovenskej proveniencie 19. storočia. Ide o rozsiahly literárny fond, ktorý sa líšil nielen rozsahom, ale aj kvalitou spracovania, v ktorom nachádzame viacero zovšeobecňujúcich obrazov o rôznych etnikách a národnostiach obývajúcich geografický priestor Habsburskej monarchie. Slovenskí autori sa tradične pozitívne vyjadrovali o Slovákoch a ostatných Slovanoch. Prispeli tak k inštrumentalizácii a rozširovaniu autostereotypov, rovnako ako aj ku tvorbe pozitívneho sebaobrazu Slovákov.

#### STEREOTYP O PRACOVNOSTI A USILOVNOSTI SLOVÁKOV

Slovenská pracovnosť bola považovaná za najpozitívnejšiu národnú vlastnosť, bytostne súvisela so životom Slovákom, boli na ňu náležite hrdí a prirodzene sa o nej často zmiňovali v cestopisnej a národopisnej literatúre. Pracovnosť nachádzali vo všetkých povolaniach, a to tak pri manuálnych, ako aj intelektuálnych. Stereotyp pracovnosti sa vytváral na recipročnom previazaní slovenských a maďarských stereotypov. Teda, keď Slováci o sebe tvrdili, že sú usilovní a pracovití, zároveň konštatovali, že Maďari napracujú tak veľa, tak dobre a tak ťažko ako oni. V maďarskom prostredí sa taktiež vedelo a „hovorilo“ o slovenskej pracovnosti. Tu išlo o ironizovanie prevažne manuálnych prác Slovákov (napr.: Slováci boli maďarskými nacionálnymi elitami považovaní za stroje vhodné len na výkopové práce). Pri tomto heterostereotype sa zdôrazňovala slovenská nevzdelanosť, nekvalifikovanosť a pracovnosť mala byť konzekvenciou obmedzenej mentálnej výbavy Slovákov (Holec 2009: 51).

#### GENÉZA REPREZENTATÍVNEJ PREDSTAVY

Kreovanie daného autostereotypu výrazne ovplyvnil geografický charakter územia, ktoré bolo obývané etnickými Slovákmí. Prevažne išlo o poľnohospodárske oblasti s nízkou bonitou pôdy, čo si prirodzene vyžadovalo väčšiu námahu a starostlivosť poľnohospodárov. Ani klimatické podmienky v Hornom Uhorsku nepriali obyvateľom kopcovitých severských regiónov, kde prevažovalo chladné, veterné počasie s celoročne nižšou teplotou vzduchu než v dolnouhorských oblastiach. Práve tieto argumenty vzdelanci najčastejšie používali pri zdôvodňovaní pracovnosti. Slováci podľa nich museli pri obrábaní polí vynaložiť až desaťkrát väčšie úsilie ako to hovorí štúrovský básnik Mikuláš Dohnány: „jako druží, na rovinách bydlící národy, ale jej práce nekormautí on je spokojný s tím co má, a obrábi v potu tváři kamenistau svau roličku.“ (Dohnány 1843: 5).

Zrodenie analyzovaného zovšeobecnenia o Slovákoch výrazne ovplyvnili články Jána Čaploviča. Ten bol stotožnený s predstavou o krásnom kraji s neúrodnou pôdou v Hornom Uhorsku. Krajina a zem v severných oblastiach Uhorska bola protikladom krajiny a zeme v dolnom Uhorsku, ktorú Čaplovič aj ostatní slovenskí vzdelanci charakterizovali ako škaredú maďarskú púšť, ale

s úrodnou pôdou. Zároveň aj pri zobrazovaní horných a dolných Uhor (krajiny) platilo pravidlo antonymného nazerania na skutočnosť, ako v prípade videnia Slovákov a Maďarov. Od tohto zovšeobecnenia sa odvíjal stereotyp slovenskej pracovitosti a maďarskej lenivosti. Zároveň podľa Čaplovičových slov sa Slováci svojou pracovitou a usilovnosťou dokázali „vzopriet“ prírode, pretože aj za nepriaznivých podmienok vypestovali dostatok obživy pre seba. Dokonca z nej aj čosi predali, a tak vytvárali zisk. Ako modelový príklad týchto tvrdení uvádzame Čaplovičove, Bôrove a Hurbanove konštatovania: „*Tam, kde voľakedy boli neúrodné piesočnaté púšte, hemží sa dnes blahobytnými Slovákami, ktorí nakazili celé okolie svojou podnikavosťou a aj týmto urobili dobré služby vlasti.*“ (Čaplovič 1975: 45) „*Kraj okolo je síce neúrodný, ale práca vežká a usilovnosť to premáha [...] že bár aj búrka i víchrica často ich prácu pokazí, oni predsa to druhý aj tretí raz opraviť nezmeškajú.*“ (Bôr 2010: 39–40) „*Lud je zdravý, čerstvý, usilovný, a to, čo mu príroda vzala, doháňa usilovnosťou.*“ (Hurban 2010: 28).

Vyššie uvedené sentencie nestratili na svojej aktuálnosti ani koncom 19. storočia, keď znova nachádzame v dielach viacerých cestopiscov podobné zovšeobecnenia o neúrodnom kraji a pôde, ale o to väčšej pracovitosti ľudu. Pavol Dobšinský publikoval na stránkach *Slovenských Pohľadov* v polovici osemdesiatych rokov populárne náučný spis o Vysokých Tatrách. Autor v súlade s vyprofilovanými tvrdeniami o slovenskej pracovitosti opísal život v podtatranskom regióne a podobne ako jeho predchodcovia konštatoval nasledujúce: „*Ale títo i tu v skalách ešte čo viac roľníci a preukazujú výsledok: premrvia, prekypria, čo ešte dá sa; zúrodnia neúrodnosť aspoň pre svoje živienie sa. Rod to skromný; ale hlá, vyžije aj na skale.*“ (Dobšinský 1884: 256). Podobné názory aké rozširoval Dobšinský a jeho predchodcovia v predrevolučných rokoch, nachádzame aj v cestopisnej črte Michala Kissa z prelomu 19. a 20. storočia. Tento právnik a publicista napísal viacero filozofických, hospodárskych a politicko-právnych úvah, ktoré publikoval v slovenských i maďarských periodikách. Kiss vydal svoj cestopis na stránkach obnoveného časopisu *Obzor* s podtitulom *Časopis pre hospodárstvo remeslo a domáci život*. Periodikum vydávali v Ružomberku, redigoval ho Juraj Babka. Autor cestopisu, takisto ako jeho predchodcovia, v podobných opisoch ciest podtatranskou kotlinou konštatuje, že obyvatelia tohto regiónu sa aj napriek nepriaznivým prírodným a teplotným podmienkam nevzdávajú, a ešte viac a usilovne pracujú doma aj na poli (Kiss 1900: 9–10).

Stereotyp sa vytváral aj prostredníctvom iných argumentov, a to hlavne na základe početných slovesných konštrukcií opisujúcich pilnosť slovenských rúk. Sila stereotypu sa zdôrazňovala rôznymi citovo zafarbenými jazykovými formuláciami. Tieto slovné variácie používala vzdelená elita v rôznych situáciách a na rozmanitých príkladoch. Na jednej strane sa pri deskripcii pracovitosti využívali kvetnaté frázy a na strane druhej, pri charakteristikách pôdy jej boli pripisované negatívne atribúty ako napríklad v Čaplovičovom diele: „...*na tom kúsku*

*zväčša macošskej pôdy alebo skôr kamenia, na ktorom žijú, nepomreli od hladu,*“ (Čaplovič 1975: 34). Rozoberané, emotívne zafarbené výpovede sa nenachádzali len v analyzovaných cestopisných a národopisných dielach. Nachádzame ich aj v iných literárnych druhoch. Ako príklad možno uviesť kázeň Jána Kollára *Dobré vlastnosti národa slovanského* či prednášky Jozefa Ľudovíta Holubyho *Obrázky zo Slovenska* a Ľudovíta Štúra *Židovstvo*. Štúr sa vo svojom výklade nevenoval priamo pracovitosti slovenského národa, ale na základe ambivalentnosti stereotypov rozširoval zaužívané negatívne stereotypy o Židoch a zároveň kreoval obraz o slovenskej pracovitosti. Kollár vo vyššie spomenutej kázni využil svoj básnický talent a o usilovnosti národa napísal: „*krásokvitnúci veniec na hlave tohto národa je pilná pracovitost' [...] pracujú už od starodávnych čias [...] slovanské mozole pracujú aj za iných a pre iných [...] najviac z ich tela pot tečie...*“ (Kollár 1972: 222–223). Kollár ďalej v kázni hovoril o pracovitosti Slovákov už minulých storočí. Vyzdvihol aj to, že medzi sebou netrpeli lenivých darebákov a zaháľáčov (Kollár 1972: 223). V približne rovnakom čase ako odznela Kollárova kázeň vydával Ján Čaplovič v časopise *Hesperus* sériu článkov nazvaných *Slowaken in Ungarn*.

Za usilovných boli Slováci Čaplovičom považovaní aj v súvislosti s rozvojom priemyslu a výrobou produktov. Čaploviče argumenty vyplývajú z komparácie Slovákov s Angličanmi. Autor tvrdil, že Slováci boli tak isto ako Angličania podnikavými obchodníkmi, vynaliezavými výrobcami, šikovnými a usilovnými roľníkmi. „*Každý Slovák má stále na mysli príslovie: Kto chce jesti, musí lézti, čo sa odráža na každom kroku pracovitého Slováka.*“ (Čaplovič 1975: 34).

#### PRACOVITOSŤ V TVORBE SLOVENSKÝCH ELÍT

Tie isté formulácie a zdôrazňovania pilnosti nachádzame u viacerých autorov (Braxatoris, Kollár, Čaplovič, Nosák-Nezabudov, Dohnány, Hurban, Bôr, Zechenter-Laskomerský, Kiss, Dobšinský, Holuby...). Na potvrdenie výrokov o neprestávajúcej celoročnej práci využívali vyššie zmienení autori špecifické charakteristiky o Slovákoch. Daný stereotyp sa zdôraznil zovšeobecňovaním jednotlivostí z regionálneho a užšie determinovaného javu. Ako príklad môžeme uviesť rukopisný text etnografickej monografie Ondreja Braxatorisa (otca známeho romantického básnika Andreja Braxatorisa Sládkoviča) *Uherští Slováci v Hontskem a Zvolenskem kraji*, ktorý opísal etnografické a národopisné charakteristiky obyvateľov hontianskeho a zvolenského regiónu, pričom autorov opis akcentoval práve pri zmienkach o pracovitosti týchto obyvateľov, ktorí pracovali ešte aj v zime, opravovali a pripravovali náradie na nadchádzajúcu sezónu. Podobne to bolo aj pri charakteristikách žien, ktoré okrem starostlivosti o hospodárstvo pripravovali odev a počas dlhých zimných večerov priadli konope (Braxatoris 1987: 282). Približne o päť rokov neskôr ako Braxatoris napísal spomínaný spis, predniesol Kollár v Pešti svoju najznámejšiu kázeň *Dobré vlastnosti slovanského národa*. V nej nachádzame veľmi

podobné zovšeobecnenia, autor vyzdvihuje hlavne to, že „...pracujú vždy, v zime, ako aj v lete, ba v letnom období temer i v noci. Iné národy aspoň v zime radi odpočívajú, slovanské ruky ani vtedy nezahajú...“ (Kollár 1972: 223). Tie isté argumenty, ktoré využívali vyššie uvedení autori pri kreovaní stereotypu nachádzame aj o 25 rokov neskôr v spise Mikuláša Dohnányho. Tento štúrovský básnik tak isto ako Kollár píše o tom, že Slováci sú neprestajne pilní a pracujú od svitu do mrku. Dohnány podobne ako Kollár prezentoval daný stereotyp na základe antonymného obrazu seba a iných, keď tvrdil: „...*Jiní národové aspoň v noci si odpočívajú, a s večerem se na lůžko ukládají, ale naši Slováci i v noci pracují. Zná každý na Slovensku v obyčejí jsaucí „prjatkí“, kde sejdauce se děvčata a ženy předau, rozpravkami a zpěvem se bavice a žerty provazejíce; při měsíčku trau (třejí) konope a jiné večerní roboty.*“ (Dohnány 1843: 5–6). Aj tento príklad, teda, možno považovať za potvrdenie hypotézy o komplexnom charaktere stereotypov, keď sa stereotyp o slovenskej pracovitosti utváral na základe konštatovaní, že ostatní nepracujú tak usilovne ako Slováci. Ďalej pri analyzovanom stereotypu možno potvrdiť tézu Martina Kánovského, ktorá hovorí o sociálnom pôvode stereotypov, pretože pochádzajú z určitých štruktúr ideológie (Kánovský 2001: 9–11). Daný stereotyp podobne aj ako ostatné pozitívne autostereotypné zobrazenia Slovákov sa generovali v štruktúrach ideológie slovenského národného hnutia. Tento fakt potvrdzuje aj to, že sa viaceré zdôvodnenia zovšeobecnení opakovali.

Tie isté argumenty vytvárajúce stereotyp ako prezentovali Braxatoris, Kollár, Dohnány nachádzame aj na konci 19. storočia v diele Jozefa Ľudovíta Hollubyho: „...*pracujú od svitu do pozdneho večera a v najväčšej horúčnosti, v noci však pri mesiačku kosia, viažu alebo svážajú svoje obilíčko...*“ (Holuby 1897: 84).

Podobné stereotypné predstavy nachádzame aj v cestopisných a národopisných dielach druhej polovice 19. storočia. Zdôrazňovanú pracovitú a usilovnú reflektujeme vo viacerých cestopisoch Gustáva Kazimíra Zechantera-Laskomerského, Svetozára Hurbana Vajanského, Antona Svobodu, Michala Kissa, Jozefa Ľudovíta Holubyho, ale aj iných. Autori podobne ako ich predchodcovia vyzdvihovali dané zovšeobecné predstavy. „*Zanechajúc tento chudobný, ale pracovitý a čistotný národík...*“ (Zechantera-Laskomerský 1969: 40) „...*to pracovná ruka pilných gazdov vynahradí.*“ (Svoboda 1885: 384) „*Ten ľud dobrý [...] vstával a bral sa do novej práce.*“ (Svoboda 1885: 386) „*O lenivosti ľudu slovenského môže hovoriť len nenávisťou zaslepený človek. Ba naopak, je to ľud veľmi pracovitý a usilovný.*“ (Holuby 1897: 84).

#### PILNOSŤ SLOVENSKÝCH ŽIEN

Špecifikom pri tomto stereotypu bolo zdôrazňovanie pracovitosti slovenských, ale aj slovanských žien. Aj týmto spôsobom chceli autori dopomôcť k úplnej akceptácii daného stereotypu a jeho ukotveniu v spoločnosti. A tak sa o slovenských/slovanských ženách nehovorilo a nepísalo

len ako o najkrajších, ale aj ako o veľmi pracovitých. „...*tu sa všetko hýbe, robí, pracuje, i mladý i starý, i bohatý i chudobný, i zdravý i chorý, i mužské i ženské pohlavie...*“ (Kollár 1972: 223) napísal Kollár. O šesťdesiat rokov neskôr publikoval cestopis Anton Svoboda, ktorý podobne ako Kollár zdôraznil pracovitú Sloveniek. „*Na preddomiach vidno gruppy po 3–6 žien, ktoré – chcějúc použiť pekného času – trepú konope usilovno, stá závod.*“ (Svoboda 1885: 386). Pracovitú slovenských žien sa zdôrazňovala hlavne v spojitosti so stereotypom Slovenska ako drotárskej krajiny, pretože drotári z chudobných hornouhorských stolíc odchádzali na dlhé cesty za prácou aj na niekoľko mesiacov a na manželku drotára pripadla aj mužská robota na hospodárstve. Podobné konštatácie sa vytvárali aj v spojitosti s odchodom liptovských murárov za robotou, ako aj pri mnohopočetnom vystáhovalectve za prácou, prevažne do Ameriky.

#### POHĽAD INÝCH NA SLOVENSKÚ PRACOVITOSŤ

Stereotypné predstavy o Slovákoch sa stali všeobecne akceptovanými v celouhorskom priestore. V maďarskom prostredí bola postava pracovitého Slováka prezentovaná aj v karikatúre, pričom mala viacero rozmanitých podôb. Raz boli Slováci zobrazení ako mravce, v inej karikatúre rozkopávali práve dokončené ulice, pretože si slovenský predák v niektorom z výkopov zabudol fajku. Ako sme už spomenuli, pracovitú bola často vnímaná posmešne, pretože práve ňou bola nahrádzaná nevzdelanosť. Ako príklad uvádzame karikatúru z decembra 1891: minister dopravy a verejných prác – Gábor Baross je na nej zobrazovaný v slovenskom kroji, čím sa zdôraznil jeho etnický pôvod. Minister nahradil nedostatok železničných vagónov desiatkami Slovákov, ktorí na fúrikoch zväžali rôzne komodity (Holec 2009: 51–52). Karikatúra nám síce hovorí o pracovitosti, no zároveň ironicky dodáva, že slovenský ľud nie je schopný inej ako manuálnej práce a submisívneho prijímania nariadení.

#### ZÁVER

Stereotypy 19. storočia sú produktom špecifických historických okolností, národnostných a politických vzťahov v Uhorsku počas tohto dlhého storočia. Prezentovali a rozširovali sa v rôznych rečových a obrazových formách. Keďže sa vyvíjali a modifikovali v priebehu historického vývoja, hovoríme o historickej genéze stereotypov, no zároveň sa vytvárali aj v štruktúrach slovenského národného hnutia, preto môžeme hovoriť aj o sociálnej genéze stereotypov. Svoju dlhú životnosť nadobudli z dôvodu modifikácie sa vo vyostrených a vzájomne si konkurujúcich národných hnutiach Uhorska, ako aj v nepriaznivých etapách formovania moderného slovenského národa.

Stereotypné predstavy o Slovákoch zohrávali špecifickú úlohu v ideológii slovenského národného hnutia a súčasne konštruovali a upevňovali národné povedomie Slovákov. Tým, že sa dostali aj do kolektívnej pamäte obyvateľov, pretrvali počas celého 19. storočia.



Obrázek 1. Karikatura slovenskej pracovitosti. (Prevzaté z Holec 2009: 51)

Prostredníctvom kladného, v niektorých prípadoch až glorifikovaného vyjadrovania sa o Slovákoch a ostatných Slovanoch prispeli k rozširovaniu autostereotypov. Hlavné slovenskému vidieckemu ľudu, ktorý bol nositeľom „slovenskosti“, sa pripisovali tie najlepšie vlastnosti. Slovákov vykresľovali ako dobrosrdečný, pracovitý, mravný, mierumilovný, spevavý a zbožný národ. O slovenskom národe sa často hovorilo ako o veľmi chudobnom, ale čím bol chudobnejší, tým viac ho autori prezentovali ako pohostinnejší, pracovitejší a usilovnejší. Aj preto analyzovaný kladný autoobraz o Slovákoch pretrval počas celého storočia a v spoločnosti je prítomný dodnes.

#### POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BERTING, J. a VILLAIN-GANDOSSI, Ch. 1995. Rola i znaczenie stereotypów narodowych w stosunkach międzynarodowych: podejście interdyscyplinarne. In *Narody i stereotypy*. Walas, T. (Ed.) Kraków: Międzynarodne Centrum Kultury.
  - [2] HAHN, H. H. 2007. 12 Thesen zur Stereotypenforschung. In *Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung Mitteleuropa – Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas. Bd. 9*. Hahn, H. H. a Mannová, E. (Eds.) Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang.
  - [3] HOLEC, R. 2009. Biedny, nešťastný, utláčaný Jano. Ako videla Slovákov maďarská karikatúra pred rokom 1918. *História revue o dejinách a spoločnosti*. 9(3-4): 49–54.
  - [4] KAMENEC, I. 2007. Stereotypy v slovenských dejinách a v slovenskej historiografii. In *Slovenská otázka dnes*. Szigeti, L. (Ed.) Bratislava: Kalligram.
  - [5] KÁNOVSKÝ, M. 2001. Ľudské druhy a ľudská myseň - kognitívne základy etnických klasifikácií a stereotypov. In *Etnické stereotypy z pohľadu rôznych viednych odborů*. Toncrová, M. a Uhlíková, L. (Eds.) Brno: Etnologický ústav.
  - [6] KLENER, P. 1996. *Velký sociologický slovník II. P-Ž*. Praha: Karolinum.
  - [7] KREKOVIČOVÁ, E. 2005. *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*. Bratislava: Ústav etnológie SAV.
  - [8] LIPPMAN, W. 1922. *Public Opinion*. New York: Macmillan.
  - [9] UHLÍKOVÁ, L. 2001. Několik poznámek ke vzniku a zániku etnických stereotypů. In *Etnické stereotypy z pohľadu rôznych viednych odborů*. Toncrová, M. a Uhlíková, L. (Eds.) Brno: Etnologický ústav.
- Archivní prameny**

- [10] BÔR, J. 2010. Z cestovného denníka Janka Bôra. In Eliáš M. (Ed.) *Pút' po Otčine*. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenskej.
- [11] BRAXATORIS, O. 1987. Uherští Slováci v Hontském a Zvolenskem kraji. In Urbancová V. (ed.) *Slovenská etnografia v 19. storočí*. Martin: Matica Slovenská v Martine.
- [12] ČAPLOVIČ, J. 1975. *O Slovesku a Slovákoch*. Tatran: Bratislava.
- [13] DOBŠINSKÝ, P. 1884. Vysoké Tatry. *Slovenské pohľady*. 4(3): 246–269.
- [14] DOHNÁNY, M. 1843. Národní povaha Slováků. *Archív Literatúry a Umenia SNK, Starý fond – C – Náučné a iné práce*. Spoločnosť. sign C 860.
- [15] HOLUBY, J. L. 1897. Obrázky zo Slovenska. *Slovenské pohľady*. 17(2): 84–96.
- [16] HURBAN, J. M. 2010. Prechádzky po považskom svete. In Eliáš M. (ed.) *Pút' po Otčine*. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenskej.
- [17] KISS, M. 1900. Dokola, Črta z cesty. *Obzor. Časopis pre hospodárstvo remeslo a domáci život*. 12(1): 9–11.
- [18] KOLLÁR, J. 1972. Dobré vlastnosti národa slovenského. In *Pamäti z mladších rokov života*. Bratislava: Tatran.
- [19] SVOBODA, A. 1885. Výlet na Chmeľovú. In *Slovenské pohľady*. 5(5): 386–384.
- [20] ZECHENTER-LASKOMERSKÝ, G. K. 1969. Priechod cez Čertovicu. In *Výlety po Slovensku*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.

\*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.



# KOLEKTIVNÍ VĚDOMÍ A IDENTITA VOLYŇSKÝCH ČECHŮ PRAMENÍCÍ Z ČESKO-UKRAJINSKÝCH VZTAHŮ V ORÁLNĚ-HISTORICKÉM VÝZKUMU

Luděk Jirka

*Filozofická fakulta, Univerzita Pardubice; Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze  
ludek.jirka@seznam.cz*

## Collective Consciousness and Identity of Volhynian Czechs based from czech-ukrainian Relationships in Oral History Fieldwork

**Abstract**—Changeability of czech-ukrainian relationships in multiethnic Volhynia is different envisaged from specialized literature and from respondent's narration. Czechs were coming into this area from 1868 and in spite of tsarist benefits (like nonpayment of taxes, not enter the army forces, buying farm land for cheap value) created poor inhabitants and they have to begged from Ukrainians. Agricultural knowledges and workability improved economic position of Czechs and means creation wealthier walk of life to the prejudice of Ukrainian in short temporal period. In spite of that, it didn't provoke conflicts. Moreover, tsarist government prevented to rising economical position of Ukrainians, eg. by preferring collective economical development and inhibiting bussines enterprising. Social structure was etabled as disadvantage for Ukrainians and advantage for Czechs. Furthermore, Czechs inhabitants brought higher culture. Consciousness of higher social position can be seen in narration in oral history research. Respondents borned in 1918–1927 on the west Volhynia saw their life in system of social superiority (economically, culturaly) and these feelings are also aplicated in their history. USSR fanned nationalist movements after arrival to the West Volhynia in 1939. Activity of ukrainian nationalist atomized czech-ukrainian relationships. In spite of setting nationalist policy to USSR regime by specialized literature, respondents mentioned it to the Nazi regime. Differences between specialized literature and oral history research is explainable, feelings and experiences from czech-ukrainian relationships in Volhynia are showing, how was created collective consciousness and identity of respondents.

**Key Words**—Volhynia, czech-ukrainian relationships, narration, mentality, ukrainian nationalist, confrontation

## ÚVOD

**C**ÍLEM příspěvku je otázka proměny česko-ukrajinských vztahů od příchodu Čechů na Volyni do reemigrace v roce 1947. Česko-ukrajinské vztahy jsou v literatuře a v naracích respondentů z řad volyňských Čechů interpretovány odlišně, pro oba zdroje jsou zásadním prvkem života na Volyni, přesto jim přikládají odlišný důraz. Příspěvek má objasnit, jak respondenti

vnímají své ukrajinské protějšky a vysvětlit významné faktory ovlivňující změny ve vzájemném vztahu.

## KRÁTKÁ HISTORIE VOLYŇSKÝCH ČECHŮ

Oblast Volyně prodělala překotný historický vývoj. Pod carské Rusko se dostala už ve třetím dělení Polska v roce 1795 a právě Rusové byli vládnoucí politickou mocí v době příchodu Čechů na Volyni. První obec Čechů, tzv. Luthardovka, byla založena již v roce 1863, ale organizovaný příchod probíhá až v letech 1868–1880. Tato emigrace vyplývala z represí proti polskému obyvatelstvu Volyně po poražení protiruského povstání v roce 1863 a následným levným prodáváním půdy. Poláci byli na Volyni většinou velkostatkáři, a jelikož se němečtí kolonizátoři neprosadili jako heterogenní prvek, byli carskou vládou pozváni Češi, aby rozbili tradiční polskou soudružnost. Tento příslib příchodu Čechů neplýnul pouze ze Slovanského sjezdu v roce 1867 v Moskvě, kde carská strana žádala české představitele o nové kolonizátory, ani když se poté v českých zemích objevili propagátoři odjezdu do Ruska, ale také z pustošivé Prusko-rakouské války, která se dotkla zejména obyvatel severních Čech a kvůli které si mnozí Češi uvědomovali potřebu nového začátku. Mnoho z nich volilo odjezd do carského Ruska. Nutno dodat, že Volyně byla pouze jednou z možných destinací pro odchozí Čechy, dalšími možnými kraji byl Kavkaz nebo Dálný východ (Vaculík 1997). V literatuře není reflektován panslavismus, i tento mezi obyčejnými obyvateli českých zemí málo rozšířený směr slovanské soudružnosti byl v myslích několika jednotlivců určitě částečným důvodem pro odchod do Ruska.

Po počátečních výhodách ze strany carského Ruska se režim zhoršil. Od 80. let 20. století probíhala rusifikace volyňských Čechů, která se zastavila díky všeobecným protestům proti carskému způsobu vládnutí v roce 1905. Během první světové války se na Volyni vystřídalo několik režimů, postupně zde byla carská, německá a rakousko-uherská, bolševická, polská, bolševická a nakonec opět polská nadvláda. V tomto mezidobí se dokonce vyskytly i autonomní ukrajinské vlády, Skoropadského vláda dosazená okupačními mocnostmi Rakousko-Uherska a Německa nebo vláda Symona Petljury, poprvé v samostatném tzv. Direktoriu, podruhé po dosazení Poláky. Po první

světové válce byla Volyně dne 18. 3. 1921 rozdělena tzv. Řízkým mírem na západní část spadající pod Polsko a na východní část patřící pod Sovětský svaz. Zatímco v západní části i přes snahu polonizovat Čechy existovaly demokratické tendence a režim se zhoršil až s nacionalistickou politikou Józefa Becka, ve východní části panoval diktátorský režim. Dne 17. 9. 1939 proběhlo čtvrté dělení Polska, západní část Volyně obsadila vojska Sovětského svazu a obě části Volyně se tak spojily pod jeho režimem. Toto období je charakterizováno zaváděním kolchozů a odvážením obyvatel na nucené práce do táborů na Sibiři nebo do jiných nehostinných krajů. Po dvou letech, 22. 9. 1941 napadla Sovětský svaz armáda nacistického Německa a obě části Volyně se dostaly pod nacistickou vládu. Dne 13. 7. 1943 došlo k vypálení Českého Malína, který má pro volyňské Čechy stejnou symboliku jako pro Československo Lidice či Ležáky. Bylo zavražděno 374 osob. Někteří z volyňských Čechů poukazují na skutečnost, že v samotných Lidicích bylo zavražděno méně osob, než v Českém Malíně. V celkovém počtu obětí nejsou započteny oběti z Protektorátu, které se před nacisty skrývaly právě v Českém Malíně, v takovém případě je celkový počet obětí 377 lidí (Hofman et al. 2004). Pro německý režim je dále významným likvidace židovského obyvatelstva a snaha o nucené nasazení všech obyvatel Volyně. V únoru 1944 se na Volyni dostávaly první jednotky Rudé armády a s nimi přišla také 1. československá samostatná brigáda, která se díky náboru volyňských Čechů zreorganizovala v 1. československý armádní sbor. Do československých jednotek nastoupilo 26,3 % procent (minimálně 10 526 lidí) všech Čechů na Volyni a tvořily téměř dvě třetiny celého sboru (Hofman et al. 2004). Po krvavých bitvách došlo v roce 1945 k první reemigraci volyňských Čechů-vojáků. V roce 1947 je následovali jejich rodinní příslušníci, starci, děti a jiní Češi, kteří nenarukovali do armádního sboru. Druhá nejmasivnější reemigrace tak čítala celkem 33 077 lidí (Hofman et al. 2004). V letech 1991–1993 proběhla třetí reemigrační vlna tzv. černobylských krajanů, kteří se vrátili do své vlasti kvůli zasažení černobylskou havárií (Ornst 2009). Tato reemigrace se týkala zejména vesnic Malinovka, Komarovka a Malá Zubovščina. Všechny tyto vesnice totiž patřily do Kyjevské oblasti a reemigrace v roce 1947 se týkala pouze Volyňské oblasti.

#### KONSTRUKT NARACE

Před samotným představením a vývojem česko-ukrajinských vztahů je vhodné si uvědomit určitou diskrepanci mezi literaturou a samotným vyprávěním respondentů a důsledky z ní vyplývající. Literatura zmiňuje carské výhody pro Čechy na Volyni (neplacení daní, náboženská svoboda, nenastoupení vojenské služby), ale zmiňována je také počáteční pauperizace, bydlení v zemljankách a podřadné postavení vůči Ukrajincům kvůli služebným pracím. Zmiňovány jsou také těžké počátky, klučení lesů nebo nutnost obydlení. Po počáteční pauperizaci se Češi snažili vylepšit svou pozici,

budovali si bytelnější obydlí, rozšiřovali chov dobytka a v zemědělství se jim dařilo díky vyspělým technikám. Vyprávění respondentů se v zásadní podobě od literatury neodlišuje, ačkoliv jsou vzpomínky na příchod předávány orálně od rodičů či prarodičů, zřejmě proto, že – řečeno v durkheimovském smyslu – literatura s volyňskou tematikou formuje jejich současné představy, které poté ovlivňují vyprávění (Mücke et al. 2007). Ovšem narace má romantizující nádech, který může být pouze upravený na úzus běžné řeči podle pravidel sociální interakce většinové společnosti (Halbwachs 2009). To je dobře vidět např. u respondenta č. 5: „*Ale tenk, v té době tam bylo carské Rusko. To asi [kašel] víte, že car vyzval Čechy. To bylo vlastně na jakémsi sněm Slovanském nebo něco takového. Byl v Moskvě nebo v Petrohra, Petěrburgu, nepamatuji, jak to bylo. (...) Ale tam se dohodli, protože ten car projížděl naší zemí a moc se jim líbilo, jak naši hospodaří tady, tak dohodli, že s, Palackej tenkrát byl na tom sněmu. Že přijme Čechy na území a že jim prodá velmi levně půdu tam.*“ Vyprávění je tak, ať už vědomě, či nevědomě, zjednodušováno, aby vše řečené chápali i lidé bez patřičné historické zkušenosti. Svou roli samozřejmě hrají i jiné faktory, např. zapamatovatelnost či časová úspornost. Při samotné analýze však nejde o kritiku narací respondentů ani o přesnost ve faktech, ale o význam řečeného konstruktů.

Narace a literatura se sice může lišit ve faktografických údajích, ale rozdílně interpretována je také pauperizace, přestože se jednalo spíše o kratší časový úsek v poměru k celistvé historii volyňských Čechů. U respondentů se tento úsek nereflektuje. Může to být způsobeno stylizací vyprávění, nezveřejňováním „bílých“ či „tichých“ míst, ovlivnění minulosti současnými postoji (Mücke et al. 2007), pocitem superiority celé minority vůči většinové společnosti či intergeneračním předáváním od rodičů či prarodičů.

#### ROZDÍLNÁ MENTALITA ČECHŮ A UKRAJINCŮ

Všechny tyto subjektivní podmínky směřují k upravení narací s cílem uchovat tvář skupiny i respondenta, tedy k vytvoření představy o lepších Česích a horších Ukrajincích. Jedná se o komparaci rozdílných mentalit s důrazem na konativní činnost obou národů. Ukrajinci jsou leniví, špatní zemědělci, neznají vyspělé zemědělské techniky a jsou nevzdělaní a nekulturní národ, zatímco Češi jsou jejich pravým opakem – pracovití, dobří zemědělci, znají vyspělé techniky zemědělství a jsou vzdělaní a kulturní. Tyto rozdílnosti jsou příkladem subjektivních úprav ve vyprávění, ale vedle toho mohou existovat i objektivní rozdíly mentalit obou národů, Ukrajinci žili v carském Rusku a carský útlak spolu se zaostalostí Ruska a nízkým hospodářským a kulturním vývojem způsobil právě onu ukrajinskou lenivost. Nesnažili se o jakýkoliv politický nebo ekonomický vzestup v rámci rodiny ani v rámci skupiny, stačily jim pouze základní životní potřeby. Dobře to ilustruje následující příklad: „*Češi přinesli s sebou ze zahraničí lehké české pluhy, mlátičky, fukary, řezačky*

*atd. Párem urostlých koní s lehkým pluhem Čech zorá denně dvě desjatiny<sup>1</sup>; rolník (Ukrajinec – J. V.) párem svých vyzábých herek s těžkým pluhem obdělá za den sotva půl desjatiny. Čech 3–4x přeoraá svou půdu, mužik pouze jedenkrát. Proto i úroda Čecha je většinou čtyřikrát větší. Na své mlátiče Čech za dva týdny vymlátí své obilí a prodá je. [...] Rolník (Ukrajinec – J. V.) celou svou zimu mlátí obilí cepy. V tržní dny Čech jede do města na pěkném železném krytém voze zapřaženém párem urostlých, silných koní, prodá mnoho drůbeže, krásného čistého obilí, čerstvého voňavého másla; koupí koně za 300 rublů, krávu za 150 rublů. Rolník (Ukrajinec – J. V.) jede párem vyzábých koničků na dřevěném voze, prodá pracně špatně vyčištěné obilí, nekvalitní máslo, kupuju koně za 7–8 rublů.“(Volynskije eparchalnyje vedomosti 1891: 25 in Vaculík 1997: 39–40)*

Taková mentalita Ukrajinců byla zapříčiněna důsledky carské politiky, mj. zrušením nevolnictví v carském Rusku až v roce 1861 nebo redistribučním předáváním půdy carským režimem, jakmile někdo z Ukrajinců nějakým způsobem získal více půdy (Vaculík 1997). Tyto důvody svádí k označení carského Ruska jako „zaostalého“. Lenivost Ukrajinců však způsobila skutečnost, že mimo práce měli spoustu volného času pro své vlastní potřeby, zábavy a sdružování. Nabízí se zde dokonce analogie se společností blahobytu, jak ji nastínil Lee a De Vore ve své klasické publikaci Kalaharští lovci a sběrači (Soukup 2009) s tím rozdílem, že Ukrajinci na rozdíl od Kungů netrávili čas hrami a zábavou, ale sdružovali se s jinými Ukrajinci a společně popíjeli, seděli u domu, či jinak trávili volný čas. Otázkou také je definice blahobytu: z pohledu západní civilizace ovlivněné „faustovským duchem“, kdy se jedinec individuálně snaží nashromáždit materiální zázemí a bohatství, a snaží se v konkurenci vyniknout nad ostatními (Spengler 2011), je příčinou blahobytu synonymum pro bohatnutí, zatímco použitím emického přístupu je v preliterárních společnostech příčinou blahobytu nashromáždění pouze tolika zdrojů, aby sloužily jako základní potřeby pro život, a volný čas se může trávit zmíněnou zábavou či jinými činnostmi nesouvisejícími s prací. Blahobyť je tak v západních i v preliterárních společnostech ve svém myšleném výsledku i ve způsobu jeho dosažení rozdílný. A i tato rozdílná mentalita mohla hrát svou roli u Čechů a u Ukrajinců, v naraci respondentů i v literatuře. Jsou zde však i jiné faktory.

Pokud rozlišíme geografické realie, žili Ukrajinci ve své malé vesnici bez styku s okolními většími městy či vzdálenějšími vesnicemi, a tak zde nebylo moc šancí pro rozvoj, i další modernizační tendence, např. tisk a noviny jako prostředek komunikace a sociální interakce nebyl rozšířen, i vzdělání a industrializace byly na velmi nízké úrovni; politické realie pak mohou být jasně definovány jako carský útlak a strach s ním spojený. Naproti tomu české země byly nejprůmyslovější zemí v rakouské monarchii, Češi měli vzdělání a tisk byl rozšířen. I modernizační prvky v obou zemích tak byly odlišné. Pravděpodobně

zde figurovaly všechny tři příčiny v koherentním spojení – odlišná mentalita, nemodernost a carský útlak.

Výsledkem tak bylo převrstvení obou národů: Minoritní Češi se stali elitou společnosti díky hospodářskému a kulturnímu vývoji, zatímco majoritní Ukrajinci byly v inferiorním postavení. Tento princip superiority a inferiority spolu s principem kulturních a vzdělaných a nekulturních a nevzdělaných vedl k definování proměn vzájemného vztahu. Zatímco respondenti zmiňují trvajících superioritu Čechů na Volyni, literatura sice po počáteční pauperizaci také zmiňuje elitní postavení volyňských Čechů, ale v momentě náboženské, jazykové a školské rusifikace jsou opět Češi na úrovni Ukrajinců. Po překlenutí rusifikace v 80. letech 19. století a v souvislosti s reformami v carském Rusku se volyňští Češi opět dostávají do elitního postavení, které bude trvat až do roku 1941. Z rusifikačních opatření zmiňují respondenti pouze náboženství, jelikož osvětluje jejich současné postoje, kdy je velká část volyňských Čechů pravoslavných. Naproti tomu se etnická minorita vždy identifikuje vůči majoritě a snaží se sama sebe utvářet do lepšího postavení (Prelič 2011).

#### KONFLIKTNÍ OBDOBÍ ČESKO-UKRAJINSKÝCH VZTAHŮ

Za polského režimu na západní Volyni bylo vědomí o elitním ekonomickém a kulturním postavení Čechů v myslích respondentů dogmatizováno. Avšak již v roce 1940 došlo k rozdělení Organizace ukrajinských nacionalistů na dvě křídla: umírněných melnikovců nazývaných podle Andreje Melnyka a radikálních banderovců nazývaných podle Stepana Bandery. Obě hnutí si kladla za cíl vytvoření samostatné Ukrajiny, melnikovci s pomocí nacistického Německa, banderovci vlastními silami. Oběma skupinám pomohl příchod nacistického Německa, rasová predestinace z německého pohledu upřednostňovala Ukrajince (Baberowski a Doering – Manteuffel 2008). Německo však s vyhlášením samostatné Ukrajiny nesouhlasilo, a tak byla vytvořena Ukrajinská povstalecká armáda<sup>2</sup> a cíl samostatnosti měl být dosažen násilnými akcemi a terorem na obyvatelstvu neukrajinské národnosti. Požadovalo se napravení multietnických vztahů ve prospěch Ukrajinců. Řečeno jazykem Ernesta Gellnera, ve východní Evropě se nekryl stát s národem, ale stát vznikl až pomocí násilného konfliktu (Gellner 2003). Násilné akce si vyžádalo přibližně 200 000 zabitých Poláků, a přestože banderovci nebyli primárně zaměřeni proti Čechům, bylo i tak zabito na 376 českých obyvatel, což je srovnatelné v poměru k počtu zabitým v Českém Malíně (374, respektive 377 Čechů); (Hofman et al. 2004) a menší než počet Čechů odvezených na Sibiř (spolu s Němci, Litevci a Rusy několik tisíc). Počet zabitých tak nebyl příčinou nenávisti k banderovcům, přesto je dodnes k banderovcům pocítována velká nesnášenlivost. Proč tomu tak bylo?

Německý režim kontroloval pouze nejdůležitější komunikace a větší města. Na ostatních částech Volyně pano-

<sup>1</sup>Desjatina = 1,0925 ha.

<sup>2</sup>Ukrajinská povstalecká armáda (UPA) je zjednodušeně nazývána jako banderovci. Protože respondenti hovoří o banderovcích, budu UPA i v tomto příspěvku označovat jako banderovce.



valo bezvlády a právě taková politická situace se dotýkala i Čechů na Volyni, protože byli ve velké většině zemědělci a žili na vesnicích. V případě bezvlády se většinou vytvoří několik skupin s právem uzurpovat politický režim. Objevili se tak sovětské partyzány Kovpakovci a Medvěděvovci, polská Armija Krajowa a ukrajinští melnikovci a banderovci (v UPA figurovali banderovci i melnikovci). Ve skutečnosti bylo na Volyni ještě více skupin. Ze všech popsaných skupin vykonávala násilné akce pouze Ukrajinská povstalecká armáda, jejich akce byly zaměřené proti polskému obyvatelstvu, kdy náboženská příslušnost ke katolictví byla zřejmě nevýznamnějším motivem. To se brzy rozneslo po celé Volyni a pochopitelně si jich všímali i volyňští Češi, kteří se tak banderovců obávali jako nejnebezpečnějšího prvku v období bezvlády.

Strach byl zřejmě primárním důvodem nenávisti k banderovcům, a protože německý režim rozdmýchal nacionalismus všech národnostních skupin na Volyni a teror vznikl právě z vůle banderovců, proběhla generalizace z této skupiny na Ukrajince a naopak. Tím pádem se brzy dostalo Ukrajincům označení pro banderovce. Respondent č. 7: „*Téměř každéj na dvoře měl studnu na těch vesnicích. A voni taky do jednéj studny naházej vosmdesát lidí. Postřelěj to, povražďěj. A to eště, co já vim v jednom případě, zastřelěj koně, i koně tam hodili navrch. Aby někdo, jó, nemoch vylézt. To byli zkur\*ci jedny banderovský nó. Na méno jim nepřidu.*“

K pochopení česko-ukrajinských vztahů je nutné uvést i vztah superiority a inferiority těchto dvou národností. Češi v období let 1939–1947 ztratili své výsadní postavení a elitní hospodářské a kulturní postavení bylo utlumeno a likvidováno kvůli partyzánským akcím banderovců. Jinými slovy, elitní postavení Češi ztratili, protože v období let 1939–1947 nebylo hospodářské a kulturní postavení důležité a elitářství se dostalo pomocí otevřeného teroru a násilí do rukou Ukrajinců. Změna postavení skupin v celkové etnické struktuře Volyně tak byla vytvořena rozdílnými příčinami a nyní se národnosti v elitním postavení vystřídaly. Češi tak ztratili své elitní postavení ve prospěch Ukrajinců.

Nenávist vůči banderovcům je i dodnes ve vědomí respondentů hluboce zakořeněna, dokonce je silnější než k Němcům (Nosková 1999). I to je signifikantní, pokud si uvědomíme, že do armádního sboru vstoupilo minimálně 10 536 volyňských Čechů a vlastenectví v armádě se pěstovalo zvláště v kontrastu k nenáviděným Němcům. Dokonce se i v dnešní době u některých volyňských Čechů objevuje strach z banderovců i kvůli skutečnosti, že se po válce někteří z nich probjovali na západ. Z respondentů téměř všichni vyjadřovali nenávist vůči banderovcům a dva respondenti prozradili, že mají z banderovců dodnes strach.

#### ČESKO-UKRAJINSKÉ VZTAHY PRIMÁRNÍM KLÍČEM K POCHOPENÍ

Ačkoliv jsou pro literaturu česko-ukrajinské vztahy a jejich historická proměna velice podstatným faktorem a hrají

důležitou roli u volyňských Čechů, nejsou jejich hlavním identifikačním prvkem. Literatura se zaměřuje především na úlohu volyňských Čechů vzhledem k politice vládnoucího režimu. Takové zaměření je znamením ohraničenosti volyňských Čechů jako skupiny s malým nebo chybějícím důrazem na jedince. Je to pochopitelné, pokud si uvědomíme snahu postihnout dějiny volyňských Čechů jako celku, ale právě „chybějícího jedince“ a jeho vnímání, prožitky či historickou zkušenost mohou postihnout hloubkové rozhovory. Z narácí respondentů je tak oproti literatuře možné vypořádat jasné vymezení vůči Ukrajincům. Příchod Čechů na Volyni, zemědělství, kultura, budování hospodářství, myšlení a jiné prvky jsou vždy v kontrastu k Ukrajincům. V období polské vlády 1921–1939 i v období měnících se režimů v letech 1939–1947 jsou Ukrajinci jedním z klíčových prvků v narácích, o pomyslné první místo se dělí právě pro charakteristiku politických režimů.

Proměna česko-ukrajinských vztahů se odráží od českého pocitu elity na Volyni, přes ztrátu elitního postavení až k nenávisti vůči banderovcům (Ukrajincům). I tak je však pocit superiority u volyňských Čechů stále zakořeněn. Po příchodu do Československa tento pocit ztratili, neboť ekonomický, kulturní i zemědělský pokrok na Volyni víceméně stagnoval, zatímco v Československu se vyvíjel, a proto se respondenti i další volyňští Češi vrací do minulosti, aby si pocit důležitosti neustále obnovovali. Literatura psaná samotnými volyňskými Čechy se výlučně zaměřuje na historii před druhou světovou válkou, zatímco jiné publikace o volyňských Čechích se zaměřují i na poválečnou historii této minority.

#### SEZNAM RESPONDETŮ

Respondent č. 5. – Žena, narozena v Mlynově, 86 let  
Respondent č. 7. – Muž, narozen v Českých Novinách, 88 let

#### POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BABEROWSKI, J. a DOERING – MANTEUFFEL, A. 2008 „The Quest for Order and the Pursuit of Terror: National Socialist Germany and the Stalinist Soviet Union as Multiethnic Empires.“ in Geyer M. a S. Fitzpatrick (eds.) *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*. Cambridge: University Press.
- [2] BITTNEROVÁ, D. 1999. „Nosková, H., Návrat Čechů z Volyně: Naděje a skutečnost 1945–1954.“ Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR. *Lidé města* 1/1999: 176–179.
- [3] GELLNER, E. 2003. *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- [4] HALBWACHS, M. 2009. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- [5] HOFMAN, J. et al. 2004. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství. *Volyňští Češi v prvním a druhém odboji*. Praha: Český svaz bojovníků za svobodu.
- [6] MÜCKE P. et al. 2007. *Naslouchat hlasům paměti: Teoretické a praktické aspekty orální historie*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny.
- [7] ORNST, J. 2009. *Česká kolonie Malá Zubovščina na Ukrajině*. Praha: Sdružení Čechů z Volyně a jejich přátel.
- [8] PRELIČ, M. 2011. „Conceptualization and Symbolization of Ethnic Identity: Serbs in Hungary,“ *Český lid* 3/2011: 230–261.
- [9] SOUKUP, M. 2009. *Základy sociální a kulturní antropologie*. Praha: Akademie veřejné správy, o.p.s.

- [10] SPENGLER, O. 2011. *Zánik západu*. Praha: Nakladatelství Academia.
- [11] „*Volynskije eparchalnyje vedomosti*“. 1891. in Vaculík J. 1997. *Dějiny volyňských Čechů I*. Praha: Sdružení Čechů z Volyně a jejich přátel
- [12] VACULÍK, J. 1997. *Dějiny volyňských Čechů I*. Praha: Sdružení Čechů z Volyně a jejich přátel.

\*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.





# ETICKÝ KOMPLEX, MORÁLNE EMÓCIE A NORMY V PARTNERSTVE

Táňa Grauzelová

Ústav etnológie, Slovenská akadémia vied, Bratislava  
tgrauzlerova@gmail.com

## Ethical complex, moral emotions and norms in relationship

**Abstract**—This project is focused on exploring the relationship between the set of dominant ethical norms in a given society and moral emotions which emerge as an effect of breaking these norms. The domain which I focus on are norms from the area of partnership. In this paper, I use the theory of ethical complex of anthropologist Richard Shweder and the theoretical model of social intuition of psychologist Jonathan Haidt. The main purpose of the fieldwork is the examination of the social intuition model, which stresses the role of social persuasion in making moral judgements. In this connection, I want to explore which ethical complex is prevalent in a given society, and which partnership norms are referred to. I try to show the ‚behaviour‘ of the model in empirical examples, and explore particular factors that affect it. Research methods are participant observation, informal interviews, semi- and formal interviews (in the form of model situations), and also notation of nonverbal emotional communication. In this paper, I focus on presenting empirical data relating to ethical complex.

**Key Words**—ethical complex, moral emotions, social persuasion, gossip

## ÚVOD

NIEKTORÉ udalosti alebo činnosti, ktoré sa ľuďmi priamo týkajú, alebo také, ktoré môžu pozorovať, prípadne o nich len vedieť, majú ľudia tendenciu posudzovať z morálneho hľadiska. Psychológ Jonathan Haidt, z ktorého teórie predovšetkým vychádzam, tvrdí, že základom hodnotiacich úsudkov (nie len morálnych) sú „emócie z brucha“, inými slovami afektívne intuície. Z výskumov (Björklund et al. 2000; Haidt 2001), ktoré sa uskutočnili na overenie tohto tvrdenia môžeme usudzovať, že za morálny úsudok môže primárne emócia a nie racionalizácia, ktorá je sociálnym produktom ľudí. Jeho téza znie, že nie rozum, ale emócie sú spúšťačom morálky a racionálny proces morálneho zdôvodnenia je len post hoc javom, ktorým si chceme naše správanie ospravedlniť. Emócie sú základom morálnych intuícii, ktoré sa formujú vplyvom kultúry, pričom výsledkom formovania je „špecializácia“ intuícii na určitý súbor etických pravidiel, na tú oblasť, ktorá sa v danej kultúre posudzuje z hľadiska morálneho dobra alebo zla. Cieľom práce je preskúmať, porušenie ktorých noriem v oblasti partnerského života, starostlivosti

o deti a domácnosť vyvoláva morálne emócie, a teda vedie k morálnemu hodnoteniu.

Táto štúdia je spojením teoretických východísk, ktoré mienim použiť na svoj výskum a ich doplnením empirickými dátami, ktoré som získala počas predvýskumu, a ktoré, ako to už býva, výskumný projekt modifikujú. Hoci primárnou témou výskumu sú morálne emócie a normy v partnerstve, pri predvýskume v lokalite a získavaní kľúčových respondentov som nazbierala relevantné dáta nielen o samotnej výskumnej lokalite, ale k viacerým teoretickým východiskám, ktoré budú rozoberané v nasledujúcich častiach. Hlavný výskum bude zameraný na morálne emócie, ktoré vznikajú pri porušení noriem, a na popis fungovania modelu sociálnej intuície pri tvorbe úsudku. V tejto štúdii sa ale budem predovšetkým venovať tým častiam, ktoré z pohľadu získavania dát predchádzajú hlavnému výskumu, konkrétne etickému komplexu, a procesom, ktoré sú prítomné vo vývoji morálnej intuície.

Teoretický model, ktorý chcem v práci využiť, je model sociálnej intuície ako prístup k skúmaniu tvorby morálnych úsudkov. Ústredným bodom tohto modelu je téza, že morálne úsudky sú zapríčinené rýchlou morálnou intuíciou a ďalej nasleduje (v prípade potreby) proces pomalého, ex post facto odôvodňovania – racionalizácie (Haidt 2001). Prostredníctvom modelu sociálnej intuície Haidt tvrdí, že morálne odôvodnenie má kauzálnu úlohu v procese tvorby morálneho úsudku, len ak sú do tohto procesu zapojení aj iní ľudia. Tento model predpokladá proces sociálneho presvedčania, ktoré by mohlo mať vplyv na úsudky ostatných ľudí. Viac o procesoch, ktorými je model tvorený, uvediem v teoretickej časti.

Pretože model pri tvorbe morálneho úsudku poukazuje na kľúčovú rolu sociálneho prostredia, je dôležité všimnúť si sociálne procesy, ktoré indikujú porušenie noriem. Ako následok morálnych emócií, ktoré boli vyvolané porušením sociálnych noriem predpokladám klebety a zmeny spoločenskej reputácie. V tejto súvislosti sa zameriam na to, aké vlastnosti súvisiace s vyššie uvedenými oblasťami života sú u žien a mužov považované za dobré alebo za zlé, respektíve žiaduce a nežiaduce. Za nástroj manipulácie s reputáciou považujem najmä klebety, pričom predpokladám, že sa budú týkať predovšetkým nežiaduceho správania.

Pri definovaní pojmu morálka budem vychádzať

z funkcionalistickej teórie morálneho správania.<sup>1</sup> Pretože z výskumov zameraných na vnímanie morálnych pravidiel vyplýva, že predstavy o morálke sa líšia medzi kultúrami, triedami, politickými zriadeniami a rôznymi historickými obdobiami, pokus o definovanie morálky nemal predstavovať zoznam oblastí, ktoré patria pod morálnu doménu, ale mal by sa snažiť o analýzu spoločenského systému z hľadiska funkcie konkrétnych vecí a činností, ktoré sú v ňom obsiahnuté. To, že oblasť morálky v predstavách ľudí zahŕňa takmer všetky oblasti života (s mnohými odkazmi práve na sociálnu sféru) potvrdzuje, že nie je možné stupňovať a označovať veci za vec morálky alebo konvencie podľa toho, či sa ocitá na takom alebo inom zozname, ale skôr podľa toho, akú funkciu plní daná vec v sociálnom živote akejkoľvek spoločnosti (Graham et al. 2010).

O sociálnych normách možno hovoriť ako o záväzných nepísaných pravidlách. Môžeme hovoriť o princípoch, konvenciách či etických pravidlách. Podľa Ehrlicha sú normy reprezentatívne alebo typické vzory a pravidlá správania sa v danej skupine ľudí, často podporované a udržiavané právnymi či inými sankciami (Ehrlich 2005). Dôležité v tomto prípade je, že na základe zdieľanej „normy“ posudzujeme, čo je zlé alebo dobré, čo by sa malo či nemalo robiť. Termín norma v tomto prípade používam ako všeobecný termín, obsahujúci „malo by to byť tak“ presvedčenia (explicitné či implicitné), ktoré majú vplyv na úsudky.

V tomto projekte sú pre funkcionalistickú analýzu kľúčové morálne emócie. Haidt tvrdí, že akákoľvek emócia môže byť morálnou, ak je vyvolaná udalosťami, do ktorých jednotlivec nemusí byť priamo zainteresovaný a má za následok motiváciu jednotlivca k prosociálnym činom. Morálna emócia sa na rozdiel od non-morálnej vyznačuje tým, že ju vyvolávajú aj veci, ktoré priamo nesúvisia s nositeľom emócií – objavuje sa ako reakcia na udalosť presahujúce jednotlivca (tragédie na druhom konci sveta, nespravodlivosť páchaná na iných a pod.). Všetky emócie sú odpoveďou na vnímané zmeny, hrozby alebo príležitosti okolo nás, ale vo väčšine prípadov je to „ja“, kto je ovplyvnený týmito udalosťami. Emócie sa analyzujú na úrovni ich jednotlivých zložiek, akými sú udalosť vyvolávajúca emóciu, výraz tváre, fyziologické zmeny, motivácia vyvolaná emóciou a tendencia konať. Dve zložky sú kľúčové pri rozoznávaní morálnej emócie, pretože sa týkajú záujmu spoločnosti alebo druhých ľudí: vyvolávajúca udalosť a tendencia konať. Tri hlavné morálne emócie sú hnev, pohrdanie a odpor, pričom ich spoločným znakom je určitá miera odsúdenia, voči posudzovanej udalosti či osobe. Všetky tri majú za následok zmenu vzťahu k tomu, kto ich vyvolal. Hanba ako emócia sebauvedomenia súvisí s pocitom náležitosti ku skupine a funguje ako kontrola toho, aby sa z nás nestal objekt hnevu, pohrdania či odporu. Hanba je morálnou emóciou,

<sup>1</sup>Morálne systémy sú vzájomne previazané súbory hodnôt, cností, noriem, praktík, identít, inštitúcií, technológií a psychologických mechanizmov, ktoré spolupracujú na potlačení či regulovaní sebeckého správania a tak umožňujú sociálny život (Graham et al. 2010).

pretože akcie ňou motivované umožňujú ľuďom byť konformnými s ostatnými a dodržiavať sociálny poriadok.

Morálny úsudok je definovaný ako zhodnotenie (dobro vs. zlo) činnosti alebo charakteru osoby. Tento úsudok spravidla rešpektuje súbor hodnôt, ktoré sú považované za záväzok v danej kultúre alebo subkultúre (komplex etických noriem). Táto definícia vychádza z empirického prístupu berúc do úvahy fakt o ľudskom správaní, že v každej spoločnosti ľudia hovoria o činnosti iných ľudí a posudzujú ju. Tieto vyhodnotenia sú kľúčové, ich následkom je miera budúcej interakcie (Haidt 2001).

Morálna intuícia je podľa Haidta definovaná ako vo vedomí náhle sa objavujúci morálny úsudok, ktorý zahŕňa afektívny postoj (dobro/zle, páči/nepáči). Tento proces neobsahuje vedomé kroky hľadania, zvažovania dôkazov a následnú inferenciu riešenia. Haidt tvrdí, že o morálnej intuícii možno povedať, že keď jednotlivec počuje o nejakej sociálnej udalosti alebo vidí nejakú sociálnu udalosť, jednoducho cíti jej prijatie alebo zamietnutie (Haidt 2001).

Klebety chápem ako hodnotiace reči o niekom, kto nie je prítomný. Podľa M. Gluckmanna sú klebety takým nástrojom sociálnej kontroly, ktorý podnieti jednotlivca čo najpresnejšie dodržiavať sociálne normy, pripomínajú členom skupiny význam skupinových noriem a hodnôt. Budem sa snažiť zachytiť, do akej miery prípadná klebety ovplyvňuje reputáciu neprítomného a interakciu s ním v budúcnosti. Pretože sa zameriavam na morálne zhodnotenie určitej situácie, dôležitý bude najmä obsah klebety (porušenie konkrétnej normy v danej doméne) a reakcie na ňu (Barkow et al. 1992; Eder a Enke 1991).

#### TEORETICKÉ VÝCHODISKÁ

Morálna psychológia sa snaží vysvetliť, prečo máme sociálne motivácie k svojim pohnútkam a prečo tieto motivácie siahajú za osobný záujem. Cieľom súčasných výskumov je úloha emócií pri rozhodovaní a hodnotení.

#### MODEL SOCIÁLNEJ INTUÍCIE – PRÍSTUP KU SKÚMANIU TVORBY MORÁLNEHO ÚSUDKU

Z výskumov, ktoré sa uskutočnili na overenie tézy, že za úsudok sú zodpovedné emócie, nie racionalizácia, vyplynulo niekoľko dôležitých faktov: zistili sa implicitné reakcie na príbehy, ktoré obsahovali porušenie predstavy o morálne dobrom správaní, pričom nastalo určité „morálne zarazenie“ – vieme, že niečo je zle, ale nevieme racionálne vysvetliť prečo. Najznámejšie scény použité v týchto výskumoch sa týkali incestného vzťahu súrodencov, konzumácie zrazeného psa a použitia rozstrihanej vlajky na čistenie toalety. Základnou tézou modelu sociálnej intuície teda je, že morálny úsudok je zapríčinený rýchlou (automatickou) morálnou intuíciou (je to dobré/zlé, páči sa mi to/nepáči sa mi to), ktorá je (v prípade potreby) nasledovaná pomalým, ex post facto morálnym zdôvodnením.

Model sociálnej intuície je založený na princípe intuitívneho prvenstva, teda „emotions first“, pričom odvodňovanie rozhodnutia nasleduje vždy až po afektívnej

reakcii a je ňou často ovplyvnené. Haidt a jeho spolupracovníci spochybňujú kauzálny vzťah medzi morálnym zdôvodnením a morálnym úsudkom. Podľa nich sú v procese tvorby morálneho úsudku zapojené dva kognitívne procesy – zdôvodňovanie a intuícia, pričom v minulosti sa bralo ako kľúčové práve zdôvodnenie – racionálny proces. Zdôvodňovanie je však často motivované a je post-hoc konštrukciou (ilúzia objektívneho zdôvodnenia). Podľa Haidta je morálne konanie (správanie) viazané viac na morálne emócie ako na zdôvodňovanie.

Podľa Haidta má morálne zdôvodnenie pri tvorbe morálneho úsudku kauzálnu úlohu len vtedy, keď sa uskutocňuje pod vplyvom mienky iných ľudí. Inými slovami, ľudia v procese zdôvodňovania, ktorý sa odohráva len na základe vlastného uvažovania, zvyčajne nenahradzujú pôvodné intuitívne úsudky inými – nespochybňujú vlastné postoje alebo predstavy. Ak má zdôvodnenie nahradiť pôvodný úsudok zapríčinený intuíciou, musí byť prítomný sociálny faktor.

V modeli sociálnej intuície sú kľúčové štyri procesy, s ktorými Haidt narába.

*Proces intuitívneho úsudku* – tento model predkladá, že morálne úsudky sa objavujú vo vedomí automaticky a bez „námahy“ ako výsledok morálnej intuície.

*Proces post hoc odôvodnenia* – morálne zdôvodnenie ako namáhavý proces, ktorý sa začne až po vytvorení morálneho úsudku. Podľa Haidta jednotlivec prostredníctvom tohto procesu hľadá argumenty podporujúce už vytvorený úsudok. Uvediem Haidtov známy príklad – príbeh o incestnom vzťahu súrodencov. Júlia cestuje zo školy na letné prázdniny do Francúzska spolu so svojim bratom Markom. Jednej noci si povedia, že by mohlo byť zaujímavé a zábavné, keby sa spolu milovali. Júlia užíva antikoncepčné pilulky, ale Mark pre dvojité istotu použije kondóm. Napriek tomu, že obom sa to páčilo, rozhodnú sa, že to už nikdy neurobia, že si túto noc nechajú ako špeciálne tajomstvo, a tak sú si bližší ako predtým (Björklund et al. 2000). Respondenti vždy hľadali racionálne odôvodnenie nemorálnosti tohto príbehu, všetky argumenty však boli non-morálneho charakteru a v príbehu boli vyjasnené.

*Proces odôvodneného presvedčania (reasoned persuasion link)* – model predpokladá, že morálne zdôvodnenie je ďalej verbalizované a posunuté ďalej, aby podoprelo už hotový úsudok ostatných. Odôvodňovanie podľa Haidta občas môže ovplyvniť iných ľudí, no pri morálnych otázkach je to veľmi zriedkavé. Haidt tvrdí, že racionálne presvedčanie funguje nie na základe súperiach argumentov, ale skôr vyvolaním nových intuícii u poslucháča.

*Proces sociálneho presvedčania* – Haidt tvrdí, že ľudia sú naladení na vznik skupinových noriem. Tento model ukazuje, že skutočnosť, že si priatelia, známi a príbuzní jednotlivca vytvorili morálny úsudok o nejakej udalosti, má priamy vplyv na ostatných, bez ďalšieho racionálneho presvedčania. Takáto sociálna sila síce môže mať za následok konformitu s názormi druhých len navonok, no v mnohých prípadoch sa ukazuje, že súkromné úsudky sú priamo formované úsudkami ostatných (Haidt 2001).

## VÝVOJ MORÁLNEJ INTUÍCIE

Podľa Haidta sú morálne systémy vzájomne prepletené súbory hodnôt, cností, noriem, praktík, inštitúcií, technológií a psychologických mechanizmov, ktoré spolupracujú aby potlačali, či regulovali sebestvo a tak umožňovali fungovanie sociálneho života. Morálnymi teda nazývame tie problémy a úsudky, ktoré sú v záujme skupiny – zdieľa ich ak už nie celá spoločnosť, tak aspoň významná skupina ľudí, ktorej sa otázka netýka úplne priamo – celá spoločnosť, prípadne jej významná časť má záujem problém posudzovať.

Haidt a Craig tvrdia, že ľudia sa rodia s intuitívnou etikou – teda majú vrodenu pripravenosť cítiť súhlas či nesúhlas vzťahujúci sa na určité vzorce v udalostiach, ktoré sa týkajú aj iných ľudí. Štyri vzorce sú podľa výsledkov analýz rozoznávané najviac: utrpenie, hierarchia, reciprocity a čistota. Intuície, umožňujúce rozoznávať a posudzovať tieto vzorce, vytvárajú morálny systém danej kultúry – vrátane chápania cnosti a charakteru (Haidt a Craig 2004). Morálna intuícia, ktorej princípy sú vrodené, sa podľa Haidta počas života v danej kultúre formuje a modifikuje na základe troch procesov. Výsledkom je intuícia špecializovaná na jeden, prípadne dva etické komplexy, ktoré sú v danej kultúre podporované. Tri podmieňovacie procesy sú selektívna strata intuície (selective loss of intuition), imerzia v komplexe zvyklostí (immersion in custom complex) a socializácia s rovesníkmi (peer socialization) (Haidt 2001).

### *Selektívna strata intuície*

Proces selektívnej straty intuície možno prirovnať k vrodenej schopnosti rozoznávať medzi stovkami foném, no ak sme niekoľko rokov vystavení len špecifickému jazyku, prípadne dvom, stratíme schopnosť tvoriť určité hlásky. Analogicky ku kultúrne podmieneným morálnym intuíciam Haidt tvrdí, že kultúra, ktorá by podporovala všetky morálne intuície, ktoré je ľudská myseľ pripravená vytvoriť, by riskovala spustenie množstva navzájom konfliktných morálnych intuícii pri každej posudzovanej udalosti. Zdá sa ale, že každá kultúra špecializuje ľudský morálny potenciál len na určitú podmnožinu intuícii, vzťahujúcich sa na špecifické udalosti.

V súlade s funkcionalistickou definíciou budem vychádzať z teórie „veľkej trojice“ morálnej etiky, v ktorej Richard Shweder (2002) navrhuje zovšeobecnenie jednotlivých predstáv (kultúrne zdieľané predstavy o tom, čo je hodnotné a žiadané z morálneho hľadiska) o morálnom dobre a rozčlenenie týchto predstáv do troch etických komplexov.

- 1) Etika autonómie je založená na morálnych pojmoch ako ublíženie, právo a spravodlivosť. Etické normy v oblasti autonómie ochraňujú jednotlivcov pri dosahovaní ich potrieb.
- 2) Etika komunity sa zakladá na pojmoch povinnosti, hierarchie a vzájomnej závislosti. Normy v tomto súbore pomáhajú jednotlivcom dosiahnuť a zachovať

si dôstojnosť a postavenie na základe ich pozície v spoločnosti a moci, ktorá z tejto pozície vyplýva.

- 3) Etika božskosti je založená na pojmoch prirodzeného poriadku, nezrušiteľných posvätných pravidiel, svätosti, hriechu a nečistoty. Normy etiky božskosti udržiavajú celistvosť spirituálnej stránky ľudskej povahy.

Podľa Shwedera sa kultúry odlišujú dominanciou špecifického etického komplexu (prípadne komplexov), ktorého normy a vyžadované hodnoty sú základom sociálnych praktík a vývoja morálnej ideológie (Shweder 1997).

#### *Imerzia v komplexe zvyklostí*

Komplex zvykov v danej kultúre je kľúčový pre vývoj v rámci daného kontextu. Podľa D'Andrade (Haidt 2001) je kultúrna znalosť oveľa viac ako súbor zdedených predstáv o dobrom a zlom spôsobu ako sa správať. „Je to skôr komplexná sieť znalostí explicitných, implicitných, zmyslových, afektívnych, kognitívnych a motorických schopností“ (D'Andrade, 1984, in Haidt 2001). Kultúrny komplex podporuje intuície v určitých oblastiach, napríklad v oblasti svätosti a čistoty. Morálne intuície sú teda rozvíjané a tvarované participáciou v tomto komplexe.

#### *Socializácia s rovnocennými*

Model sociálnej intuície prezentuje ľudí ako vysoko sociálne bytosti, ktorých morálne úsudky sú do veľkej miery utvárané úsudkami ostatných ľudí. Harris (1995) navrhuje teóriu skupinovej socializácie, podľa ktorej si ju deti osvojujú, vrátane morálnych hodnôt, od svojich rovesníkov. Harris vychádza zo štúdie, ktorá ukázala, že japonské deti vo veku 9 – 15 rokov, ktoré žili niekoľko rokov v Kalifornii, si osvojili niektoré charakteristiky miestneho správania svojich rovesníkov, ako spôsob interakcie s kamarátmi alebo spôsob riešenia problémov či zdôverovania sa. Deti pred týmto vekom alebo deti staršie ako 15 rokov si „ponechali“ zvyky svojej pôvodnej kultúry (podľa Haidt 2001).

Model sociálnej intuície podľa Haidta môže stavať na tom, že morálny vývoj je záležitosť dozrievania jednotlivca a kultúrneho tvarovania endogénnych intuícii. „Ľudia môžu nadobudnúť explicitnú znalosť dobra a zla v dospelosti, ale táto znalosť je výsledkom participácie v komplexe zvyklostí, ktorá vyžaduje senzorické, motorické a iné formy implicitných schopností, ktoré sú počas adolescencie zdieľané s rovesníkmi a tak jednotlivci nadobúdajú fyzický a psychický pocit evidentnej pravdivosti morálnych tvrdení“ (Haidt 2001).

#### VÝSKUMNÉ OTÁZKY A PREDPOKLADY

Výskumné otázky sú zamerané na tri oblasti. Sú nimi prevládajúci etický komplex, model sociálnej intuície, reputácia a klebety. V otázkach zameraných na model sociálnej intuície sa zameriavam na osoby relevantné

v tomto procese, s čím súvisia aj otázky týkajúce sa klebiet a reputácie. V tejto časti sa však budem venovať len otázkam týkajúcim sa etického komplexu, keďže tie sa čiastočne podarilo zodpovedať predvýskumom.

Predpokladám, že normy v rámci prevládajúceho etického komplexu (komplexov): etika čistoty, hierarchie, božskosti (a etika lojality) „regulujú“ viacero domén, pričom jednou z nich je aj partnerský život a starostlivosť o deti a domácnosť.

Výskumné otázky vzťahujúce sa k etickému komplexu:

Aký etický komplex prevažuje v danom prostredí?

Aké druhy správania (a udalostí) v rámci domény „partnerský život“ budú patriť do prevládajúceho etického komplexu?

Materiál overujúci prvý okruh výskumných otázok bude teda pozostávať zo záznamu rozhovorov, z analýzy zhodnotenia modelových príbehov aj zo záznamu pozorovania prejavov emócií.

Predpokladám výskyt dvoch druhov pravidiel – prosociálne pravidlá, ktoré vyvolajú morálne emócie, a ich výsledkom bude aj motivácia k prosociálnej činnosti, teda budú zasahovať do života spoločnosti alebo posudzovateľa. Ostatný druh pravidiel budú pravidlá, ktoré nezasahujú do života spoločnosti.

#### VÝSKUMNÁ LOKALITA

V tejto časti zhrniem priebeh a predbežné výsledky predvýskumu, ktorý trval mesiac.

Miesto terénneho výskumu bolo zvolené viac-menej náhodne, to znamená, nemala som požiadavky na špecifické charakteristiky miesta, hádam len, že to mala byť menšia obec. Výskumnou lokalitou je obec nachádzajúca sa na severozápade Slovenska v Púchovskej doline, v blízkosti hraníc s Českou republikou. Má 693 obyvateľov, prevažne evanjelicko-augsburského vierovyznania. Je tu aj kostol, ktorý je „spádový“ aj pre evanjelikov okolitých obcí, katolícky kostol sa nachádza vo vedľajšej dedine. V tejto štúdiu je názov obce aj okolitých obcí zmenený.

V auguste som realizovala predvýskum, ktorý bol zameraný na zistenie prevládajúceho etického súboru a na získanie respondentov, teda cieľovej skupiny. V prvom rade ale išlo o zoznámenie sa s lokalitou a s miestnymi obyvateľmi. Moja pozícia bola uľahčená dvoma vecami. V prvom rade sa mi podarilo ubytovať sa priamo v domácnosti. Po druhé, miestny starosta mi predstavil niekoľko obyvateľov, takže som za nimi nešla ako cudzinka. So staršími občanmi som sa zoznámila prostredníctvom starostu a potom vďaka efektu „snehovej gule“, s mladšími som sa zoznámila, keď ma (v rámci návštevy s mojou domácou) zavolali na cirkevné stretnutie evanjelickej mládeže, zvané „mládež“. Rozhovory som zatiaľ robila len so staršími občanmi, resp. s ľuďmi, ktorých mi sami odporučili a s miestnym kantorom – organistom. V tejto fáze výskumu v rámci oboznamovania sa s lokalitou som si preštudovala miestnu obecnú kroniku, kvôli reáliám aj kvôli témam na rozhovor, a preštudovala monografie, ktoré



o obci vyšli. Druhá časť boli samozrejme rozhovory, najmä poloformálne a účasť na dostupných aktivitách v obci, o ktorých ma informovali či už starosta, respondenti alebo moja domáca.

Tieto aktivity pozostávali z vychádzky do blízkej osady, ktorá bola organizovaná miestnou neziskovou organizáciou, ďalej to bol Deň včelárov vo vedľajšej obci a skúška spevokolu. Každý piatok som navštevovala „mládež“. Zúčastnila som sa svadby netere mojej domácej. Dôležitou súčasťou boli „neverejné“ aktivity, ktoré som absolvovala s domácou, najmä pomoc v záhrade a pri príprave jedla, ďalej návštevy jej rodinných príslušníkov a návštevy cintorína.

V tejto fáze som robila rozhovory viac menej formou životných príbehov, ktoré sa týkali rodinného prostredia, detstva respondentov a respondentiek, vzdelávania, zamestnania, ale aj náboženstva. Keďže v celkovom výskume pôjde o partnerské vzťahy, neobišla som v rozhovore túto oblasť, odpovede však neboli vždy veľmi priame, často som sa dozvedela skôr pohľad na vzťahy z historického hľadiska, no k utvoreniu podľa možnosti komplexného obrazu je to dobrý začiatok. Z historickej perspektívy boli zaujímavé najmä rozhovory s ľuďmi, ktorí sa zaujímajú o históriu obce a zvyky, ako aj o históriu evanjelickej cirkvi v tejto obci.

Na tomto mieste sa budem podrobnejšie venovať prvému okruhu výskumných otázok vzťahujúcich sa na prevládajúci etický komplex. V doterajšom výskume som etické pravidlá mohla obsiahnuť v podstate najmä vďaka odkazom na ne v poloformálnych rozhovoroch a zaznamenávaním dostupných každodenných situácií. V súvislosti s partnerskými vzťahmi a etickými pravidlami chcem poukázať na historické zmeny vo vnímaní manželstva s človekom iného vierovyznania a nemanželských detí.

Výskumná lokalita (názov je zmenený) je podľa záznamov v kronike aj podľa monografií takmer čisto evanjelická. Podľa slov miestneho cirkevníka:

*„Lehota aj Lehôtka sú stále prevažne evanjelické. Čo sa týka toho, že sú tu katolíci, je to hlavne tak, že sa priženili zo Soboty. V Lehôtke sa budovalo družstvo, postavili sa bytovky, pristáhovali sa noví ľudia. Dôkazom toho, že to bolo naozaj silno protestantské je, že táto cirkev tu existovala približne 100 rokov bez kňaza. Ale zásadná vec bola, že ľudia mali doma Tranovského kancionál, že spievali doma piesne, mali domáce pobožnosti, toto v katolíckej cirkvi nebolo a toho sa nechceli vzdáť. Takže aj napriek tomu, že tu nebol farár, že tu nebola cirkev, potom keď v roku 1781 prišiel tolerančný patent, tak tu bolo dost' evanjelikov na to, aby si tu mohli postaviť chrám, teda viac ako 100 rodín, a vlastne si zachovali tú vieru“.*

Ako som sa dozvedela od respondentky (nar. 1935), jej otec bol z Lehoty, mama z Lehôtky. Uviedla aj, že ľudia sa sobášili medzi týmito dvoma obcami, pretože:

*„toto boli dve evanjelické dediny, čiže tie zväzky sa akosi uzatvárali v rámci Lehoty, Lehôtky, Zábory a Štvrtku, to boli evanjelické dediny. Zo Soboty sa uzatvárali (manželstvá) podstatne menej, pretože to bola katolícka dedina a vtedy sa veľmi dbalo na to, že keď si zobral katolíčku, tak to bolo veľmi zlé. Ani mu to nedovolili jednoducho. Dievčatám nedovolili jednoducho, rodičia mali pevnú autoritu, že povedali tohoto nie, lebo to je katolík. Ale to je generácia mojej mamy a ešte predtým tak 10 rokov, to sa na to tvrdo dbalo, ale teraz to už neplatí“.*

Ďalšia respondentka (nar. 1948) uvádza (reprodukované z terénneho denníka),

*že jej vštepovali, aby si nevzala katolíka, že za jej čias to bolo veľmi silné. Jej rodičia to až tak neriešili, ale že sa vedelo, že na zábavu v Sobote sa ísť nesmie, lebo tam sú katolíci. Keď ju rodičia pustili, tak tam šli aj jej kamarátky, a potom im ich rodičia prišli znadať, že čo ju tam pustili. Ona sama má za muža katolíka (sú ale rozvedení). Spomínala tiež, že keď chodila do školy do Púchova, tak postupne, ako si tam zo spolužiačkami všeličo hovorili, zistila, že okrem nej sú všetky katolíčky. Niekedy sa rozprávali o tom, že ako niektorá povie na spovedi, že sa bozkávala s nejakým chlapcom, ona takéto spovede nepoznala. Niektoré dievčatá od nej kvôli tomu, že je evanjelická, začali bočiť. Jedna jej tak povedala, že je celkom normálna, že prečo nie je katolíčka, a keď doma povedali, že v škole majú evanjeličku, rodičia im zakázali sa s ňou rozprávať. Vraj si skoro predstavovali, akoby mali evanjelici rožky. Vraj toto bola najmä „zásluha“ farárov, lebo to bol v podstate v tej dobe jeden z mála, a veľmi významný zdroj informácií.*

Takže ako možno vidieť, aj neskôr bolo na „krížne“ manželstvá nazerané z nevôľou, boli však prípustné.

Ďalší proces, ktorý sa časom menil, bolo zoznamovanie mladých ľudí. „Vohľady“ ako uvádza respondentka (nar. 1935)

*„v podstate sa to týkalo len sedliackych rodín, lebo veľmi tvrdo sa od seba líšili život sedliackych rodín a tzv. dedinskej inteligencie. Učiteľské rodiny, notárska rodina a aj obchodníci, to žilo takým panským životom“.* Respondent (nar. 1927) si spomína na svoje časy vohľadov (cca 40-te roky minulého storočia) takto: *„keď som mal 16 rokov, povedali starší mládenci, že chlapče, už si dost' šikovný, mohol by si byť medzi nami. Na spev som ale nebol. Tak ma zobrali do osady k jednej dievčine, no tak to som prvý raz videl jekési ty vohľady. Rečť*

<sup>2</sup>Výraz respondentky

plno... jejej. Najlepšie bolo, keď sa kupovali tzv. ty jalovičky, to sa chodilo s kvitom na Božie narodenie. Tak sme prišli s kvitom, gazdiná spravila čaj, dalo sa do toho kvitu, zaspievalo sa, niekedy sa chodilo aj s harmonikou, harmoška hneď hrala. Ja som chodil s nimi, ale vzal som si susedku, raz mi otec povedal: ej, ty sprosták, ženu máš nablízku a chodíš po celej doline.“ Respondentka (nar. 1935) dopĺňa, že sa „vedelo, kto ku komu chodí, mládežníci sa stretávali v mliekárni pri čakaní na separát, ale žiadne chodenie vo dvojiciach. Mamy mali v merku, s kým chodí dcéra, ak to vyhovovalo, tak to bolo v poriadku, ak nie, tak sa proti tomu búrili.“

Z výpovedí aj iných respondentov vyplýva, že najmä pre deti zo sedliackych rodín bolo prvoradé gazdovstvo, v podstate pomocou rodičom trávili väčšinu svojho času, zábavy boli skôr príležitostné a tak mliekareň, kam nosili mlieko na odstredenie deti a mládež, tak aj studňa, kde bolo treba naberať vodu pre dobytok, boli akýmsi spoločenským centrom. Postupný vznik jednotného roľníckeho družstva priniesol v tejto súvislosti zmenu v trávení času a tým aj iné možnosti výberu partnera/partnerky. Miesto zoznámenia sa už nespájalo s prácou a prísne vymedzeným časom. Respondentka (nar. 1966) miesta zoznámenia v Lehôtke približuje takto:

„také centrum bolo Doprastav v Lehôtke, tam bola krčma a obchod a bol tam taký pláč, kde sa hral bedminton a s loptou sa tam hrávali. Tam boli vždy mládenci aj dievky. Najviac boli tam a potom si dohodli rande alebo tak. No a zábavy bývali, požiarňická zábava každoročne, tak chodili všetci vyobliekaní.“

Takisto zoznamovanie mohlo trvať dlhšie. V tej dobe už „fungovali“ cirkevné stretnutia mladých a každú sobotu sa tam stretávalo aj do 30 ľudí.

„Toto malo veľkú výhodu toto stretávanie mladých ľudí. My sme spolu chodili rok (s manželom pred svadbou), predtým sme sa dlho poznali, teda skôr tak pozorovali. Ale chodili sme spolu iba rok, lebo som vedela o koho ide, aj on mňa poznal, chodili sme na stanovačky, na výlety, na všeličo.“

Zmena nastala aj vo vnímaní nemanželských párov a ich detí, i keď krst dieťaťa je stále vyžadovaným rituálom. Respondentka (nar. 1935) prezerala staré cirkevné archívy, ale aj si pamätá, že mať nemanželské dieťa znamenalo pre ženu hrozné postavenie. V archívoch sa dozvedela, že „raz za nejaké obdobie prišla na cirkevný zbor kontrola a pán farár musel podať podrobnú správu o všetkom. Častou tej správy bolo, koľko je takýchto prespánok a koľko je nemanželských detí. Odsudzovala ich celá obec, najmä tie cirkevné...“. Aj v monografii sa možno dozvedieť, že začiatkom minulého storočia sa „mravne padnutým pannám v kostole vyhradzuje posledná lavica“ (Monografia obce,

1998), to znamená, že nemohli sedieť pri svojej rodine v rodinnej lavici. Respondent (nar. 1979) uvádza, že

„v dnešnej dobe sa to asi tak nerieši, ako kedysi, maximálne sa o tom kdesi poklebetí (o nemanželskom zväzku), alebo že je niekto v druhom stave. Poznám ľudí, ktorí sú rozvedení, ktorí ešte nemajú sobáš a sú evanjelici a chodia do kostola. A chcú pokrstiť deti, ale to až keby sa zosobášili je možné. Dnes už to nie je, že by nimi niekto opovrhoval, pretože už, možno u tej vyššej generácie, ktorá už ale nemá takú silu, že to zoskupenie nie je také silné, ale nie je to v kostole tak, akoby som povedal odsúdeniahodné“.

Na druhej strane respondentka (nar. 1948), pri prezeraní novín na strane venovanej novorodencom poznamenala, že teraz sa rodí strašne veľa nemanželských detí, teda nezosobášeným párom. Pri dieťati bolo uvedené meno matky aj otca (pri viacerých deťoch). Povedala, že podľa nej je svadba to hlavné, ak majú mať dieťa, ale tak že je to vec názoru. Ona sama je rozvedená. Takisto aj rozvod je niečo, čo bolo v minulosti nemysliteľné (v súvislosti s odsudzovaním) a dnes je to bežná, tolerovaná vec.

## ZÁVER

Táto práca je v podstate jednou zo základných častí hlavného výskumu, ktorý sa bude zaoberať emóciami a morálnymi normami z oblasti partnerských vzťahov. Preto je nevyhnutné oboznámiť sa čo možno najobsiahlejšie s výskumnou lokalitou a jej históriou, ktorá je v tomto prípade neoddeliteľná od cirkvi, ako vyplýva z ďalších výpovedí, tak aj od folklóru. Obe hľadiská sú samozrejme dôležité aj pre súčasný život obce. V doterajšom výskume som začala postupne odhaľovať etické normy, prejavujúce sa ako verbálne v rozhovoroch, tak aj v každodennosti. Z hľadiska noriem je ešte nevyhnutné preskúmať (zatiaľ sa to podarilo len málo) hodnoty, v akých boli respondenti a respondentky vychovávané a prípadne aké hodnoty vstúpajú oni svojim deťom. Zamerať sa treba aj na výchovu vo vzťahu k opačnému pohlaviu. V predvýskume sa mi tiež špecifikovala výskumná vzorka, a to sú jednak starší obyvatelia, ktorí budú tvoriť kontrolnú vzorku. Ako hlavná cieľová skupina sa po návšteve terénu ukazujú príslušníci cirkevnej mládeže, ktorí pravidelne dochádzajú na stretnutia, sú tu ako manželské páry, tak aj randiaca mládež. V ďalších fázach výskumu je nevyhnutné pokračovať a prehĺbiť rozhovory, vypracovať škálované modelové príbehy a naďalej sa čo najviac zapájať do dostupných aktivít. Odhalenie fungovania samotného modelu sociálnej intuície a faktorov, ktoré v ňom pôsobia, si vyžaduje oveľa dlhšie výskumné pôsobenie, a predpokladám, že bude možné až po analýze všetkých dostupných čiastkových dát, teda na záver terénneho výskumu.

## POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BARKOW, J. H. 1992. Beneath new culture is old psychology: Gossip and social stratification. In J. H. BARKOW et al. (Eds.), *The Adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture* (pp.627–637). Oxford: Oxford University Press.
- [2] EDER, D. a J.L. ENKE 1991. The structure of gossip: Opportunities and constraints on collective expression among adolescents. *American Psychological Review*. 56(8): 494–508.
- [3] EHRLICH, P. R. a S.A.LEVIN 2005. The evolution of norms. *Plos Biology* 3(6): 0943–0948.
- [4] GRAHAM, J. et al. 2010. *Mapping the moral domain*. Retrieved from [www.moralfoundations.org](http://www.moralfoundations.org)
- [5] BJÖRKLUND, F. et al. 2000 . *Moral dumbfounding: When intuition finds no reason*. University of Virginia. (unpublished manuscript).
- [6] HAIDT, J. 2001. The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgement. *Psychological Review*. 108(4): 814–834.
- [7] HAIDT, J. 2003. The moral emotions. In R. J. Davidson, K. R. Scherer & H. H. Goldsmith (Eds.). *Handbook of affective sciences* (pp. 852–870). Oxford: Oxford University Press.
- [8] HAIDT, J. a J. CRAIG. 2004 . Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues. *Daedalus*. Fall: 55–66.
- [9] MAHAPATRA, M. et al. 1997. The „Big Three“ of morality (autonomy, community, divinity) and the „Big Three“ explanations of suffering. In A. Brandt & P. Rozin (Eds.), *Morality and health* (pp. 119–169). New York: Routledge.
- [10] SHWEDER, R. A. a J. HAIDT. 1993. The future of moral psychology: Truth, intuition, and the pluralist way. *Psychological Science*. 4(2): 360–365.
- [11] SHWEDER, R. A. 2002. The nature of morality: The category of bad acts. *Medical Ethics*. (9)1.

\*Tento príspevok bol realizovaný s podporou projektu VEGA 2/0092/11.

\*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.

# Test kresby rodiny ako indikátor rodinnej ideológie

Monika Sirkovská

Ústav etnológie, Slovenská akadémia vied, Bratislava  
monika.sirkovska@gmail.com

## The family drawing test as an indicator of family ideology

**Abstract**—Author in the contribution devote to research of authority and subordination in the family from the perspective of visual anthropology. Everyday family life is controlled by a set of culturally specific values and norms that determine the appropriate family ideology. Research of the family dynamics can provide the basic image of the various forms of relationships. Author realized research of power manifestations in the mountain village at the north of Slovakia which is characterized by frequent occurrence of the patriarchal family. The authority in the patriarchal family ideology is attributed to older men belonging to the paternal lineage; it is typically associated with patrilineality, patrilocality and focusing on ancestors. The question is how can we explore the subjective perception of authority in the case of children. It seems to be very helpful to apply the special projective technique - the family drawing test. Aim of this contribution is to show not only interface between theoretical concepts and practical collection of empirical data in the field, but also the interpretation of specific children's drawings. End-of-conference, author would like to highlight that anthropologist has to detect the specific socio-cultural environment of studied families, because its knowledge plays the key role in the complex interpretation of visual material.

**Key Words**—family, patriarchal family ideology, child psychology, children's drawing

## ÚVOD

ÚVODOM môjho príspevku by som si dovoľila v krátkosti načrtnúť tému mojej bakalárskej práce, ktorej časť výskumu na ďalších stranách podrobnejšie predostriem. Cieľom tejto práce bolo prispieť k objasneniu otázky, ako súvisí status člena rodiny so subjektívnym prežívaním vzťahov a vlastnej pozície v rodine. Ako je autorita vnímaná u jednotlivých členov rodiny a akým spôsobom kultúrne praktiky a zvyklosti toto vnímanie ovplyvňujú. Kvalitatívna sonda do života štyroch rodín trvala necelý mesiac. Uskutočnila som ho v jednej horskej dedine na severe Slovenska, ktorá sa vyznačuje častým výskytom patriarchálnej veľkorodiny. Vek detských respondentov sa pohyboval v rozpätí od 8 do 15 rokov. Jednou z použitých výskumných metód bola aj projektívna technika – kresba rodiny, na ktorú v tomto príspevku primárne zameriavam svoju pozornosť.

## PREČO JE TEÓRIA DÔLEŽITÁ?

Ešte predtým, než sa budem podrobnejšie venovať uvedenej technike, vzhľadom na tému konferencie by bolo vhodné položiť si nasledujúcu otázku: „Aký význam má vlastne teória pre kvalitatívny výskum?“ Každé vedecké zistenie by sa zvyčajne malo posudzovať vo vzťahu k teoretickej perspektíve, z ktorej bolo vyvodené a ku ktorej môže prispieť. To znamená, že nazbierané dáta v teréne sú síce zaujímavé, ale vždy musia byť podradené určitým teóriám (Silverman 2005).

Teória predstavuje určitý súbor konceptov, používaných na definovanie alebo interpretovanie určitého javu; prostredníctvom empirického výskumu následne „overujeme“, či teoretické východiská platia v realite. Bez teórie by sme nielenže neboli schopní ukotviť mnohé fenomény pozorované v teréne, ale bez teórie by v podstate neexistovalo nič, čo by sa mohlo následne skúmať.

Pred každým výskumom je teda nevyhnutné zdefinovať si pojmy, s ktorými antropológ následne ďalej pracuje. V tomto ohľade nám práve naštudovanie relevantnej literatúry k téme poskytne konkrétne pojmové definície, a teda súbor výskumných problémov a zároveň prehľad o doterajších pokusoch o ich riešenie.

Vzhľadom na uvedenú tému by som rada na konkrétnom prípade využitia metódy testu kresby rodiny ukázala, ako prebiehalo uchopenie a interpretovanie empirických dát, nazbieraných v teréne, prostredníctvom teoretických východísk, o ktoré som sa opierala pred začatím výskumu.

## NEPÍSANÉ PRAVIDLÁ „HRY“ V RODINE

Vzťahová dynamika v každej rodine je určovaná súborom pravidiel, ktorými sa riadi „každodenný život“. Tieto pravidlá sa týkajú rôznych sfér života. Na najzákladnejšej úrovni sa k nim priblížime vtedy, keď si uvedomíme, že ide o tie zásady, ktoré majú niečo do činenia so slovom „treba“. Pri rozhovoroch s rodinami sa spravidla ako prvé objavujú tie pravidlá, ktoré súvisia s financiami a rodinným rozpočtom, s plnením povinností či s uspokojovaním rôznych potrieb. Z hľadiska skúmania vzťahov autority a podriadenosti sú však zaujímavé viaceré otázky:

- Kto stanovuje pravidlá v rodine?
- Z čoho tieto pravidlá pozostávajú?
- Z čoho tieto pravidlá pozostávajú?
- Čo sa stane v prípade, keď sa nedodržia?

Spolu s nimi sa vynárajú ďalšie otázky. Ako v danej rodine vznikajú pravidlá? Odkiaľ tieto pravidlá pochádzajú? Preberajú ich rodičia od pôvodnej rodiny? Antropológ dokáže v teréne pomerne jednoducho odhaliť pozadie týchto pravidiel. Okrem nich však existuje ďalšia skupina pravidiel, ktoré sú v úzadí a odhaľujú sa oveľa ťažšie. Ide o pravidlá, ktoré majú mnoho spoločného so slobodou prejavu. Môžu ľudia doma slobodne hovoriť o tom, čo si myslia, čo cítia? Môžu vyjadrovať pocity bezmocnosti, hnev, strach? Komu môžu o svojich pocitoch, prianiach, túžbach povedať? S týmito nevyslovenými pravidlami sa veľmi často spájajú typické frázy typu: „*Si ešte príliš malý na to, aby si tomu rozumel.*“ alebo „*Počkaj, kým vyrastieš.*“

Predchádzajúce poznámky mali čitateľovi naznačiť približný rámec, z ktorého som pri výskume vychádzala. Zameriavam sa predovšetkým na dve základné úrovne chápania autority. Prvou úrovňou je autorita ako súčasť rodinnej ideológie a druhou je autorita ako faktor vzťahovej dynamiky v rodine. Dôkladný výskum mocenských vzťahov, resp. vzťahovej dynamiky v rodinách, nám dokáže poskytnúť podrobný obraz o rôznych podobách vzťahov.

#### RODINNÁ IDEOLÓGIA

Rodinná ideológia je neoddeliteľnou súčasťou každej rodiny. Predstavuje súhrn kultúrne špecifických predstáv, hodnôt a noriem týkajúcich sa toho, ako by mali byť usporiadané vzťahy v rodine. Ako príklad nám poslúži „patriarchálna“ rodinná ideológia. Tá je orientovaná na predkov, typicky sa spája s patrilinealitou, patrilokalitou a s usporiadaním, pri ktorom sú fakticky plnoprávni muži. V tejto rodinnej ideológii sa autorita pripisuje starším mužom patriacim do otcovskej línie. Príbuzní z matkinej strany (aj muži) nie sú vnímaní ako plnohodnotní príbuzní.

Autorita v ideálnom prípade, ktorý definuje príslušná rodinná ideológia, je tak zreteľne stanovená. Rodinná ideológia plní funkciu akéhosi súboru predpisov, ako by sa človek mal správať, kto má koho poslúchať atď. Zároveň však predkladá určité zdôvodnenie toho, prečo je práve také správanie, aké predpisuje, želané. Takýmto zdôvodnením v prípade patriarchálnej rodinnej ideológie je, že „*dedičstvo starých otcov treba zachovávať*“. Predstavy sa teda legitímujú s odvolaním na tradíciu, na predkov.

Ťažko by sme hľadali rodinnú ideológiu spísanú v podobe akéhosi kódexu. Sú to mnohé kultúrne praktiky, prostredníctvom ktorých dochádza k jej reprodukcii. Medzi takéto kultúrne praktiky, ktoré vedú k reprodukcii rodinnej ideológie, patrí napríklad zasadací poriadok pri stole.<sup>1</sup> Ďalšou kultúrnou praktikou je fotografovanie rodinných príslušníkov a s tým spojená tvorba rodinných fotoalbumov. Kompozície rodinných fotografií, obzvlášť

<sup>1</sup>Prostredníctvom zúčastneného pozorovania môže antropológ zachytiť, kto sedí na „čestnom mieste“ za vrcholom. Kde sedia ostatní členovia rodiny? Kto má svoje pridelené miesto po pravej strane a kto po ľavej?

pokiaľ ide o štylizované zábery, môžu čo-to prezradiť o rodinnej ideológii.<sup>2</sup>

Iný prostriedok, ktorým možno zachytiť rodinnú ideológiu, predstavujú projektívne techniky. Projektívne techniky pochádzajú zo psychodynamicky orientovaných výskumných a terapeutických prístupov. Jednou z takýchto techník je napríklad metóda kresby rodiny, ktorú som pri svojom výskume použila. Uvedená metóda je určená deťom a dospievajúcej mládeži.

#### DETSKÁ KRESBA

Detská kresba je viazaná na aktuálny psychický stav, na štruktúru osobnosti. Okrem iného odráža aj intelektuálnu úroveň dieťaťa, emocionálnu rovnováhu, či poukazuje na jeho povahové črty. Predstavuje nielen určitú formu tvorivej aktivity, ale zároveň ponúka reprezentáciu vnútorného sveta pocitov dieťaťa (Golomb 2004). Nedá sa povedať, že výber a kvalita výskumnej metódy či nzbierané empirické dáta predstavujú najdôležitejšiu časť terénneho výskumu. Vypovedá aj o sociálnom prostredí, v ktorom dieťa žije, ako aj o vplyvoch výchovy jeho rodičov.

Na detskú kresbu je potrebné nazerať v prvom rade symbolicky, nakoľko ňou dieťa odhaľuje nielen vedomé, ale aj nevedomé priania, túžby, záujmy či trápenia. Z toho dôvodu bývajú detské kresby pravdepodobne najviac exploatovanou technikou v detskej psychológii a psychoterapii: „*Forma a obsah kresby dovoľuje priestorovo znázorniť a odkryť vnútorné zážitky, ventilovať emotívne tenzie nielen pri individuálnej, ale i pri skupinovej produkcii aj reprodukcii. Ide o využitie kanalizácie emócií a afektov, ktoré sú obvykle zodpovedné za psychogénne spracovanie rôznych konfliktov, resp. sú zdrojom porúch a kresleným prejavom sa môžu redukovať psychopatologické zmeny projikované v kreslenom prejave*“ (Pogády 1993: 94).

#### POPIS ZÁKLADNÝCH SYMBOLOV V KRESBE

##### Čiary

Bližšie informácie o charakterových vlastnostiach dieťaťa nám môže poskytnúť samotný spôsob kreslenia čiar. Ostýchavé, introvertné dieťa s pocitom menejcennosti zvyčajne kreslí slabé, tenké čiary, zatiaľ čo agresívne deti sa vyznačujú zobrazovaním silných, veľmi hrubých čiar.

Podľa Roseline Davido je dôležité všimnúť si aj časté preškrtyvanie či gumovanie, ktoré svedčí o: „*...nedostatočnej sebadôvere alebo aj o snahe potlačiť to, čo by mohlo vyjsť najavo*“ (Davido 2001: 29).

<sup>2</sup>Na fotografiách si treba všimnúť jednotlivé príznaky: Ako sú členovia rodiny na fotografii usporiadaní? Stoja voľne pri sebe? Alebo tesne pri sebe? Držia sa za ruky, okolo ramien? Pri práci s rodinnými fotografiami výskumník predpokladá, že rodinné fotografie komunikujú dovnútra aj navonok posolstvo, ktoré možno vyjadriť ako „*Pozrite sa, aká sme harmonická rodina, držíme pohromade.*“

### *Aj farby sú dôležité*

Pri kreslení zohráva dôležitú úlohu aj výber a použitie konkrétnych farieb. Tie poukazujú na vzťah medzi kreslením a osobnosťou dieťaťa: „... *jasné, teplé farby svedčia o vyrovnanosti, zatiaľ čo tmavé farby poukazujú na tendenciu k smútku, úzkosti, prípadne na odpor k niekomu alebo niečomu. Bledé odtiene vyjadrujú citovú nevyrovnanosť alebo zlý zdravotný stav*“ (Davido 2001:38).

Pred interpretáciou kresby je dôležité, aby sa výskumník presvedčil, či dieťa nemá poruchy farebného videnia (slabozrakosť, príp. farbosleposť na rôzne farby).

### *Situovanie kresby*

V prípade detskej kresby zohráva významnú úlohu aj jej umiestnenie na papieri. Podľa skúseností terapeutov vrchná časť papiera zastupuje intelektuálnu a duchovnú oblasť, kontakt dieťaťa s okolitým prostredím. Spodná časť naopak poukazuje na nevedomie jedinca, jeho pudy, erotické predstavy a sexuálny vývoj. Ľavá strana zastupuje minulosť, introverziu, egoizmus, väzbu k matke, zatiaľ čo pravá strana vyjadruje pokrok, budúcnosť, extroverziu, altruizmus, autoritu a puto k otcovi.

### *Slnko a mesiac*

Aj prítomnosť vyobrazenia slnka, resp. mesiaca symbolicky vyjadruje špecifické významy. Slnko sa vo všeobecnosti spája s teplom, láskou, optimizmom, radosťou zo života, pozitívnou energiou. Prítomnosť slnka na kresbe sa spája s konkrétnym významom - s vplyvom otca v rodine. Je to predovšetkým mužský symbol. Krásne a žiarivé slnko na kresbe predstavuje ideálneho otca: „... *Je to mužský symbol, a na niektorých kresbách, kde sa vyskytuje len ženská postava a žiadna ďalšia postava tam nie je, sa často objavuje slnko – ide o prítomnosť mužského faktoru, vo väčšine prípadov otca. Svojimi lúčmi vytvára slnko postavám aureolu a dodáva im dôležitosť a hodnotu. Preto býva hrdina niekedy zobrazovaný „so slnkom“, ktoré určitým spôsobom naznačuje jeho „slávu“. Slnko teda predstavuje autoritu - niekoho, kto druhých výrazne ovplyvňuje*“ (Davido 2001: 45-46).

Dieťa, ktoré má s otcom dobré vzťahy, nakreslí hrejivé žlté slnko s lúčmi. V opačnom prípade býva slnko zobrazované ako vyblednuté, v niektorých prípadoch ho dieťa môže „schovať“ za oblak alebo za kopec, prípadne ho nezobrazí vôbec (Davido 2001). Dieťa, ktoré svojho otca nedokáže akceptovať alebo má z neho strach, obyčajne nakreslí slnko agresívnou, výraznou farbou, alebo použije farbu, vyvolávajúcu úzkosť či depresiu. Zobrazenie mesiaca môže poukazovať na úzkosť dieťaťa, nízku sebadôveru, prípadne môže svedčiť o negatívnej udalosti v rodine.

### *Kresby domu*

Dom býva veľmi obľúbeným námietom. Prostredníctvom symboliky obsiahnutej v kresbe domu sa dá veľa dozvedieť

o osobnosti dieťaťa ako aj o jeho vnímaní okolitého sveta, t. j. prístrešie, rodinné teplo, otvorenie sa vonkajšiemu svetu atď. Podobne ako strom, aj dom reprezentuje telo človeka, pričom vonkajšie zobrazené prostredie poukazuje na jeho komunikáciu s okolím a na jeho otvorenosť, resp. uzavretosť voči vonkajším podnetom. Dom je zároveň úzko prepojený s rodinou. Zatiaľ čo rodina predstavuje duchovné centrum lásky, ochrany a dôvery, dom predstavuje jej materiálne stelesnenie.

Pri interpretácii kresby domu je dôležité všimnúť si jednak jeho stvárnenie, s dôrazom na okná, dvere či samotnú výzdobu, a jednak aj bezprostredné okolie domu (ploty, stromy, záhrady, prístupové cesty atď.). Aj vynechávky sú dôležité, pretože neprítomnosť určitých symbolov môže poukazovať na nejakú problematickú stránku dieťaťa. Dom, ktorý zaplní celý papier, resp. ho presahuje, poukazuje na potrebu dieťaťa po väčších prejavoch lásky alebo po lepšej adaptácii v rodinnom prostredí (Davido 2001). Na kresbách domu bývajú okná zobrazované väčšinou ako otvorené a dvere sú vyobrazované aj s kľúčkou. Aj okná, aj dvere predstavujú komunikačný prostriedok, vypovedajúci o otvorenosti dieťaťa. Uzatvorené okná alebo dvere bez kľúčky, prípadne neprítomnosť cesty vedúcej k domu svedčí o uzavretosti dieťaťa alebo jeho prípadnej úzkosti, absencii hlbších citov či prejavov náklonnosti.

Situácia, keď dieťa kreslí dom menší, t. j. taký, ktorý nezaberá celú plochu papiera, malé alebo neprítomné okná a v okolí je množstvo prvkov, resp. sa v ňom vyskytujú príliš veľké stromy, poukazuje na poruchy afektivity dieťaťa (Davido 2001).

### *Kreslenie postáv*

Zvieratá a postavy ľudí sú vo všeobecnosti jednými z najobľúbenejších objektov detských kresieb. Kresby postáv však vypovedajú o autorovi podstatne viac než iné symboly. Postavy zvyknú deti kresliť spredu, pričom zvieratá znázorňujú skôr z boku (Pogády 1993).

Dieťa môže postavy nakresliť celé, ale môžu sa vyskytnúť aj prípady, keď dieťa niečo pri kreslení vynechá, prípadne sa vyskytujú nadbytočné prvky. Sú to práve vynechávky, ktoré bývajú veľmi príznačnými signálmi, že niečo nie je v poriadku: „*Práve nevedomé vynechávky väčšinou poukazujú na problémy dieťaťa, pretože okrem zabudnutia z roztržitosti existujú aj také vynechávky, ktoré sú oveľa príznačnejšie a vyjadrujú jeho citové alebo sociálne problémy. Ak napríklad na kresbe domu chýbajú dvere alebo cesta, znamená to, že je dieťa uzavreté do seba a zle komunikuje*“ (Davido 2001:50). Deti v kresbách často vynechávajú tie postavy či symboly, ktoré sú zdrojom konfliktných vzťahov, pocitov hanby, nedostatku či iných problémov.

### *Vzhľad a oblečenie vyobrazených postáv*

Pri interpretácii kresby rodinných príslušníkov je veľmi dôležité všimnúť si najmä spôsob ich oblečenia. Ten totiž

veľmi dobre komunikuje city dieťaťa, ktoré k zobrazeným postavám prechováva. Šaty postáv v sebe skrývajú množstvo významov. Čím viac doplnkov a detailov dieťa postavu nakreslí, tým viac si ju váži a vzhliada k nej. Napr. hodnota otca môže byť zvyšovaná zobrazením niektorých konkrétnych mužských atribútov ako sú fajka, cigareta, kravata, palica, dáždňik, špicatý klobúk, rôzne zbrane, a pod. Podľa Flugela si dieťa, ktoré nakreslí cigaretu alebo fajku, zároveň posilňuje svoje sebavedomie. Za ďalšie symboly, zvyšujúce hodnotu zobrazovanej postavy, sa vo všeobecnosti pokladajú vrecká, gombíky či detailne nakreslené šnúrkové topánky. Pokiaľ je však počet gombíkov alebo vreciek príliš veľký, podľa Davida ide o poukaz na pocity závislosti.

V prípade zobrazovaných postáv ženského pohlavia dochádza k zvyšovaniu ich dôležitosti a hodnoty napríklad nakreslením hustých, kučeravých vlasov, veľkých mihalníc, náušnic, prsteňov, kabeliek, topánok na vysokých podpätkoch, mašlí, stúh do vlasov, sponiek či iných ozdobných predmetov.

#### FORMULÁCIA PREDBEŽNÝCH VÝSKUMNÝCH OTÁZOK

Po naštudovaní teoretických konceptov sa dostávame do bodu, keď formulujeme prvé predbežné otázky. V tomto prípade sú nasledujúce:

- 1) „Ako sa v rôznych situáciách rodinného života prejavujú znaky autority a poslušnosti v rodine?“
- 2) „Ak príslušná rodinná ideológia predpisuje konkrétne rozdelenie autority a podriadenosti v rodine, budú to tak vnímať aj jednotliví členovia rodiny?“
- 3) „V akých každodenných situáciách sa prejavujú znaky autority a podriadenosti?“

Po spresnení výskumných otázok bolo dôležité stanoviť si „materiál“; t. j. na akom materiáli sa pokúsim uvedené otázky spresniť, resp. aké druhy dát budem v teréne zbierať a pomocou akej výskumnej metódy? Test kresby rodiny som zvolila za účelom snahy o detekovanie príslušnej rodinnej ideológie z hľadiska subjektívneho vnímania dieťaťa. V tomto ohľade spočíval môj výskumný predpoklad v domnienke, že patriarchálna rodinná ideológia sa bude v detských kresbách prejavovať dominantným postavením otca alebo iného staršieho rodinného príslušníka mužského pohlavia (vychádzajúc z definície patriarchálnej rodinnej ideológie). Nebolo totiž isté, že k odzrkadleniu príslušnej rodinnej ideológie musí v tomto prípade dôjsť a z toho dôvodu bolo potrebné uvedený predpoklad empiricky overiť.

#### SKÚSENOSTI Z TERÉNNEHO VÝSKUMU

Použitie projektívnej techniky pozostáva z nakreslenia dvoch kresieb. Deťom sa rozdájú čisté papiere formátu A4, pričom ich úlohou je nakresliť dve kresby. Zadanie prvej úlohy znie: „Nakresli rodinu. Akúkoľvek.“ Po dokončení prvej kresby dostanú respondenti druhé zadanie so znením:

„Nakresli svoju vlastnú rodinu.“ Po dokončení druhej kresby nasledujú krátke rozhovory s deťmi o ich kresbách.

Tu sa môže ukázať, že pri prvej kresbe detský respondent nakreslí ako „ideálnu“ rodinu obrázok, ktorý zodpovedá rodinnej ideológii a ktorý používa podobné kompozičné prostriedky, ako štylizované rodinné fotografie. Pri druhej kresbe, kde má nakresliť „vlastnú rodinu“, sa však už dostáva k vyjadreniu subjektívneho vnímania vzťahovej dynamiky, a teda aj vzťahov autority a podriadenosti.

#### Ukážka analýzy detských kresieb

Kritériá analýzy sú prebrané od klinických psychológov. Predbežná kvalitatívna analýza pozostáva z prezretia si obrázkov a následného určenia základných prejavov autority, napr.:

- Kto je na obrázku? Sú tam obaja rodičia? Koľko je tam detí/súrodencov?
- Aké majú na sebe oblečenie?
- Ktorá z postáv je na obrázku dominantná a čím?
- Vytvárajú postavy určitý „uzavretý útvar“ (harmonický celok) alebo ide iba o rozostavenie?
- Ak ide o uzavretý útvar, kto ho „uzatvára“? Otec? Matka? Starý otec? Nieкто iný?
- Ak obrázok zachytáva spoločné stolovanie, kto sedí za vrchstolom?
- Atd.

V prípade väčšej výskumnej vzorky je možné vytvoriť si tzv. „kódovací hárok“, kde sú vymenované jednotlivé príznaky a vyplňa sa ich prítomnosť/absencia, resp. početné či iné kvantitatívne zastúpenie.

#### DETSKÝ RESPONDENT Č. 1

(dievča, 11 rokov; súrodenci: 7-ročný brat, 10-ročná sestra)

#### Kresba ideálnej rodiny

Obr. č. 1 (príloha)

Respondentka spočiatku nevedela, čo má pod pojmom „rodina“ presne nakresliť. Po chvíli premýšľania začala ako prvého kresliť svojho mladšieho brata, čo vzápätí okomentovala vetou: „*To bude môj brat. Tri vlásky, štyri.*“ (Žena, 1996) – zasmiala sa. Po ňom začala kresliť svoju mladšiu sestru. Keď ju dokončila, pod jej postavou začala kresliť samu seba. Vetou: „*Osem nás je.*“ respondentka naznačila, že pozorne sleduje, koľko postáv jej na dokreslenie ešte zostáva, čo je vcelku dôležitý moment. Niektoré deti nie vždy nakreslia všetkých členov rodiny, resp. všetkých svojich súrodencov, čo môže naznačovať súrodeneckú rivalitu. Po nakreslení svojej postavy nasledujú postavy otca, mamy, babky a nakoniec starých rodičov. Pri kreslení babky poznamenala: „*Babka má také vrásky.*“ (Žena, 1996). Neskôr povedala: „*Janka neznáša sukne, tak jej dám nohavice.*“ (Žena, 1996). Pri podrobnejšom prezretí kresby pozornému oku neunikne, že pri kreslení

svojej sestry jej respondentka gumovala tvár a už jej nedokreslila nos. Pri kreslení postavy matky zdôraznila: „Mamka má aj prsteň na ruke.“ (Žena, 1996). Taktiež jej nakreslila vežké mihalnice, čím zvýšila jej hodnotu. Pri kreslení vlasov starej mamy poznamenala, že keď si ich rozpustí, tak je pekná a záverom zhodnotila, že: „Stará mama je najkrajšia tu zo všetkých...“ (Žena, 1996). Stará mama pri jednom z rozhovorov o detskej respondentke prezradila, že respondentka je na ňu veľmi naviazaná. Starká je jej „miláčik“ a dokonca s ňou spáva v jednej posteli, zatiaľ čo starý otec má oddelenú postež.

Ako si môžeme pri pohľade na kresbu všimnúť, starý otec so starou mamou sú na kresbe mierne dištancovaní od zvyšku rodiny. Na kresbe sa okrem členov rodiny nachádza aj ich dom. Nechýbajú mu okná ani dvere s kľučkou. Dom je situovaný na pravej strane papiera, ktorá podľa Davida symbolizuje vývoj, autoritu a väzbu na predkov. Respondentka zaplnila kresbou celú plochu papiera. Už samotná skutočnosť, že respondentka nakreslila svoju vlastnú rodinu na prvej kresbe, poukazuje na jej dobrú adaptáciu v rodine.

#### *Kresba reálnej rodiny*

Obr. č. 2 (príloha)

Vzhľadom na to, že respondentka nakreslila ako ideálnu rodinu svoju vlastnú rodinu, dostala pri druhej kresbe za úlohu nakresliť svoju rodinu počas vianočných sviatkov. Do prostriedku papiera situovala vyzdobený vianočný stromček. Pod neho nakreslila osem balíčkov - pre každého člena rodiny jeden darček. Nažavo umiestnila malú skrínku s televízorom a vpravo sa nachádza jedálenský stôl s ôsmymi stoličkami, s ôsmymi taniermi a s ôsmymi lyžicami. Respondentka si starostlivo prepočítavala počet stoličiek. V strede stola je umiestnená vežká misa so šalátom, polievka a koláče. V miestnosti nechýba ani luster. V žavom spodnom rohu stojí ešte jedna stolička. Na záver respondentka nakreslila koberec.

Ak by sme chceli zhrnúť prvú kresbu, v tomto prípade zároveň aj kresbu vlastnej rodiny, môžeme si všimnúť, že všetkých mužských členov rodiny umiestnila najvyššie zo všetkých postáv. Pod nimi nasledujú postavy ženského pohlavia. To je kľúčový príznak toho, že je to práve mužská autorita, ktorú respondentka vníma v rodine najintenzívnejšie. Svoju matku situovala do stredu celej kresby. Dokreslením mihalnic a prsteňa poukázala na dôležitosť role, ktorú v jej živote matka zohráva; matku obdivuje. Zároveň vidíme znižovanie hodnoty v prípade mladšej sestry (t. j. nedokreslenie jej tváre). Celkové usporiadanie, aké vidíme, veľmi presne kopíruje rodinnú ideológiu patriarchálnej rozšírenej rodiny (starší majú moc nad mladšími a muži nad ženami) a akceptáciu týchto vzťahov, t. j. približne také rozloženie autority, aké môžeme vyvodit' z tejto kresby.

#### DETSKÝ RESPONDENT Č. 2

(chlapec, 10 rokov; súrodenci: dve staršie sestry, dvaja starší bratia)

#### *Kresba ideálnej rodiny*

Obr. č. 3 (príloha)

Ako ideálnu rodinu nakreslil malú rodinku, pozostávajúcu z rodičov a jedného dieťaťa – syna. Kresba pôsobí pozitívnym dojmom, použil na ňu množstvo farbičiek. Obloha je modrá, nachádza sa na nej aj slnko. Modrá farba, ktorá zaberá väčšinu papiera, odráža sociálne vzťahy. Rodina je centrálnym bodom kresby, ešte viac zdôraznená jej vyvýšením na kopci. Všetky postavy sa usmievajú, čo ešte viac pridáva na celkovom pozitívnom pôsobení kresby. Dieťa sa nachádza medzi rodičmi, čo môže vyjadrovať túžbu po dostatočnej pozornosti a náklonnosti rodičov venovanej svojmu dieťaťu. Môžeme si však na obrázku všimnúť, že syn stojí bližšie skôr k otcovi a od matky ho „oddežuje“ kvet. Túto symboliku možno interpretovať ako túžbu detského respondenta po tom, aby mal k otcovi bližšie, než ako k nemu má v súčasnosti. Túži mať otca, ktorý bude preňho vzorom. Obidvom rodičom navyše nakreslil opasky, čím zvýšil ich hodnotu a pridal im na dôležitosť.

#### *Kresba reálnej rodiny*

Obr. č. 4 (príloha)

Kresba skutočnej rodiny sa od tej predchádzajúcej paradoxne výrazným spôsobom odlišuje. Respondent nakreslil ako prvého sám seba. Postavy sú na papieri veľmi nerovnomerne rozmiestnené. Tým, že sa vyobrazil až v rohu kresby, dáva najavo, že sa môže v rodine cítiť menejcenne a nasmelo. Hneď vedľa neho stojí jeho staršia, 13-ročná sestra. Nakreslil jej opätky a stužky vo vlasoch, čo vyjadruje jeho pozitívne emócie k nej - vzhliada k nej a váži si ju. Opätky tiež okrem toho môžu poukazovať na to, že si respondent začína uvedomovať a všimáť dospievanie svojej sestry, z ktorej sa postupne stáva žena. Spomedzi všetkých súrodencov je to práve najmladšia sestra, s ktorou respondent zvykne tráviť najviac času - poukazuje na to aj v kresbe, sestra stojí pri respondentovi najbližšie. Ostatní súrodenci už majú svoj život, svoje záujmy, čo sa odzrkadľuje aj na nakreslených postavách. Od respondenta a jeho najmladšej sestry majú na kresbe väčší odstup. Úplne dištancovane stoja rodičia, dokonca ani nestoja blízko seba. Respondent svojmu staršiemu bratovi nakreslil vrecká a gombík na nohaviciach. Pôvodne ho však nechcel nakresliť vôbec: „Petra nekreslím. Že je na dovolenke.“ (Muž, 1997). Podobne aj najstaršiemu bratovi nakreslil opasok. Za ním nasleduje najstaršia sestra, ktorú nakreslil na takmer rovnakej úrovni, ako zobrazil otca. Zvlášťne jej však nakreslil oči. Postava pôsobí dojmom, akoby škúlila. Za postavou sestry nasleduje vo väčšej vzdialenosti matka rodiny, umiestnená o niečo nižšie než sestra a otec. Otca nakreslil ako posledného a úplne ho takpovediac „vytlačil“ na okraj pravej strany papiera, ktorá podľa psychoterapeutov vyjadruje autoritu a puto k otcovi. Zároveň si treba všimnúť, že ho umiestnil najvyššie zo všetkých postáv, čiže otec je pre respondenta jednoznačnou autoritou v rodine. Vzhľadom na postavenie matky



a otca respondent nevníma rodičov ako rovnocenných. Pomery výšok, ako aj vzdialenosť respondenta od vyobrazenej postavy otca naznačuje otca ako autoritu, pričom však majú s detským respondentom buď ochladené vzťahy, prípadne časté konflikty (vyžadujú sa doplňujúce otázky adresované dieťaťu). Stáva sa, že deti pri kreslení svojho rodiča „znehodnotia“, či už výraznejšími zmenami na postave, alebo zobrazením nejakej prekážky medzi dieťaťom a rodičom, napr. môže medzi nimi stáť kus nábytku, prípadne je medzi nimi veľká vzdialenosť. Vtedy sa dá predpokladať, že medzi dieťaťom a jeho rodičom dochádza k častým, opakovaným konfliktom (Davido 2001).

Aj kresby detského respondenta č. 2 priam čítanovo vyjadrujú patriarchálnu rodinnú ideológiu. Respondent vníma otca ako jednoznačnú autoritu, hoci sa mu vzdáva (zrejme ho ešte len čaká pubertálny vzdor - tzv. „zvrhnutie otca z trónu“); ambivalentný vzťah má voči staršiemu bratovi. Na jednej strane ho zjavne obdivuje, na strane druhej voči nemu prechováva agresívne pocity. V tomto bode prežívania registrujeme konflikt vzťahujúci sa na/typický pre východoeurópsku rozšírenú rodinu; t. j. bratia sú si navzájom právne rovní, tým pádom sú si navzájom rivali v zápase o dedičstvo. Zároveň je však starší brat v nadradenom postavení nad mladším. V tejto „tradičnej“ rodinnej ideológii nie je miesto pre sestry ako prípadné konkurentky v boji o majetok. Počíta sa s tým, že sa vydajú von z rodiny a budú žiť vlastný život v rodine svojho muža. Tieto súvislosti umožňujú lepšie pochopiť rôzne vzťahy detského respondenta k svojim súrodencom, ktoré možno vyčítať z kresieb. Na dôvažok stojí za zmienku dôležitý fakt; v uvedenej rodine deti doteraz vykazujú svojim rodičom.

### DETSKÝ RESPONDENT Č. 3

(dievča, 10 rokov; súrodenci: dvaja mladší a traja starší bratia)

#### *Kresba ideálnej rodiny*

Obr. č. 5 (príloha)

Respondentka kreslila výhradne ceruzkou. Kresbu „ideálnej“ rodiny situovala na spodnú časť papiera, mierne nažavo. Ako prvého nakreslila otca rodiny. Tomu nakreslila mihalnice a aj šnúrky na topánkach. Za ním nasleduje kresba dcéry. Dievčaťu nakreslila množstvo doplnkov, cez náušnice, náhrdelník, až po ozdobné stuhy vo vlasoch. Nakreslila jej pásikavé tričko, na ktorom je vyobrazené usmiate slnko. Domnievam sa, že vyobrazenie postavy dievčaťa možno chápať ako projekciu samej seba. Po nej nasleduje súrodenec. Nakreslila mu opasok, ako aj šnúrky na topánkach, čím znásobila jeho hodnotu. Dodatočne, ku koncu kreslenia mu dokreslila veľký úsmev, ktorý navyše aj zafarbila. Za touto postavou nasleduje ďalší súrodenec, ktorému rovnako nakreslila mihalnice, opasok a šnúrky na topánkach. Neskôr mu respondentka dokreslila na tričko veľkú osmičku. Záverom nakreslila matku rodiny. Nakreslila jej dlhé vlasy, mihalnice, náušnice, náhrdelník, náramok na ruke, prsteň a „obula“ jej topánky na podpätkoch.

Pôvodne jej kreslila nohavice, neskôr ich však prekreslila na sukňu. Na tričko jej nakreslila veľkú kvetinu. Týmto dvomi prvkami a vyzdobením zdôraznila ženskú stránku jej osobnosti.

#### *Kresba reálnej rodiny*

Obr. č. 6 (príloha)

Pri druhej kresbe nakreslila ako prvého najmladšieho brata, čo je v kontraste s tým, ako kreslili kresbu svojej rodiny jej bratia. Tí svojho najmladšieho súrodenca kreslili ako posledného. Respondentka kreslila jednotlivých členov rodiny počnúc od najmladšieho až po najstaršieho. Za ním nasleduje starší brat, ktorému nakreslila šnúrky na topánkach. Na jeho postave je možné vidieť stopy po gumovaní. Po ňom nakreslila seba. Do vlasov si nakreslila gumičky a nakreslila si aj malé náušnice, ktoré sú menej „okázalé“ ako náušnice dievčaťa z prvej kresby. Svoju postavu taktiež niekoľkokrát gumovala. Po dokreslení prvých troch postáv sa zastavila a chvíľu premýšľala. Následne nakreslila ďalšie dve postavy - svojich starších bratov. Po nej nasleduje jej o dva roky starší brat, ktorému nakreslila šiltovku na hlavu a opasok. Vedľa neho stojí jeho starší brat, ktorého zobrazila s veľkým úsmevom a šnúrkami na topánkach. Neskôr robila dodatočné úpravy – obťahovala mu nohy, nakreslila mu kopačky a na tričko mu vyobrazila veľkú iniciálu jeho krstného mena. Z kresby uvedenej postavy je jasné, že si brata váži a má ho rada. Keď mala respondentka na kresbe zobrazených päť osôb, prepočítala si ich a vypočítala si, koľko žudí jej ešte zostáva na dokreslenie. Pokračovala nakreslením postavy svojho najstaršieho brata. Na nohavicu mu nakreslila záplatu. Vedľa neho nakreslila svoju matku. Ozdobila ju náušnicami, nakreslila jej tielko a pásikavé krátke nohavice.

Otca nakreslila respondentka ako posledného a podobne ako predchádzajúci respondent, situovala ho do pravej časti papiera. Nakreslila mu šiltovku, niekoľko gombíkov, záplaty na nohavičiach a šnúrky na topánkach. Otca vníma ako pracovitú osobu, ktorá je pre ňu zároveň aj veľkou autoritou. Túto skutočnosť umocňuje jeho zobrazenie – akoby ho „vzdvihla“ do vzduchu. Nakreslením záplaty na nohavičiach jej najstaršieho brata (tretia postava sprava) respondentka naznačila, že aj on už pracuje a pomáha otcovi. Matka rodiny v jednom našom rozhovore uviedla, že dvaja najstarší bratia chodia pomáhať otcovi a obyčajne sa z práce vracajú domov až po večer. Respondentka si po dokreslení ešte raz všetky postavy prepočítala a kontrolovala ich.

### DETSKÝ RESPONDENT Č. 4

(chlapec, 15 rokov; súrodenci: štyria mladší bratia a jedna mladšia sestra - respondentka č. 3)

*Kresba ideálnej rodiny*

Obr. č. 7 (príloha)

Respondent situoval svoju prvú kresbu skôr na žavú stranu papiera. Vyobrazil štvorčlennú rodinu, pozostávajúcu z matky, otca a dvoch detí. Matka a otec sa držia za ruky, ako prejav lásky a harmónie. Matka má po svojom boku syna, otec zas dcéru. Syn je však pri matke oveľa bližšie zobrazený, než dcéra a otec. Aj matke, aj dcére nakreslil sukňu. Rodina pôsobí harmonicky a spokojne. Respondent kreslil len ceruzkou, ale často gumoval. Čiary nie sú ani príliš hrubé, ani príliš tenké.

*Kresba reálnej rodiny*

Obr. č. 8 (príloha)

Druhú kresbu začal respondent nakreslením svojho najmladšieho brata. Respondent nakreslil jednotlivých členov svojej rodiny v rovnakom poradí, ako jeho sestra – respondentka č. 3. Za najmladším bratom nasleduje starší brat, po ňom jeho sestra. Potom nakreslil svojho o tri roky mladšieho brata so širším úsmevom. Nasleduje druhý najstarší brat, ktorý má vážny výraz v tvári. Podobne ako jeho sestra, aj on mu nakreslil kopačky. Po ňom nakreslil sám seba, pričom si pôvodne vygumoval „hlavu“ a nakreslil ju nanovo. Vedľa svojej postavy nakreslil matku so zvláštnym výrazom tváre. Obliekol jej sukňu. Rodinu dotvára samotný otec, ktorého zobrazil najvyššie zo všetkých (situovanie vpravo). Na kresbe si môžeme všimnúť, že medzi najmladším bratom a ostatnými členmi je trocha väčší priestor. Respondent nakreslil, že sa s matkou drží za ruku, no aj medzi rodičmi a ním je badateľne väčší odstup. Relatívne blízko seba stoja aj traja najstarší bratia; pôsobí to dojemom, akoby traja najstarší bratia „držali“ spolu, zatiaľ čo ostatní súrodenci do ich „skupinky“ nepatria. Ostatní traja mladší súrodenci už tak blízko seba nestoja. Postavenie členov naznačuje, že respondent má bližšie skôr k svojim dvom starším bratom, než k ostatným trom mladším súrodencom.

Keď sa na kresbu lepšie pozrieme, vidíme, že sa situoval do stredu papiera, čím sa na seba snaží upriamiť pozornosť. Navyše, na papieri pôsobí ešte mohutnejšie než jeho otec. Aj z jeho kresby je čitateľné, že ako najväčšia autorita v rodine figuruje otec. V tomto prípade opätovne hovoríme o patriarchálnej rodinnej ideológii. Najväčšia autorita sa teda pripisuje otcovi, v tomto prípade však ide skôr o „patriarchát neprítomného patriarchu“. Otec je síce vzor, ale skôr teoreticky, nepresvedčivo. Je možné, že vládne skôr tvrdou rukou, než prirodzeným rešpektom.

## VÝSLEDKY ANALÝZY DETSKÝCH KRESIEB

Všetky detské kresby priam ukázkovo vyjadrujú rôzne variácie na tému patriarchálna rodina v štádiu postupného prechodu na rodinu nukleárnu. Aj naďalej pretrváva postavenie rodičov ako autority, hoci aj vzdialenej a vzdávajúcej sa. Príznačky patriarchálneho vzoru v detských kresbách boli výrazné: patriarchálna rodinná ideológia

je vyjadrená dominantným postavením otca rodiny ako „vodcu“ s atribútmi, zvyšujúcimi jeho hodnotu. Taktiež stále pretrvávajú vzťahy medzi súrodencami, ktoré obsahujú zmes rovnostárstva (a z nej vyplývajúceho súťaženia) a hierarchie (starší majú väčší vplyv než mladší, mladším sa často znižuje hodnota). Starí rodičia sa síce na obrázkoch objavujú pomerne často, nie však už v „ideáli rodiny“ – na kresbách reálnej rodiny sa síce objavujú, ale záleží skôr od individuálnych vzťahov, t. j. akú úlohu v rodine zohrávajú.

## ÚSKALIA POUŽITIA PROJEKTÍVNEJ TECHNIKY

Ako každá výskumná metóda, aj uvedená projektívna technika má svoje úskalia. Pri kritike im býva najčastejšie vytýkaná sporná validita. Pripomeňme si ešte raz, že projektívne techniky sú zamerané prevažne na zachytenie dynamických charakteristík osobnosti (potreby, záujmy, postoje, problémy, konflikty, interpersonálne vzťahy atď.) Dieťa prostredníctvom kresby odhaľuje obsahy pomocou symbolov, do ktorých často „šifruje“ svoje problémy. Symbol premostuje známe a neznáme, čo v psychologickej rovine vyjadruje vedomú stránku s nevedomou. Symbol nikdy nenadobúda jediný význam, ktorý je možné uchopiť. Vyznačuje sa mnohoznačnosťou, z čoho vyplýva, že neexistuje žiaden univerzálny kód na presné interpretovanie detských kresieb.

Výskumník, používajúci uvedenú techniku, musí pripustiť a zohľadniť skutočnosť, že jediná kresba nemusí odhaliť všetky väzby či problémy; z toho dôvodu nie je možné vyvodzovať unáhlené závery. Interpretácia takýchto obrázkov je veľmi zložitá, pohľadov pri analyzovaní materiálu môže byť viac. Práve táto skutočnosť je jednou z hlavných kritických výčítiek validity projektívnej techniky. Na druhej strane vo všeobecnosti platí nepísané pravidlo, že validita projektívnych techník rastie so skúsenosťami výskumníka, resp. psychoterapeuta.

## ZÁVER

Dovolila by som si tento príspevok ukončiť poznámkou, že test kresby rodiny je zaujímavou, doplnkovou metódou, no analýza a interpretácia detských kresieb bez hlbšej znalosti konkrétneho sociokultúrneho prostredia skúmaných rodín by mohla byť výrazne skreslená a nepresná. Z toho dôvodu je nemysliteľné interpretovať jediný obrázok bez znalostí podrobnejších súvislostí. Ako mal čitateľ možnosť vidieť, ukážky interpretácií kresieb boli čiastočne doplnené o dáta, nazbierané prostredníctvom rozhovorov nielen s detskými respondentmi, ale aj s ostatnými členmi rodín, no veľa ďalších dát sa mi podarilo zachytiť prostredníctvom zúčastneného pozorovania v domácnostiach.

Ako sme mali možnosť vidieť na príklade konkrétnej výskumnej metódy, teória a empiria sú navzájom úzko prepojené. Nedá sa povedať, že výber a kvalita výskumnej metódy či nazbierané empirické dáta predstavujú najdôležitejšiu časť terénneho výskumu. Akýkoľvek kvalitatívny výskum je v prvom rade odkázaný na množstvo teoretických stanovísk. Teória by v žiadnom prípade nemala

klásť obmedzenia; teória má výskumníkovi „ponúknuť“ viacero možných smerov, ktorými sa môže výskum uberať. Ako náhle raz máme zvolený konkrétny prístup, treba ho považovať za akúsi „skrinku s náradím“, ktorá bádatežovi poskytne súbor konceptov nielen na konkretizovanie predpokladov a voľbu metód, ale aj na neskoršie objasnenie analýzy empirických dát (Silverman 2005).

#### POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BOTÍKOVÁ, M. et al. 1997. *Tradície slovenskej rodiny*. Bratislava: Veda, Medzinárodné stredisko pre štúdium rodiny.
- [2] DAVIDO, R. 2001. *Kresba jako nástroj poznání dítěte. Dětská kresba z pohledu psychologie*. Praha: Portál.
- [3] GOLOMB, C. 2004. *The Child's Creation of a Pictorial World*. London: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers.
- [4] HENRY, W. 1961. Projective Tests in Cross-Cultural Research, in *Studying Personality Cross-Culturally*. Ed. Bert Kaplan. New York: Harper & Row, Publishers.
- [5] LANGMEIER, J. et al. 2000. *Dětská psychoterapie*. Praha: Portál.
- [6] MOŽNÝ, I. 2008. *Rodina a společnost*. Praha: SLON.
- [7] PIAGET, J., INHELDEROVÁ, B. 1993. *Psychológia detí*. Bratislava: SOFA.
- [8] POGÁDY, J. 1993. *Dětská kresba v diagnostice a v léčbě*. Bratislava: Slovak Academic Press.
- [9] SATIR, V. 2006. *Kniha o rodině: základní dílo psychologie vztahů*. Praha: Prah.
- [10] SEGALLEN, M. 1986. *Historical Anthropology of the Family*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [11] SILVERMAN, D. 2005. *Ako robíť kvalitatívny výskum*. Bratislava: Ikar.
- [12] ŠÍPEK, J. 2000. *Projektivní metody*. Praha: ISV Nakladatelství.
- [13] ŠULOVÁ, L. 1998. Človek v rodine. in Výrost, J. a Slameník, I.(Ed.) *Aplikovaná sociální psychologie I*. Praha: Portál.

\*Príspevok bol realizovaný s podporou projektu VEGA 2/0092/11.

\*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.

## PŘÍLOHY



Obrázek 1. Respondent č. 1, kresba ideální rodiny



Obrázek 2. Respondent č. 1, kresba reálné rodiny



Obrázek 3. Respondent č. 2, kresba ideálnej rodiny



Obrázek 4. Respondent č. 2, kresba reálnej rodiny



Obrázek 5. Respondent č. 3, kresba ideálnej rodiny



Obrázek 6. Respondent č. 3, kresba reálnej rodiny



Obrázek 7. Respondent č. 4, kresba ideálnej rodiny



Obrázek 8. Respondent č. 4, kresba reálnej rodiny

# KONSTRUOVÁNÍ „ŽIVOTNÍHO PŘÍBĚHU“ JAKO ADEKVÁTNÍ NÁSTROJ VĚDECKÉHO NAHLÍŽENÍ

Marie Fritzová

*Katedra antropologických a historických věd, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni  
mmaja.fritzova@gmail.com*

## Can ‚biography‘ serve as an adequate scientific tool?

**Abstract**—In my contribution I will focus on the analysis of three narrative interviews made in Palestine during my field research there in 2009–2011. People in the area of Bethlehem live their lives in a complicated political and economic environment. Their lives are influenced both by internal and external factors. The basic question I want to answer in my contribution is, whether it is possible to use a biography of an individual as a representative of the whole group of people researched. What needs to be kept in mind by the researcher, if they want to make use of this theoretical approach? What benefits can they expect from it? Is biography as such an adequate scientific tool at all? In the introduction of the article I discuss the narrative interview as a methodological tool, which is often employed to collect biographical data, and which I often use in my research. This tool, however, is not the only one to be employed by the researcher. The narrative interview should always be supplemented by other data collection methods, so as to have a possibility to distinguish the narrative fiction of the interviewee and his or her ‚reality‘. It is also important to recognize the interpretation of the interviewee’s life events which help him / her to create a meaningful life story. The second part of the article focuses on a concrete paradigmatic example. In it, I look for a common aspect in the three biographies. Using this aspect as a basis, I explore the whole researched group.

**Key Words**—biographical interview, biography, narrative construction, field work, methodology

## ÚVOD

TENTO příspěvek je zaměřen na jednu ze základních otázek sběru, třídění a analýzy terénních dat, přesněji biografických dat. Budu se zde věnovat nástrojům a vyhodnocením, které se týkají specificky mého výzkumu vedeného v oblasti Betléma v Palestině od roku 2009. Jaké jsou výhody a úskalí biografického zkoumání a jak přistupovat ve vyhodnocení k těmto datům? To jsou dvě základní otázky, nad kterými bych se chtěla zamyslet.

## ROZHOVOR JAKO NÁSTROJ SBĚRU DAT

„Rozhovor je okno do individuální subjektivity a kolektivní sounáležitosti.“ (Madison 2005: 26)

Abychom vůbec nějaký životní příběh získali, musíme nejprve sáhnout po některém z metodologických

nástrojů a asi každý začínající výzkumník v sociálních vědách, nebo zkrátka student jako já nebo vy, sáhne po rozhovoru<sup>1</sup>, jako po ověřeném a finančně nenáročném prostředku k získání dat. Je to však metoda, které se nám po jisté době jeví jako měkká, vlastně až příliš přístupná, a právě proto někdy a priori podezřelá. (Kaufmann 2010: 11) I přes tuto nevýhodu tento právě citovaný francouzský antropolog Jean-Claude Kaufmann ve své nedávno vydané knize *Chápající rozhovor*, ze své spíše sociologické pozice, tuto metodu velice oceňuje. Proč? Proč právě metoda rozhovoru, tato měkká metoda, je jedním ze základních nástrojů nejen pro antropology, ale také část sociologů, psychologů aj.? Odpověď musíme hledat v jednoduchém přístupu, tedy v samotné otázce, kterou se v určitém tématu zabýváme. Záleží tedy především na cíli, kterého chceme dosáhnout. Pokud ve svém výzkumu chceme „spíše pochopit, než systematicky popsat či změřit“ (Kaufmann 2010: 37), musíme volit kvalitativní metody. Pokud tedy rozhovor chápeme jako „okno do individuální subjektivity a kolektivní sounáležitosti“, jako nástroj jak pochopit vnitřní svět jedince a okolní svět, který ho obklopuje, je rozhovor nástrojem adekvátním, ba dokonce více než to. V metodě, ať už používáme biografický rozhovor, deníky, dopisy atd., tedy nejde především o metodu samotnou, ta jako taková zůstává neutrální, a ve většině případů ji můžeme považovat za adekvátní. Validita výzkumu, záleží především na tom, jak tento nástroj použijeme a také na dalších krocích, tím nejdůležitějším je analýza dat a zapracování konkrétního případu/výzkumu do teoretického rámce.

## POJEM KONSTRUOVÁNÍ ŽIVOTNÍHO PŘÍBĚHU

Jak tvrdí Peter Berger a Thomas Luckmann ve svém fenomenálním díle *Sociální konstrukce reality*, náš každodenní život se skládá z bezpočtu realit (Berger, Luckmann 2000: 27) jedna realita však vystává a zdá se být reálnější než ostatní reality. To je realita našeho každodenního života. Tuto žitou realitu pak jedinec převádí do pro něj smysluplného „životního příběhu“, který je zhmotněn v naší

<sup>1</sup>Rozhovor jako takový může mít různé formy, v tomto případě mám na mysli rozhovor vedený formou dialogu, tedy nestruturovaný či semistrukturovaný typ rozhovoru. Semistrukturovaný rozhovor je typ rozhovoru, kdy máme předefinovaná určitá témata, a otázky s otevřenou odpovědí, více v *Research methods in Anthropology* (Bernard 1995: 208–236).



biografii. Je však tato vykonstruovaná realita přesným odrazem naší každodenní reality?

Ve svém přístupu bych ráda následovala Eleonóru Hamar a interpretativní obrat, ke kterému se hlásí. Ve svém díle *Vyprávěná židovství* uvádí: „*Moje chápání narativní konstrukce reality je naopak výrazně poznamenáno zjištěními interpretativního obratu. Usiluje tudíž o pochopení toho, jak jsou prvky, vztahy či subjekty sociální reality interpretovány v narativní podobě, čili jaké narativně významové kódy regulují jejich konstituování. Narativně konstruovanou realitu chápu přitom jako realitu objektivní, protože je či může být intersubjektivně sdílená a protože zakládá sdílené výklady a reprezentace světa.*“ (Hamar 2008: 19)

Eleonóra Hamar primárně vychází z filosofie Paula Ricoeura, kde narativum, je součástí osobní identity jedince a „*životní příběh jako významotvorný narativní řád je primárním prostředkem, jenž uspořádává a modeluje zkušenost subjektu do souvislého obrazu, na němž se pak může zakládat osobní identita.*“ (Hamar 2008: 45)

Podle Petera Alheita, německého sociologa, má v sobě výzkum biografí velký potenciál, protože biografie v sobě obsahuje různé aspekty sociálního světa: strukturu a jednání, perspektivy subjektu a objektu, společnosti a jedince. (Alheit 2002: 19)

Biografie tedy může být vstupní branou do poznání zkoumané společnosti, protože formující struktura je přímo propojená s jedincovým životem. Toto první východisko je důležitým odrazovým můstkem pro níže uvedený modelový příklad výzkumu s použitím konstruování příběhu jako vědeckého nástroje. Je to tedy možnost, kterou nám biografie nabízí, každá možnost má ale svá úskalí.

Anthony Giddens říká, že biografie je interpretativní historií sebe sama a Hayden White, že člověk je v biografii sám sobě historikem (Hamar 2008: 48, 53). S na prvním pohledem shodným názorem přichází i Pierre Bourdieu, když tvrdí, že člověk se v biografii „stává ideologem vlastního života“. (Bourdieu 1998: 57) Nicméně Bourdieu jde ve své kritice mnohem dále. V díle *Teorie jednání* v dodatku *Biografická iluze* (Bourdieu 1998: 56–63) se zamýšlí nad podstatou toho, co jiní označují za „*životní dráhu jedince*“. A tvrdí, že biografie jsou iluzemi, které se snaží žitý život zrcadlit jako koherentní logický celek. (Bourdieu 1998: 57) „*Skutečnost je diskontinuální, sestávající z prvků bezdůvodně položených vedle sebe, z nichž každý je jedinečný a jež je tím obtížnější zachytit, že vyvstávají vždycky nečekaně, v nepravou chvíli, náhodně*“. (Robbe-Grillet 1984: 208 in Bourdieu 1998: 58)

Otázku, jestli vidění života Bourdieuvským očima je úplně pravdivé, ponechám v tomto příspěvku stranou. Co je pro můj zvolený modelový případ relevantní, je následná Bourdieuva kritika výzkumů biografí. Tedy jednotlivé události informátorova života nelze vidět pouze pod úhlem jeho vyprávění, ale především v širším rámci sociálních polí, ve kterých byl jedinec v určitý čas zapojen (Bourdieu 1998: 62). Jakkoli je tato kritika oprávněná, nutno podotknout, že pokud se snažíme pochopit informá-

torův vnitřní svět, jde právě o to, jak svůj život v naraci konstruuje a jakých interpretací volí, aby právě svému životu dodal smysl.

Nestačí tedy pouze nekriticky přijímat informátorovy informace, je třeba maximalizovat možnosti vědění o informátorově životě, využitím všech dostupných zdrojů. Je třeba vidět biografické jedince v určitém čase na určitém místě, tj. vidět „*celek objektivních vztahů, jimiž byl dotyčný činitel spjatý s ostatními činiteli*“ (Bourdieu 1998: 63). Abychom mohli vůbec přijít na to, jak informátor svůj životní příběh konstruuje, musíme hledat, které roviny jeho vyprávění se shodují s dalšími dostupnými pohledy na danou událost, kterou popisuje pod svým úhlem pohledu. Jednodušeji řečeno, musíme striktně oddělovat vyprávěný život od života žitého - „*reálného*“. (Fischer-Rosenthal: 2001)

#### MODELOVÝ PŘÍKLAD PRÁCE S BIOGRAFIEMI

„*Lidé nejsou pouhými nositeli struktur, ale jsou aktivními tvůrci sociální, a tím strážci významného vědění, které je třeba pochopit zevnitř, prostřednictvím hodnotového systému jedinců.*“ (Kaufmann 2010: 30)

Konstruování životního příběhu mi tedy ve výzkumu přináší určité výzvy, omezení, ale také možnosti. V tomto modelovém příkladu bych chtěla využít tři z biografí, na jejichž sestavení prozatím pracuji v rámci své disertační práce, která se zabývá menší skupinou řecko-katolické církve v betlémské oblasti v Palestině. Tato skupina čítá necelých 800 členů a uvedený příklad je pouze ukázkou, jak lze biografie využít při hledání kulturních a společenských rysů zkoumané skupiny.

Biografie jednotlivců bych tedy chtěla použít jako určitý průzor, jimž se chci podívat na celou zkoumanou skupinu. Uvádím tedy tři biografie žen<sup>2</sup>, které společně konstruujeme od roku 2009. S každou informátorkou bylo provedeno několik biografických rozhovorů. Tyto rozhovory byly dále doplněny informacemi od členů rodiny, další řadou osobních rozhovorů, zúčastněným pozorováním (různými společnými aktivitami, korespondencí, rozhovory nad fotografiemi a dalšími osobními materiály).<sup>3</sup> Základním metodologickým nástrojem zůstal biografický rozhovor, ostatní informace mi měly pomoci v rozlišení narativní konstrukce jedinceva života od „*skutečné životní reality*“.

#### PRVNÍ BIOGRAFIE: LAMA IBN TALJA <sup>4</sup>

První slova Lami ibn Talji po vyzvání, aby ve stručnosti představila, tedy aby začala tzv. biografickým zhodnocením (Fischer-Rosenthal: 2001).

<sup>2</sup>Biografické rozhovory byly zaznamenány na kameru a následně kódovány, analyzovány pomocí hledání jednotlivých klíčových rovin. Poté porovnávány s výpověďmi z terénního deníku. Dále porovnány s výpověďmi od rodinných příslušníků, přátel, dvou kněží a dalších členů skupiny. Jména informátorek jsou z etických důvodů pozměněna.

<sup>3</sup>Terénní výzkum probíhal: září–říjen 2009, září–listopad 2010 a další dva 14denní výzkumné pobyty během roku 2011.

<sup>4</sup>Jedná se prozatím o tzv. klíčového informátora v celém výzkumu.

Říjen 2009: „*Jmenuji se Lama ibn Talja, je mi 29 let, jsem učitelkou ve škole, mám magisterský titul z pedagogické fakulty se zaměřením na anglický jazyk a opravdu miluju svoji práci, mám i jiné zájmy v rámci své církve ... můj život je zde velice normální.*“ Říjen 2010: „*Když mi bylo*

*okolo patnácti let, byla jsem normální dívka, která chce milovat a být milována ... studentkou místní školy ... trávící čas se svojí rodinou a bratranci a ostatními...*“ Zář 2011: „*Jsem normální dívka, která ráda cestuje a poznává ostatní země, miluje svoji práci v církvi, ráda učí, ale je často nervózní, ale nikdy jsem nikoho nenáviděla ... snící tak moc...*“

Výše uvedené úryvky zde nejsou zvolené samozřejmě náhodně. Ve všech se totiž objevuje jedno základní tvrzení, a to, že Lama vždy upozorní na to, že její život je velice normální, a tím pádem, že i ona je běžně „normální“ členkou skupiny. Pokud však můžu nezávisle posoudit Laminu roli ve zkoumané skupině, její role právě na opak vůbec není „normální“. Toto tvrzení vyjadřuje pouze skrytou rovinu informátorčiny narace, tedy touhu po tom být přijímaná skupinou jako „normální“. Hned si vysvětlíme proč.

Lamě je 32 let, ale stále ještě není vdaná, to v místní skupině (a můžeme říci obecně v arabské společnosti) není přijímaná pozice, právě naopak. I když informátorka tvrdí, že je se svým životem spokojená, z dalších rozhovorů je patrné, že informátorka ráda opustila tento na první pohled „emancipovaný“ způsob života a stala by se „normální“ vdanou ženou. Domnívám se tedy, že základním cílem života této biografie je manželství a rodina.

#### DRUHÁ BIOGRAFIE: MARIETA

Marieta je pětadesátiletá, bývalá učitelka z místní školy. Dlouho bydlela se svými rodiči, nyní bydlí u rodiny svého bratra, pomáhá s hlídáním dětí a domácností. Marietin příběh je na první pohled odlišný od první biografie. Marieta ve svém životě byla vdaná, ale pouze krátce. Zamilovala se do Evropana, který zde pomáhal s inženýrskými pracemi jedné rozvíjející se firmě. Po roce šťastného manželství a shánění víz do Německa bylo téměř vše připravené k jejich společnému odchodu z Palestiny. Když měla Marieta za svým mužem přiletět, dozvěděla se, že měl autonehodu a za několik dní zemřel v nemocnici.

Zář 2009: „*To byl konec, předtím o mě mělo zájem hodně mužů a já je odmítala a odmítala, ale pak jsem potkala jeho a řekla si, to je on, to byla moje šance, to je celé.*“

Marieta se již nikdy nevdala, zůstala celý život v jednom městě a učila celý život v místní škole. Ve svém vyprávění se neustále tematicky vrací k tomuto jednomu roku spokojeného života. Dalo by se tedy říci, že se jedná o jakýsi biografický kruh, ve kterém informátorka

zůstala uzavřena. Hlavní cíl života, jako kdyby byl naplněn již kdysi dávno v tomto jediném roce. Hlavním cílem biografie je tedy také manželství.

#### TŘETÍ BIOGRAFIE: LUBIJA

Lubija je dvaadvacetiletá mladá paní. Vdala se před dvěma lety. Nepracuje, je převážně doma a čeká, až se rodina začne rozrůstat. Zdaleka nejdůležitější událostí jejího života byla a stále ještě je její svatba. Dlouze mi několikrát vyprávěla o svatebních přípravách, ukazovala všechny svatební alba. V biografických rozhovorech se ke svatbě neustále vracela, dětství a dospívání, jako kdyby nebyly ničím zajímavé. Hlavní náplní každého dne je udržování rodinných vztahů, především prostřednictvím návštěv a uklízení domácnosti. Tato biografie je typičtější než předchozí dvě biografie. Jeden z hlavních cílů informátorčiny života manželství je již splněn, tento cíl je rozvíjen druhým bodem, a tím jsou děti.

#### ZÁVĚR

Modelový příklad tří biografí ze zkoumané skupiny nám přináší zajímavý výsledek. Každá z biografí je autentickým a svébytným životním příběhem. Nicméně po hlubším vhledu do jednotlivých biografí lze konstatovat, že hlavní životní „cíle“ vybraných jedinců (žen) je shodný. Lze tedy předpokládat, že tato veličina bude významná pro celou skupinu.<sup>5</sup>

- Základním společným znakem všech biografí je důležitost manželství, ať již ve své podobě romantické lásky, tak i důležitosti nalezené v opačném tvrzení (Lama), či klasičtějšímu příběhu Lubiji.
- Rodina a manželství jsou tedy ve všech třech biografích umístěny nejvýše v pomyslném žebříčku cílů života.
- I když vzorek uvedených biografí není dostatečně reprezentativní, dovoluji vyslovit hypotézu, že zkoumaná náboženská skupina si udržuje v tomto zkoumaném aspektu stále prvky tradiční kultury. Tato hypotéza dále odkrývá celou řadu možností a otázek, týkajících se například výzkumu rozdílů mezi moderní společností a tradiční společností.<sup>6</sup>
- Toto je samozřejmě pouze jeden závěr, který slouží jako ukázka toho, jakým způsobem lze k biografím přistupovat a jak bych s nimi chtěla nadále pracovat.

Dostala jsem se tedy k samotné otázce, kterou jsem si na začátek položila: Je konstruování „životního příběhu“ adekvátním nástrojem vědeckého nahlížení? Moje odpověď, i podle vašeho očekávání, je ano, avšak pouze za určitých okolností.

Základním předpokladem k adekvátnosti výzkumu je samotný cíl výzkumu. Pokud je mým cílem především pochopit a vysvětlit, nikoli vypočítat a statisticky zhodnotit, biografická studie je jednou z cest, kterou se výzkumník může pustit.

<sup>5</sup>I když toto tvrzení musí být dále saturačně prověřeno. (pozn. autorky)

<sup>6</sup>Více např. v Anthony Giddens. Důsledky modernity, 1998. s. 93–101.

Dále však, pokud chci popisovat „objektivní realitu“, je nezbytné využít dalších dostupných informací a dalších metodologických přístupů, aby mohlo dojít k správnému odlišení vyprávěného života od života „reálného“. Nezbytné je mít na paměti Bourdieuvu kritiku a snažit se jedince vidět v rámci sociálních polí, v kterých je a byla jeho životní dráha zapojena.

V modelovém příkladu jsem se snažila poukázat na to, jak jednotlivé životní příběhy mohou pomoci v hledání základních kulturních rovin zkoumané společnosti. Biografická konstrukce mi pomohla v prvotním seznámení s terénem, pomocí hermeneutického kruhu, pohybu od jedince k společnosti a naopak, mohu tak dále utvářet komplexnější obraz zkoumané skupiny.

#### POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ALHEIT, P. 2002: Identita nebo „biograficita“? Koncept vývoje identity ve světle biografických bádání v oblasti věd o vzdělávání. *Biograf.* 29: 62 odst. < [http : //www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek = 2902](http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=2902) >.
- [2] BERGER, P. LUCKMANN, T. 1999. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK.
- [3] BERNARD H. R. 1995. *Research Methods in Antropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Walnut Creek: Altamira Press.
- [4] BOURDIEU, P. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- [5] FISCHER-ROSENTHAL, W., ROSENTHAL, G. 2001. Analýza narativně-biografických rozhovorů. *Biograf.* 24: 34 odst. < [http : //www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek = v2402](http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=v2402) >
- [6] GIDDENS, A. 1998. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON.
- [7] HAMAR, E. 2008. *Vyprávěná židovství: o narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON.
- [8] KAUFMANN, J.-C. 2010. *Chápající rozhovor*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON.
- [9] MADISON, D. Soyini. 2005. *Critical Ethnography: Method, Ethics, and Performance*. Thousand Oaks: SAGE Publications.

\*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.

# Jean-Claude KAUFMANN – Chápající rozhovor. 2010. SLON.

Marie Fritzová

*Katedra antropologických a historických věd, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, mmaja.fritzova@gmail.com*

**K**NIHA současného francouzského sociologa Jeana-Claudeho Kaufmanna se více než zdařile snaží objasnit úskalí rozhovoru jako hlavního metodologického nástroje využívaného při sběru dat. Asi každý začínající výzkumný pracovník či student sociologických, antropologických či dalších humanitních směrů se jistě s těmito úskalími někdy setkal, především během obhajoby své práce. „Podle jakých kritérií jste vybíral vzorek? Je reprezentativní? Jak nám dokážete, že to, co tvrdíte, je pravda?“ (s. 11) Tyto otázky jsou položeny často celkem oprávněně.

Běžnou, ale nepřiznanou praktikou totiž je, že výzkum, je nejdříve nějak veden a až poté je metodologicky „doladěno“. To jsou běžné praktiky, skryté metody, se kterými výzkumník často pracuje (s. 10). Autor zde všechny tyto „neduhy“ terénního výzkumu odkrývá a bere je za předmět svého zkoumání. Odkrývá vlastní praktiky zkoumání, které často zdánlivě porušují rámec metodologických doporučení. Dopouští se tak křivování sebe samého, ale ukazuje nám tak novou, nebo pro některé „staronovou“ metodu výzkumu, která vědomě a nezakrytě bere v potaz většinu nástrah práce v terénu s hlavním metodologickým nástrojem – rozhovorem. Vychází zde ze svých vlastních bohatých zkušeností z terénu a odhaluje zde nástroje, které používá při sestavování metodologie. Dále představuje čtenáři jednotlivé etapy výzkumu a prakticky čtenáři radí, jak a co které etapy výzkumu potřebuje.

Kaufmannův myšlenkový tok pramení, v souladu s chápajícím přístupem sociologie, z vnímání jedinců jako aktivních tvůrců sociální, nikoli pouhých nositelů struktur. (s. 30)

Autor zastává stranu kvalitativního přístupu a inspiraci čerpá jak z nově zformovaného sociologického proudu *grounded theory*, tak z etnometodologické práce s informátory a polořízeného rozhovoru. Nicméně klade prvotní důraz právě na analýzu rozhovorů. „... a v tom tkví originalita této knihy, kvalitativní data sebraná in situ jsou soustředěna v promluvách zaznamenaných na diktafonu, jenž se stává hlavním prvkem výkladu.“ (s. 12)

Jeho výzkumný přístup bych si dovolila nazvat trojrozměrným, s vysokou snahou o plasticitu sestavovaného výsledku s vnitřním propojením tří rovin terén-metoda-teorie. „Ambicí chápajícího rozhovoru je, nabídnout úzké propojení terénní práce s konkrétně vypracovanou teorií.“ (s. 31) Kaufmann sice v úvodu mluví o chápajícím rozhovoru jako o metodě obráceného konstruování objektu, vycházejícího ze zdola z terénu, v dalších částech knihy nicméně konstatuje, že výzkumník by do terénu již měl jít s určitou výzkumnou otázkou a dobrou teoretickou výstavou. Zpočátku mě tento zdánlivý protimluv překvapil, posléze jsem ale začala chápat, co tímto „obratem“ má autor namysli. Z terénu sice má vzejít konečný výsledek naší práce, nicméně ten se musí formovat z teoretických vědomostí výzkumníka a terénu, je tedy nezbytné teoretickou výstavou disponovat.

Kaufmann dále poukazuje na to, že v současnosti sociologie trpí přílišnou industrializací, kde se výzkumníci nechávají zahltnout daty a informacemi, aniž by se pokoušeli o jejich hlubší interpretaci a teoretický vhled. Naopak vyzdvihuje v souladu s Millsem přístup vědce, jako intelektuálního řemeslníka, který umí „použít a ovládnout nástroje, jako jsou metoda a teorie, v konkrétním výzkumném projektu.“ (s. 19)

Knihy je rozdělena do pěti na sebe navazujících částí. V první části autor jasně definuje svůj vědecký nástroj – chápající

rozhovor v rámci metodologických a teoretických východisek. Prostřednictvím této úvodní části tedy čtenář rychle pochopí autorova jasně definovaná východiska a přístupy k samotné sociologické teorii a metodologii.

Další části knihy se věnují přímo jednotlivým etapám výzkumu za použití chápajícího rozhovoru jako hlavního metodologického nástroje. Jak již bylo řečeno, autor hojně využívá příkladů ze svých dvou dlouhodobých terénních výzkumů, kde tento metodologický nástroj využil. Jedná se o výzkumy, které pracovně nazývá *Tělo* a *Předivo*. V *Těle* se zabývá mužskými pohledy na nahá řadra na pláži, v *Předivu* analyzuje manželské páry skrze jejich prádlo (s. 13). Díky dokreslujícím příkladům z těchto výzkumů se stává text velice zajímavým, živým a pochopitelným.

V druhé části, která se věnuje přípravám a začátku samotného výzkumu, mě nejvíce zaujala podkapitola věnující se tomu, jak má být rozhovor správně veden. Autor zde vystupuje proti některým běžným pravidlům, ke kterým je výzkumník při vedení rozhovoru nabádán. Chápající rozhovor je proto jiný než běžně sociologicky využívaný neosobní rozhovor. V chápajícím rozhovoru nejde o nezúčastněné kladení otázek, aby náhodou nebyl informátor ovlivněn, ale naopak o empaticky vedený rozhovor, který má výzkumníka dovést pod povrch banálních odpovědí. Úkolem výzkumníka je vytvořit konverzační linii, ale zároveň držet směr a tvar rozhovoru, tazatel mluví o svém životě, a proto musí cítit, že výzkumníka zajímá to, co říká. Kaufmann proto naopak vyzývá výzkumníka k souhlasným projevům, otázkám a diskusím.

Pokud se výzkumníkovi podaří prolomit počáteční distanc u dotazujícího, rozhovor plyne v rámci tzv. hry o tří stranách – tazatel – tázaný – samotný předmět hovoru (výzkumu) (s. 63). Tato hra má však ještě jednu proměnou a tou je tázaného osobní životní příběh. Tuto skutečnost jsem si dříve uvědomovala pouze mlhavě, v současnosti, když se více zabývám rozhovory a biografiemi, vidím tuto situaci podobně jako Kaufmann. Každý tázaný má totiž pouze úlomky sestavovaného objektu (s. 63), pro něj osobně je důležitější jeho životní příběh, který se snaží konstruovat. Aby tato „hra“ mohla fungovat a aby se hovor dotkl i důležitých, skrytých skutečností, musí výzkumník využít různé „finty“, ale především musí získat respondentovu důvěru.

Ve třetí části, kterou autor nazval status materiálu, upozorňuje na to, že pro chápající rozhovor je podstatné teoretické vnímání, které důsledně pracuje s pojmem sociální konstrukce reality, ale zároveň striktně odmítá dělení na subjektivní a objektivní, jedince a společnost (s. 69.) Tato část se dále zabývá některými dalšími aspekty chápajícího rozhovoru. Proč a jak lidé mluví, jak si některá sdělení můžeme vysvětlit a jak na některé situace zareagovat. Tato část je opět mistrným spojením teoretického základu a praktického dokreslení přímo z autorových výzkumů.

Čtvrtá část nazvaná vytváření teorie, se věnuje tomu, co tvoří vědeckou práci doopravdy vědeckou, a to analyzování rozhovorů, propojování sebraných materiálů s teorií, a vytváření tak nových konceptů, hypotéz, a dokonce i nových teorií. Autor hovoří o této etapě jako o „skutečném začátku výzkumu“ (s. 87). Je tedy více než na místě, že této kapitole je věnován poměrně rozsáhlý prostor. V kapitole o analýze materiálu Kaufmann odhaluje své dlouholeté praktické zkušenosti s vedením poznámek, opět hovoří o svém vlastním přístupu, a činí tak text velice reálným a praktickým. V druhé kapitole se zabývá vznikem konceptů a hypotéz, víceméně odkazuje na to, co již předeslal v úvodu knihy, že základem dobrého výzkumu je umění propojit teorii s praxí. On sám, byť do určité míry zastáncem *grounded theory*, upozorňuje na možné limity tohoto přístupu. Jeden z hlavních limitů vidí v přílišném spoléhání na indukci. Ta sice může být dobrým výchozím startem, kde se terén přímo stýká s hypotézami, tento způsob práce však v jistém bodě přestává fungovat, dosáhne svého stropu. Pokud výzkumník chce opustit induktivní a víceméně především popisnou rovinu, musí

nutně začít hledat další spojitosti s etablovanými teoretickými přístupy, jedině tak může dosáhnout hlubších hypotéz a nových teorií (s. 106–107).

Závěrečná pátá část se věnuje finálním úpravám vědeckého text. Stejně tak jako vytvořit dobrou vědeckou práci je uměním tuto práci i „prodat“. Lépe řečeno, Kaufmann zde apeluje na výzkumníka, aby nepodeceňoval konečnou fázi výzkumu, kdy mají být nově získané poznatky zhmotněny ve smysluplný, ale také zajímavý a čtivý text.

Hlavní přínos této knihy nevidím v tom, že by nám autor sděloval zázračně nové postupy a metody, ale v tom, že otevřeně popisuje svůj způsob práce s využitím přesných demonstračních příkladů z terénu. Píše pravdivě o tom, jak výzkum v terénu reálně probíhá (s. 10). Systematicky představuje jednotlivé fáze výzkumu a upozorňuje na jednotlivé reálné problémy, které v tu a tu chvíli mohou vyvstat. Tuto knihu bych vřele doporučila všem začínajícím výzkumníkům v terénu i širšímu publiku, které se o tuto problematiku zajímá.

#### POUŽITÁ LITERATURA

[1] KAUFMANN, J.-C. 2010. *Chápající rozhovor*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON.

## David Václavík – Náboženství a moderní česká společnost. 2010. Grada a. s.

Jiří Nenutil

*Katedra antropologických a historických věd, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni*  
j.nenynenutil@seznam.cz

**N**ÁBOŽENSTVÍ a moderní česká společnost je termín, který náckoli v mnohých reflexích a diskusích soudobé české společnosti figuruje, nebyl dosud systematicky zpracován. Kniha Davida Václavíka je tedy cenným příspěvkem, který si klade cíl „základní orientace v problému, který se zdá být jedním z nekontroverznějších témat moderní české historie.“ Poněkud problematičtější je latentní tendence, definovaná na obálce: „Cílem je podat plastický obraz náboženského života české společnosti a zpochybnit některé hluboce zažitá „mýty“ (...)“. Jakkoli je tato formulace prací vydavatele, velmi dobře vystihuje jednu ze silných tendencí díla. Třetí a rozhodně velmi zajímavou linií knihy je vědecká metoda „dekonstrukce a následná terminologická „archeologie““.

David Václavík se narodil v Liberci 24. června 1975, vystudoval religionistiku na Filosofické fakultě Masarykovy univerzity, kde se v roce 2010 habilitoval prací *Náboženství a moderní česká společnost*. Předmětem jeho odborného zájmu jsou nová náboženská hnutí, etnické kulturní a náboženské menšiny a metodologie religionistiky.

Předností knihy je zcela jistě přehledný a srozumitelný průřez tematikou, který je determinován autorovým oborem. Úvodní metodologická studie *Moderní společnost a náboženství* je věcným a zdařilým vymezením pojmů a paradigmát, kterým se autor věnuje. Jistá povrchnost je nutnou daní za široký záběr témat, nicméně rozšíření o aspekty teologie a kulturních dějin by přidalo záběr, který by se zúročil i v následném výkladu.

Samotný výklad otevírá kapitola *Bůh a národ/ Náboženství a Češi v dlouhém 19. století*, dále následuje kapitola *Národ vzdalující se Bohu a Národ odloučený od Boha*. Tyto kapitoly pojednám v celku, neb se vyznačují stejnými projevy. Václavík

zde předkládá pozitivistický výklad dějinných procesů religiozity. Silnou stránkou je vyzdvížení pozapomenutých momentů, a zdůraznění opomíjené kontinuity. Nicméně v okamžiku „božení mýtu“ či marginalizace tradičních tezí např. „Husův národ“ je snad až příliš samozřejmě očekávána znalost „tradiční mytologie“, a ve chvíli jejího problematizování se tak v textu ztrácí informace o její původní relevantní váze. Tato tendence marginalizace „národních mýtů“ ale není Václavíkovou chybou, je spíše neblahým trendem soudobého českého humanitního diskursu. Jestliže ve druhé a třetí kapitole dochází k jistému zploštění výkladu za cenu přehlednosti, od kapitoly čtvrté se jedná o interpretaci statistických dat. Dlouhá řada statistik dokazuje a ilustruje vývoj české společnosti v jejím vztahu k náboženství. Perzekuce nacistickým a poté komunistickým režimem, personální i ideové vyčerpání různých proudů, inspirace náboženskými hnutími ze zahraničí, toto vše spolu s daty výzkumů tvoří pestrý obraz religiozity české společnosti v druhé polovině 20. století. Vůči těmto nezpochybnitelným faktům nelze vznést výhrady, zdařile předznamenávají „ingredience pro polistopadovou náboženskou polévku“ a metodicky převádějí čtenáře z narativně zpracovaného století 19. přes statistiky století 20. k soudobému stavu.

Nejsilnější je analytická kapitola *Národ hledající Boha/ Náboženství v rodící se pluralitní společnosti*, která zpracovává religiozitu po pádu komunistického režimu. Latentní tendence, které nebylo již možno interpretovat v politickém úhlu, se vydraly napovrch, včetně nových náboženských hnutí apod. Zde dosahuje Václavík sevřeného a hlubokého výkladu, kterým si předpokládá předposlední kapitolu *Co dál?*. Vzhledem k dosud pozitivisticky laděnému výkladu náhle spekulativní prognóza, jakkoli přesvědčivá, poněkud rozostřuje sevřený tvar, lze ji však vnímat jako nutný příspěvek k budoucí diskusi.

V závěru David Václavík formuluje tezi, že prudkou sekularizaci českého národa způsobila homogenost českého náboženského prostředí, zároveň se vznikem a způsobem vzniku republiky. „Náboženská uniformita české společnosti totiž neumožnila řešit svízelnou situaci rychlé modernizace hledáním alternativ v jiných náboženských skupinách a proudech, ale vedla k postupné formalizaci náboženské příslušnosti, která nakonec přerostla v lhostejnost a nedůvěru.“

Náboženství a česká společnost nemělo za cíl „vyčerpávající deskripci ani snahu o normativní výklad“, přičemž tyto cíle si klidně klást mohlo. Z hlediska metody bádání bylo shromáždění mimořádného souboru dat, krokem, který zaručuje, že žádná budoucí práce k tématu nemůže tuto Václavíkovu knihu přehlédnout a pro řadu studentů bude kýženým výchozím bodem k poznávání všech proměn a zákrut religiozity české společnosti. Slabinu vidím v absenci představení ideové kontinuity zmíněných témat. Ať už jde o Husa, Balbína, Masaryka, Šrámka, Tomáška, nebo Bonhoeffera, každý dosáhl jistého ohlasu v sledované oblasti a domnívám se, že zmínění těchto přesahů by pozvedlo knihu ještě o úroveň výše. Jestliže si Václavík např. v poznámce pod čarou všimá Jiráskova vlivu, chybí mi přímé zhodnocení instrumentace toho vlivu komunistickou propagandou. Stejně tak snad až příliš velké očekávání budí i poněkud nadnesené názvy kapitol, ostatně i titul knihy. Tyto výhrady jsou však spíše teoretického rázu vzhledem k metodologii, tedy pokud by Václavík chtěl a mohl provést skutečně hlubokou „dekonstrukci a archeologii“, tedy setrval na všech cílech vytyčených v úvodu s veškerou vážností. Pak by však, zřejmě za cenu ztráty přehlednosti výkladu, narostl rozsah a záběr knihy. Toto vše jsou výtky, které nemohou zastřít, že se jedná o dílo ucelené, obsažné a čtivé. Tato pečlivá a srozumitelná studie proměn religiozity české společnosti v posledních dvou staletích si své čtenáře po právu jistě najde.

#### POUŽITÁ LITERATURA

[1] VÁCLAVÍK, D. 2010. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada a. s.

# Karl Christ – Krize a zánik římské republiky. 2010. Vyšehrad S.r.o.

Pavel Vaverka

*Katedra antropologických a historických věd, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni  
pavel.vaverka@seznam.com*

**P**OPRVÉ v češtině vychází dílo německého historika Karla Christa, který se zabýval primárně starověkou historií. Ve většině případů obdobím římské republiky, císařství s příležitostnými odbočkami do jiných témat. V širokém úvodu a devíti kapitolách se autorova kniha zabývá především komplexním zpracováním období let 200–30 př. n. l. Jak v předmluvě Christ podotýká, jeho dílo je určeno především studentům, nikoliv odborníkům (kteří tam nenajdou nic nového), nenabízí žádné vlastní originální pojetí, hlavním cílem bylo zprostředkovat nezbytné informace a rozšířit pohled na danou epochu římských dějin.

Karl Christ se narodil ve městě UIm, 6. 4. 1923, zemřel 28. 3. 2008 v Marburgu. Vystudoval starověkou historii a geografii na univerzitě v Tübingenu a Curychu. Promoval doktorskou práci na téma Nero Claudius Drusus. Christ poté pracoval v rámci AEK (Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik) a DAI (Deutschen Archäologischen Institut) na různých historických a numismatických tématech. V roce 1988 byl za svoje zásluhy jmenován profesorem na univerzitě v Marburgu a v roce 1993 měl čestnou promoci na Svobodné univerzitě Berlín. Karl Christ je považován v Německu za průkopníka oboru starověké historie a čelního představitele této disciplíny. Nyní přistupme tedy k otázce, zda se studentovi vyplatí, aby investoval do knihy *Krize a zánik římské republiky*, případně jak moc se daří autorovi plnit stanovené cíle. Jak už bylo řečeno v předmluvě, Christ zamýšlí nejen představení jednotlivých událostí a jejich komplexní rozbor v rámci daného období, ale považuje za důležité poukázat i na názory ostatních badatelů k jednotlivým problémům a tématům. Tak, aby staré názory nezanikly a byl dobře vidět posun ve vnímání témat. Což je hodnotný přídavek, kterým kniha získává na zajímavosti. Autor povětšinou pracuje (dle odkazů na bibliografii k jednotlivým kapitolám) převážně s literaturou z let 60., 70., menší část tvoří knihy z let 80. a 90. (Připomínám, že poprvé vyšel recenzovaný titul v roce 1979, dočkal se posléze dalších vydání – 1984, 1993, 2000 – reflektující nová fakta.) V rámci citování ostatních odborníků dojde nejen na západní část světa, ale i na tehdejší NDR, SSSR a v našich končinách dobře známého historika Pavla Olivu. Jakkoliv si však cením tohoto faktu, tak se obávám, že nováček v oboru příliš neocení odkazy na různé klasiky historie, jako je Gibbon, Mommsen, Burckhardt, Syme a další, kteří dávají jakýsi obecný myšlenkový rámec pro práci autora.

Autor se (dle vlastních slov) snaží abstraktní teorie a úvahy naplnit empirií. Proto věnuje důkladnou pozornost sociálnímu složení římského státu, jednotlivým vrstvám a jejich existenčním problémům. Je deklarováno již v úvodu, že v knize už nezbývá tolik místa na zahraničně politické otázky, římský imperialismus, kulturní dějiny a mnoho dalšího. Christ se snaží dohledat příčiny krize a pádu římské republiky v co nejširším kontextu. Tedy popsat a snažit se ukázat dezintegraci jedné společnosti, její kulturní a hospodářské změny, fenomenální expanzi jedné velmoci, vztah mezi sociálními reformami a politickou reprezentací, konflikty mezi partikulárními zájmy a zájmy celku.

Dílo začíná kapitolou o expanzi Říma na Pyrenejském poloostrově, kde Římané převzali stávající kartaginské doly, statky, začali rovněž vymáhat od osad a kmenů pravidelné poplatky. Výše těchto odvodů začala být pocítována tak silně,

že zanedlouho vypuklo povstání. Ačkoliv si Řím vůbec nemohl stěžovat na nedostatek peněz. Řím totiž rozšířil těžbu v dolech, kde pro ně pracovalo 40 000 otroků, ostatně denní příjem z dolů Hispánie činil 25 000 denárů! (Což máme nějakých 1700 kg stříbra). (Polybios, 2010)

Boje s Keltibery a Lusitánci trvaly až do roku 133 př. n. l. kdy bylo vyvráceno město Numantia, centrum odporu. Topomachia = guerillová válka, však brancům příliš nevoněla. Vojáci museli snášet extrémní počasí (velké výkyvy teplot, záplavy, sucha, prudký severozápadní vítr), nedostatek jídla. Jejich soupeři se až na výjimky důsledně vyhýbali řádným bitvám čelo na čelo. Místo toho na ně čekaly přepady, nástrahy, léčky, skoro žádná kořist, legie měly pravidelně těžké ztráty, porážky a kapitulace nebyly výjimečnou událostí. Právě tato válka je pro dějiny Říma velmi důležitá, ani ne tak pro úspěšné zakončení, rozšíření stávajícího území, jako spíše proto, že tzv. vrstva státotvorného maloroľnictva utrpěla těžké ztráty v dlouhé válce, často přišla o pozemky, zchudla atd. Právě tato vrstva dle autora držela stát nejvíce pohromadě.

Což je docela zajímavá myšlenka, kterou ale autor zase tak moc důkladně nerozvádí, když uvážíme, že po všech možných vyhraných válkách a různých dědictvích měl Řím nejen dostatek území pro tyto lidi, ale zejména finančních prostředků. Kolonie byly sice zakládány v Itálii i mimo ni, jenže stále docházelo k jevům jako skupování pozemků aristokraty a spekulanty, vrstva chudých obyvatel se stále rozrůstala, ačkoliv stát bohatl. Je zarážející, že i přes podrobné vykreslení agrární politiky Říma nebo ukázání jak fungoval malý statek, středně velký statek a velkostatek, vila, kolik měl otroků, kolik bylo třeba půd, plodin a dobytka, stále není možné se nikde dozvědět, jak vlastně vypadal státní rozpočet na jeden rok. Co byl zamýšlený politický rámeček návrhů senátu, aby zabezpečil svoje obyvatelstvo? Rovněž není možné se dozvědět, co se stalo s těmi tisíci a tisíci talenty zlata získané ve válkách a dědictvích. V samotném Římě totiž skoro nedocházelo k budování velkých veřejných staveb. Přidělení půdy kolonistům se obešlo skoro vždy bez finančních nákladů státu, protože jednoduše zabral nebo rozšířil území někomu jiného. Jak se vlastně vytvořila ta obrovská vrstva chudiny v Římě, která musela být živena na státní útraty a nejen dle Mommsena, vytvoření tohoto davu, dalo posléze podnět k rozkladu republiky, neboť kdo se zalíbil davu, mohl do značné míry, přes hodnotu v comitiích nebo tribuna lidu soupeřit se senátními nařízeními. Bohužel tyto otázky zůstávají z velké části autorem nezodpovězeny, případně při větší myšlenkové námaze je nabízeno, že nabízené odpovědi jaksi nepředstavují kompletní řešení.

Naprostou chápou, že autorův primární zájem spočívá na vykreslení římské republiky, přesto zamrzí chyby, jako například zmatená chronologie Třetí makedonské války. Nicméně musím ocenit myšlenku autora, že podnět k rozkladu helénistických států nepřišel ani tak zevnitř nich samých a jejich sociálních problémů. Došlo k tomu v důsledku neustálého měšování Říma (který podporoval jejich vnitřní rozbroje, každou chvíli měnil své postoje, podle toho, jak se mu to hodilo, ať šlo o monarchie, nebo jiná státní zřízení). S tím rovněž souvisí problém poplatků Římu, případně úplatky pro senátory a různé úředníky, kteří rozhodovali o osudu těchto států do značné míry. Rovněž tento druh politiky přispíval k tomu, že různí demagogové a "politické oportunisty vystupovali v Římě římsštěji než sami Římané.

Další výzvou pro čtenáře je autorova teze, že politika římské republiky vlastně nebyla nikdy plánována dopředu. Udivuje mě zejména pasáž ze str. 63, kterou vezmu jako parafrázi: „*Římská expanze nebyla vládou nad světem proti své vůli ani imperialismus, byt' republika využívala potenciál provincií pro své účely.*“ Zahraniční politika se uskutečňovala z roku na rok, podle toho, kdo byl do jakých hodnot zvolen. Každý konzul mohl pojmout zahraniční politiku po svém. Můžeme sice sledovat rozdíly v chování a prostředcích konzulů, ať už je to Titus Flaminius a jeho mírné poďobení Řecka a následně vy-

hlášení svobody pro města Helénů, nebo Aemilius Paulus a jeho tvrdý postup proti Makedonii a Řecku (150 000 deportovaných, naprosto zničený jižní Épeiros byl pustinou až do císařských dob Augusta), nebo Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Numantinus a zničení Karthága a Numantie na rozkaz senátu. Jenže následky pro poražené státy a spolky jsou víceméně stejné, ztráta samostatnosti, skoro vždy hospodářský úpadek, nebo spíše větší sociální nerovnost, v mnoha případech kvůli nelidsky vysokým daním, které generovaly dluhy a ničily i ty nejvýnosnější podniky a provincie, uvrhávaly lidi do ztráty majetků a do otroctví.

Dluhy a žití na dluh byly publikány a obchodníky s otroky velmi preferovány, ostatně stačí si přečíst Plútarchovy Životopisy slavných Řeků a Římanů, zejména kapitoly Lukullus, Sulla. (Plútarchos 2007)

Autor není schopen věrohodně vysvětlit, že když Řím údajně nevedl války pro nové otroky, finanční zdroje a suroviny, proč je tedy vedl, jen pro slávu? Pokud bych na tuto myšlenku byl ochoten přistoupit, ačkoliv v knize není nikde explicitně řečeno, musíme se ptát, zda využil nabyté prostředky Řím ke svému prospěchu a prospěchu svých spojenců, nebo válečné úspěchy a expanze měly za následek oslabení státu, sociálního smíru a samotného zřízení republiky. Na to si zde asi každý musí odpovědět sám. Proto mě zarazí, že v mnoha kapitolách, kde jsou shromážděna zajímavá fakta ekonomického, sociálního rázu, klesá jejich hodnota ve světle závěrů. Například role publikánů se musí chápat v kontextu doby, tedy republika neměla aparát na spravování provincií a impéria, proto potřebné činnosti přenechala soukromníkům, ve většině případů z řad jezdců, tito lidé vytvořili konsorcia, zaplatili státu částku na rok předem a poté se ujali vybírání daní. Toto se dá pochopit bez problémů, avšak problematický je autorův názor, že roli publikánů bychom neměli demonizovat. To jde dost těžko, protože tady nejde o excesy, ale o to, že primární zdroje uvádí asi sotva dvě osoby, které excesy nedělaly, byly nezákonné, a státní aparát, zejména soudy, senát, jim nebyl schopen zabránit, korupce dosahovala značných rozměrů v řadách římské nobility, ačkoliv ideově měla žít naprosto opačně.

Autor sice chápe neschopnost římské nobility se současným stavem něco dělat, na druhou stranu je značně provokativní myšlenka, že si za to senát mohl čistě sám, případně tvrdit, že „starorepublikové ideje“, ctnosti, tzv. Katonismus, tedy životní příklad senátora jménem Markus Porcius Kato, je mimo společenskou realitu a nemá šanci na úspěch. Vždyť pokud autor zastává tento názor, nepřítmo říká, že republika se ideově vyprázdnila a nemá nárok na další existenci, protože není schopná uskutečňovat staré ideje ani si zvolit nové, případně najít nové ideje, které prospějí rozvoji státu.

V dalších kapitolách je brilantně vykreslena situace v Itálii a Římě, za dob bratří Grakchů, kteří se snažili prosadit potřebné pozemkové reformy, proti senátu, který nakonec pochopil, že aby reformisty porazil, musí nabídnout ještě více, ačkoliv nic z toho nehodlal učinit. Je opět na místě poznámka, proč se římská ústava nevyvíjela po velké expanzi v 3 a 2. stol., a zejména, proč senát nebyl schopen efektivně řešit problémy státu a jeho obyvatel? Což potom dávalo příležitost nejen upřímným idealistům, ale i různým dobrodruhům, kteří mysleli jen na svou politickou kariéru. Až potud je vše v pořádku, ale potom jaksi dochází (nevím, zda překladem, nebo záměrem autora) k chybě kolosálních rozměrů, že bratří Grakchové byli zločinci, protože chtěli přehlasovat opakovaně přes lidové shromáždění a tribunské pravomoci senát.

To měla být ta revoluce, což se dá chápat z hlediska senátu, ovšem z hlediska pochopení historie a doby je to nesmysl. Připomínám, že senát měl absolutně nejvyšší moc a autoritu ve státě, např. senát i přes opakovaný nesouhlas shromáždění vojáků a lidu odhlasoval válku s makedonským králem Filipem V. v roce 200 př. n. l.

Z autorovy teze je nasnadě, že senát prostě nehodlal

připustit, aby někdo řešil závažné problémy proti jeho přáním, což je pochopitelné, na druhou stranu, zde není konstatováno, že právě senát porušil zavražděním obou bratrů a jejich příznivců to nejecennější, čím se mohla republika chlubit, nenásilné řešení problémů občanů, nikdy do té doby nebyla v Římě občanská válka (jev, kterým se asi žádný antický stát nejen ve Středomoří nemohl pochlubit). Hranice politického myšlení a jednání byla prolomena a právě senátem, a hlavně jeho neschopností něco dělat s problémy obyčejných lidí. Takto důležitý jev a není více rozebrán, což je nepochopitelné. Autor se poté věnuje politickému životu, stěžuje si, že chápeme politický boj v Římě příliš zjednodušeně, rozdělený na strany a frakce, šlechtické rody. Dává konkrétní a podrobné případy různých klientských a rodinných vazeb a to, jak se projeví ve volbách. Bohužel celou myšlenkovou konstrukci autora ve finále sráží dvě věci. Jednak už doboví autoři chápali rozdělení do stran a frakcí jako skutečnost, která má většinou přednost před těmito vazbami, síť vztahů mezi lidmi byla sice složitá, ale jednání zájmových skupin velmi jednoduché. V další výtce je nutno poznamenat onu skutečnost, že člověk si nutně v senátu musel vybrat nějakou stranu, protože sám za sebe měl minimální možnost se prosadit v politice. V senátu byla jednak hierarchie podle věku, zásluh apod. Ne každý tam mohl kdykoliv mluvit a překládat návrhy, natož pro ně získávat podporu pouze tím, že jím navrhovaný zákon je prospěšný.

Není problém, pokud někdo prezentuje názory a hypotézy odlišné od mých, ale musí to být nějakým způsobem podloženo solidními fakty a důkazy, případně rozlišeno, co autor prezentuje jako fakt a jako hypotézu, a to v této knize několikrát chybí. Případně měl autor asi k dispozici zdroje lepší než ostatní, protože například v případě Katilinova spiknutí, je důvodné se domnívat, že tajemný dopis s jeho záměry poslal Ciceronovi Markus Krassus, který ho finančně podporoval, ale s jistotou to nevíme, proto bych to nevydával za fakt.

Další příklad nezvládnuté práce s primární prameny je vylíčení osudu římského velitele Sertoria a jeho působení v Hispánii, kdy se jako příznivec Maria, pokoušel prosadit proti Sullově frakci. Celou dobu jsou líčeny jeho kroky a snahy, které však jak správně autor podotýká, nemohly uspět. Protože bylo nemožné skloubit zájmy lokálního obyvatelstva a uprchlých Římanů, ačkoliv Sertorius dělal, co mohl, aby získal legitimitu a nejen legálnost pro svoje činy, nakonec byl zrazen vlastními lidmi. Ještě předtím se dozvíme, že poslal pontskému králi Mithridatovi VI. jednu osobu, s jehož propagandistickou pomocí obsazoval Malou Asii. Ano tak nebyla to pouze jedna osoba, i když nutno přiznat, že Markus Marius byl vysoký vojenský důstojník, doprovázen důstojníky a poddůstojníky, kteří pomohli s výcvikem pontské armády, dobytím Malé Asie a zničením římských armád. Tolik tedy informace nejen z Plútarchova životopisu Sully. A tohle jsou jen vybrané příklady, které podrazí mého důvěryhodnost celé knihy. A to může v hlavách studentů, kteří ještě nečetli primární zdroje a odbornější práce na jednotlivé kapitoly, způsobit pořádný zmatek.

Vůbec některé události 1. stol. př. n. l. jsou někdy vylíčeny velmi zkratkovitě, povšechně a bohužel zkrlesně. Například Ciceronovo zmatené jednání a nerozhodnost vedla k jeho smrti, nejen vypsané proskripce Markem Antoniem a Oktaviánem. Cicero totiž mohl pohodlně uprchnout k vojskům Kassia Longina a Marka Bruta v Řecku, kdyby neustále neváhal, zda zůstat v Itálii, nebo odjet do Brindisi a vyplout do Řecka. Právě proskripční seznamy jsou další naprosto zásadní událostí republiky, už nejen rolníci poslušní senátu nebudou tvořit vrstvu, která je oporou státu. Jezdci a senátoři budou pobíti v tak velkém množství, že už nebude mít kdo obnovit republiku, nebude dost mocných, kteří by mohli hájit jejich ideály. Další události, které jsou probrány velmi špatně. Nevyrovnaně působí i část, kde je popsána Krassova válka s parthskou říší. Nevadí, že není vylíčena do nejmenších podrobností, jen závěry jaksi neodpovídají faktům. Fakt první, Krassovo tažení bylo vnímáno

negativně kvůli osobě strůjce, Krassus nebyl z mnoha důvodů populární (například skupoval pozemky, budovy, podniky velmi nátlakovými metodami), že by někdo miloval Parthy nebo o ně měl starost, to je lichá domněnka.

Dále jestliže byl Krassus proklet na odchodu z Říma a byly nad ním vyřčeny kletby, šlo o akci tribuna lidu, který chtěl Krassa kdysi zatknout a jakýmkoliv prostředky ho zničit. Primárně to vnímat jako morální postoj římského lidu, který si nepřál nespravedlivou válku, je mírně řečeno směšné. Řím porušoval smlouvy a upravoval, kdykoliv se mu to hodilo. Těžkou hlavu si s posvátnými důvody v mnoha případech nedělali ani vysocí vojenští velitelé, např. utopení posvátných kuřat před námořní bitvou v první punské válce, vyrabování mnohých chrámů atd. Za rub a líc římské politiky, chování a chápání bychom měli brát převažující případy, a ne proklamovanou ideologii, která byla neustále porušována a sloužila přece jen k tomu jak vykreslit vlastní stát a chování v těch nejlepších barvách, to je naivní přístup. Byť neopírám, že i rozbor státní ideologie a náboženských zvyků nám může poskytnout důležité informace o dané společnosti a jejích postojích, ale musíme je dát do kontextu s historickými událostmi a praktickým jednáním.

Krassovu porážku zapříčinilo především jeho chování, a nikoliv smyšlená zrada arménského krále Artavzda, který jako jiní navrhoval bezpečnější trasu tažení než pouští, navrhoval postup horami přes své území. Sám chtěl Římanům pomoci, nepřál si být poddaným parthského krále. Jeho rady byly ignorovány, po napadení království odešel bránit svůj stát, jak to může někdo vnímat jako zradu? Krassus byl neschopný vojenský velitel, jelikož se nenamáhal zjistit, jakým způsobem bojuje parthská armáda, podle toho měl zvolit strategii a složení své armády. Nikoliv očekávat, že ustupující nepřítel je slabý, a tím pádem je třeba ho jen donutit k bitvě a vše bude hotovo. Zcela ignoroval fakt, že Parthové spoléhají na jízdu, jejich armáda je jezdecká, jejich koně kvalitativně převyšují jeho vlastní jezdeckvo. To byly vážné chyby a podcenění.

Další římský velitel, který je vykreslen velmi příznivě (oproti skutečnosti), že jen kvůli „zradě“ arménského krále Artavzda prohrál, je Markus Antonius. Ten si počínal díky svým velitelům velmi úspěšně na tažení proti Parthům, pak však nerozumně vtáhl během zimy do Médie, nechal svůj trén bez řádné ochrany, ten byl takto přepaden nepřáteli, musel se vzdát. Nikdo se tedy rozutečení spojenců a velké demoralizace vlastní armády nedivil. Primární chyba, nebyla v tom, že Artavzdos opustil tažení se svým kontingentem těžké a lehké jízdy, ale v Antoniovi. Dělal během tažení jednu amatérskou chybu za druhou, nezajistil dostatečně zásobování, trén, s pomalejší armádou stavěnou spíše pro pěší střetnutí chtěl porazit vysoce mobilní a dobře organizovanou armádu nepřítele, která měla asi 40–50 000 jezdců. Tolik k rozboru dané události, jež je dostatečně popsána v Plútarchově životopisu Marka Antonia, případně v ediční řadě Osprey, titulu *Parthians and Sassanid Persians*.

Nechci vzbudit dojem kritiky za každou cenu. Přínosná je bezpochyby kapitola kulturní a duchovní dějiny, je zpracována velmi přehledně a na minimu prostoru se podařilo zachytit to nejdůležitější. Autor rozhodně splnil svůj cíl v tom, že tematicky pokryl zamýšlený okruh problémů. Přílohy a mapky jsou přesné a užitečné, stejně jako přehledová tabulka událostí. Jazykově je kniha patřičně na výši, bez chyb, snadno srozumitelná a celkem čtivá. Avšak dílo má značné vady na kráse v tom, že sice poskytuje rozbor a výčet mnoha událostí, ale někdy v pokřivené podobě (zejména události z 1. stol. př. n. l.). Případně je na místě se ptát, zda je vůbec možné přijmout mnohé autorovy závěry jako směřodáté pro problematiku. Svůj díl na tom má i ta skutečnost, že autor někdy pouze zlehka předestře ve stručné podobě události nebo závěry pro některý problém a kapitolu. Jenže většinou neposkytuje vzhled nebo dostatečné podrobnosti a okolnosti okolo jednotlivých fenoménů, které by umožnily jeho stanovisko blíže pochopit, když ne přijmout. Jako by už

počítal s předznaností dané problematiky, ale pokud je dílo určeno studentům, tak to představuje závažný problém.

Proto bych studentům, kteří se chtějí dozvědět něco bližšího o římské republice v období její krize a zániku, spíše doporučil knihu Toma Hollanda *Rubikon*. Ta i přes svou narativní formu poskytuje fascinující podrobnosti a porozumění římské společnosti, historie, osobností a jejích ideálů, rozporů. Případně kdo chce čistě klasické vědecké dílo, ať si vybere některou z prací Michaela Granta.

#### POUŽITÁ LITERATURA

- [1] CHRIST, K. 2010. *Krize a zánik římské republiky*. Praha: Vyšehrad s. r. o.
- [2] PLÚTARCHOS. 2007. *Životopisy slavných Řeků a Římanů I. a II.* Praha: Baset.
- [3] POLYBIOS. 2010. *Dějiny*. Perseus Digital Library. Přístupné na: [http : //www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc = Perseus%3atext%3a1999.01.0234](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0234) stáhnuto, 25. 12. 2010.



# AntropoWebzin

Číslo 3/2011

ISSN 1801–8807

Vychází třikrát ročně.

V Plzni vydává AntropoWeb při Katedře Antropologických a historických věd při FF, ZČU v Plzni

Editor: Bc. Petr Tůma

Výkonná redakce: Mgr. Pavla Hrdličková, Bc. Pavlína Chánová, Bc. Zuzana Trávníčková

Redakční rada: Prof. RNDr. Ivo T. Budil, Ph.D., DSc. (Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU v Plzni)  
Doc. PhDr. Petr Charvát, DrSc. (Katedra antropologických a historických věd, Katedra blízkovýchodních studií, FF ZČU v Plzni),

Mgr. Lenka Jakoubková Budilová, Ph.D. (Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU v Plzni),

PhDr. Marek Jakoubek, Ph.D. (Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU v Plzni),

Doc. PhDr. Oldřich Kašpar, CSc. (Katedra sociálních věd, FF, Univerzita Pardubice),

Michaela Kuzmova, Ph.D. (Katedra bohemistiky, Filologická fakulta, Jihozápadní Univerzita Neofita Rilského v Blagoevgradu),

Doc. Petr Lozoviuk, Ph.D. (Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde, Dresden),

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

Doc. Vladimír Penčev, Ph.D. (Ústav pro folklor Bulharské akademie věd, Sofia),

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

Mgr. Michal Tošner, Ph.D. (Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU v Plzni),

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

Vydávání časopisu je v roce 2011 podporováno grantem AntropoWebzin 2011–2012 přiděleným v rámci Studentské grantové soutěže ZČU pod číslem SGS-2011-031.

Úprava a sazba: Petr Tůma, Radek Světlík

Cover: David Švanda

## AntropoWeb

Katedra antropologických a historických věd

Sedláčkova 15

301 25 Plzeň

[www.antropologie.zcu.cz](http://www.antropologie.zcu.cz)

e-mail: [redakce@antropoweb.cz](mailto:redakce@antropoweb.cz), [p.tuma@antropoweb.cz](mailto:p.tuma@antropoweb.cz)

©AntropoWeb 2011