



OBSAH

Editorial	3
<i>Studie</i>	
Filozofický odkaz Luciena Lévy-Bruhla	
Miloš Kratochvíl	4
Kulturně antropologické aspekty muzejního fenoménu	
Petra Šobáňová	12
Demografická a sociální struktura obyvatel panství Choceň v polovině 17. století	
Eva Kačerová	20
Poutnictví, nebo turismus? Přehodnocení náboženských a sekulárních cest za nevšedností	
Jan Kapusta	28
Kdo je člen rodiny a kdo už „jen“ příbuzný?	
Romana Benešová, Jana Barvíková	38
Lidové divadlo a masopust	
Miriam Sudková Srncová	46
Konflikty a napětí na „periferii“: Gambella (jihozápadní Etiopie) v historické a antropologické perspektivě	
Jan Záhořík	54
Belgické Německojazyčné společenství a další německojazyčné skupiny v Belgii	
Petr Kokaisl, Pavla Kokaislová	60
Moravská identita a její nové dimenze	
Roman Iščuk	74
<i>Recenze</i>	
Oswald Spengler – Zánik Západu. 2010.	
Ivo Budil	82
Ondřej Beránek – Ignác Goldziher – vězeň z Budapešti. Život a dílo zakladatele islamologie. 2010.	
Bronislav Ostránský	82
Michael Axworthy – Dějiny Íránu: Říše ducha – od Zarathuštry po současnost. 2009.	
Alena Tomková	83
Stanislav Sousedík – Svoboda a lidská práva. Jejich přirozenoprávní základ. 2010.	
Lukáš Hanus	84
Remedium Prutký OFM – O Egyptě, Arábii, Palestině a Galileji (I). 2009.	
Jakub Kydlíček	85

TABLE OF CONTENTS

Editorial	3
<i>Articles</i>	
Philosophical legacy of Lucien Lévy-Bruhl	
Miloš Kratochvíl	4
Kulturně antropologické aspekty muzejního fenoménu	
Petra Šobáňová	12
Demographic and social structure of the inhabitants of Choceň dominion in the middle 17th century	
Eva Kačerová	20
Pilgrimage or Tourism? The Religious and Secular Journeys to the Uncommonness Reconsidered	
Jan Kapusta	28
Who is a family member and who is „just“ a relative?	
Romana Benešová, Jana Barvíková	38
Folk theatre and carnival	
Miriam Sudková Srncová	46
Conflict and tensions on „periphery“: Gambella (Southwest Ethiopia) in historical and anthropological perspectives	
Jan Záhořík	54
Belgian German-speaking community and other German-speaking groups in the Belgium	
Petr Kokaisl, Pavla Kokaislová	60
New dimensions of Moravian identity	
Roman Iščuk	74
<i>Reviews</i>	
Oswald Spengler – Zánik Západu. 2010.	
Ivo Budil	82
Ondřej Beránek – Ignác Goldziher – vězeň z Budapešti. Život a dílo zakladatele islamologie. 2010.	
Bronislav Ostřanský	82
Michael Axworthy – Dějiny Íránu: Říše ducha – od Zarathuštry po současnost. 2009.	
Alena Tomková	83
Stanislav Sousedík – Svoboda a lidská práva. Jejich přirozenoprávní základ. 2010.	
Lukáš Hanus	84
Remedium Prutký OFM – O Egyptě, Arábii, Palestině a Galileji (I). 2009.	
Jakub Kydlíček	85

EDITORIAL

Vážení čtenáři,

v letošním prvním čísle AntropoWebzinu naleznete devět studií, jež pokrývají široký okruh antropologie a příbuzných vědních odvětví – od historie a historické demografie, přes filozofii až ke klasickým antropologickým otázkám jako je příbuzenství, náboženství či etnicita a národnostní příslušnost.

První skupinou příspěvků jsou studie využívající antropologickou perspektivu a její poznatky i mimo vlastní oblast antropologie. Nejprve je zařazen text Miloše Kratochvíla zabývající se filozofickým odkazem francouzského antropologa a filozofa Luciena Lévy-Bruhla v oblasti filozofie vědy. Následuje studie Petry Šobáňové, která se věnuje fenoménu muzeí z pohledu kulturní antropologie. Autorka popisuje historii tohoto fenoménu, proces vzniku instituce muzea a rozebírá lidskou touhu shromažďovat cenné artefakty. Posledním příspěvkem z této skupiny textů je pak historickodemografická studie Evy Kačerové, jež ve své práci analyzuje sociální strukturu panství Choceň během období rekatolizace jeho obyvatel v 17. století.

Další vybrané studie vycházejí z terénních výzkumů provedených jejich autory: Jan Kapusta se během svých výzkumů v poutních místech Santiago de Compostela, guatemalském Esquipulas či rakouském Mariazell věnoval otázce „Kde končí hranice náboženské pouti a začíná turistika?“. Dále je prezentován výzkum autorek Romany Benešové a Jany Barvíkové, který se věnuje příbuzenství. Autorky ukazují, koho Češi považují za blízkého člena rodiny a kde tato hranice končí a člověk se stává „pouhým“ příbuzným. České republike se ve své práci věnuje též Miriam Sudková Srncová. V tradiční etnografy a folkloristy studované oblasti Chodska autorka líčí průběh masopustu ve Stráži a Nevolicích a zaměřuje se především na fenomén tzv. Prahůdek, unikátní zvyk dochovaný jen v těchto vesnicích.

Společným tématem poslední skupiny textů je pak etnicita a národní příslušnost. Nejdříve je to příspěvek Jana Záhoříka zabývající se problémy v etiopské provincii Gambella, kde dochází ke konfliktům mezi původním obyvatelstvem složeným především z Nuerů a Anywaaů a osadníky, kteří přicházejí z ostatních částí Etiopie. Druhým předkládaným textem je práce Petra a Pavly Kokaislových, kteří se věnují otázce německy mluvících obyvatel Belgie. Autoři se zabývají jak historickým vývojem oblasti, tak současným stavem. Posledním příspěvkem je pak polemika Romana Iščuka nad otázkou moravské národnosti a možných přístupech k jejímu studiu.

Součástí tohoto čísla AntropoWebzinu je i stálá rubrika recenzí aktuálních a významných knižních publikací. Tentokrát zařazujeme recenze knihy Oswalda Spenglera „Zánik Západu“ a Stanislava Sousedíka „Svoboda a lidská práva“ a dále skupinu recenzí věnující se literatuře zaměřené na Blízký Východ: „Ignác Goldziher – vězeň z Budapešti – Život a dílo zakladatele islamologie“ od Ondřeje Beránka, kniha Michaela Axworthyho „Dějiny Íránu: Říše ducha – od Zarathuštry po současnost“ a recenzi českého vydání latinského rukopisu Remedia Prutkého „O Egyptě, Arábii, Palestině a Galilejin.“

*Pavla Hrdličková, Pavlína Chánová, Zuzana Trávníčková a Petr Tůma
Plzeň, duben 2011*

Filozofický odkaz Luciena Lévy-Bruhla

Miloš Kratochvíl

*Katedra filozofie, Fakulta filozofická, ZČU v Plzni
kratomi@kfi.zcu.cz*

Philosophical legacy of Lucien Lévy-Bruhl

Abstract—The main aims of the following paper are to sketch general features of Lévy-Bruhl's attitude to philosophy and its history and to show influence of his thought to 20th century philosophy of science. Lévy-Bruhl's effort in ethnology and social anthropology, rooted in his philosophical views on human spirit, is presented as an instrument or a method to establish new and scientific theory of knowledge. His work is not presented only as a chapter belonging to history of philosophy, but also to show its influence on some of the most important persons in philosophy of science, namely Piaget, Bachelard and Koyré.

Key Words—history of science, philosophy of science, mentality, mind, science

NEZRÍDKA jsme svědky toho, že jména určitých bádatelů nebo badatelek jsou častěji zmiňována mimo původní obor jejich specializací, zatímco v jejich vlastních oborech bývají považována za téměř okrajová. Francouzský profesor filozofie Lucien Lévy-Bruhl je toho příkladem. Jeho jméno je zpravidla spojováno s kulturní a sociální antropologií a etnologií, kde patřil k průkopníkům, méně však s jeho vlastním oborem, s filosofií. Přitom dopad jeho myšlenek na podobu francouzské filosofie 20. století byl, ne-li určující, alespoň velmi inspirativní.

Jakkoli jsou mnohé z jeho tezí i metod z hlediska sociální antropologie diskutabilní, jeho pojetí filosofie představovalo obrat v chápání tohoto oboru a vytyčilo na několik desetiletí směr filosofického tázání, přinejmenším v kontextu francouzského filosofického myšlení.

V tomto článku bude Lévy-Bruhlův přínos filosofii přiblížen na několika aspektech. První z nich se týká jeho chápání dějin filosofie, druhý souvisí s metodami, které lze ve filosofii využívat, přičemž pozornost bude věnována místu sociální antropologie v kontextu Lévy-Bruhlova myšlení. A za třetí bude na vybraných koncepcích nastíněn přínos jeho myšlenek pro filosofii vědy.

I.

S nástupem Lévy-Bruhla na pozici profesora dějin moderní filosofie na Sorbonně (v prvních letech 20. století, poté, co odešel do penze Émile Boutroux) se začíná rodit nový pohled na dějiny filosofie, na to, jak se jich ujmout, jak je učit a jak je obecně chápat. Mnohem viditelnějším představitelem tohoto přístupu se později stane jeho přímý nástupce Léon Brunschvicg.

V tomto novém pojetí nejsou dějiny filosofie chápány jako nástroj pro předávání a výklad nadčasových pravd,

což bylo tehdy převažující hledisko. Na rozdíl od vědy, která stovky či tisíce let staré teorie chápe už jen jako historickou kuriozitu, filosofie staré texty hodnotí mnohem výše, jsouc přesvědčena o tom, že jejich autoři se dotkli témat natolik obecných a nadčasových, že proměny společnosti a vědění, k nimž došlo od doby napsání daných textů, na ně neměly žádný zhoubný vliv. Proto filosofie se starými texty zachází jako s něčím takřka posvátným, jako s dědictvím, které je třeba předat dalším generacím a pomoci jim ho pochopit.

Počínaje Lévy-Bruhlem začínají být dějiny filosofie chápány jako materiál ke studiu vývoje myšlení. Např. Platónem se nechce zabývat proto, aby objevil věčné pravdy postihující pravou skutečnost, ale proto, aby se dozvěděl něco o athénském myšlení čtvrtého století před naším letopočtem (Chimisso 2008: 61). Samozřejmě, že k tomuto cíli nejsou pouze dějiny filosofie materiálem dostačujícím, protože filosofie je jen jedním z projevů myšlení. Myšlení je třeba vždy zkoumat v celkovém kontextu (tj. v kontextu mytologie, náboženství, vědy, umění atd.). V každém případě filosofie přestává být chápána jako autonomní aktivita týkající se nadčasových (tedy také autonomních) pravd.

Lévy-Bruhl tak stál u zrodu nové filosofické tradice, která se svým pojetím filosofie liší nejen od svých předchůdců a současníků, ale také od autorů, kteří teprve přijdou. Roli tvůrce tradice sehrál nejen svými myšlenkami a pedagogickou činností, ale také svými aktivitami v jiných institucích. Od roku 1916 až do své smrti 1939 vedl jeden ze dvou nejprestižnějších francouzských filosofických časopisů *Revue philosophique* a v roce 1925 založil Institut d'Ethnologie.

Jeho přístup k filosofii se naplno projevuje už v anglicky psané práci *History of Modern Philosophy in France* z roku 1899. V ní Lévy-Bruhl zachycuje hlavní dění ve francouzské filosofii od Descarta po jeho současnost: „... filosofické myšlení, i když má svůj specifický a jasně vymezený předmět, je úzce propojeno s životem každé společnosti... V každé epoše jedná podle ducha doby, který současně na filosofické myšlení reaguje. Vývoj filosofie probíhá současně s vývojem dalších sociálních a intelektuálních jevů, jako je zjm. věda, umění, náboženství, literatura, politický a ekonomický život; stručně řečeno, filosofie určitého národa je funkcí jeho historie. Tak například, filosofické myšlení se ve Francii po celá dvě poslední staletí opírá téměř výhradně, byť nepřímo, o Francouzskou revoluci. Osmnácté století ji připravovalo a ohlašovalo, devatenácté se zčásti snaží o její kontrolu a z části o domýšlení jejích důsledků.“ (Lévy-Bruhl 1899: vii)

V širším kontextu pak specifikum moderní francouzské filosofie viděl v těsném kontaktu mezi ní a vědou. Nejvýznamnější filosofové francouzské historie byli matematici nebo přírodní vědci (Descartes, Pascal, Malebranche, Fontenelle, D'Alembert, Condorcet, Comte, Renouvier, Cournot), případně měli matematické nebo přírodovědecké zázemí (Voltaire, Condillac). To, nač Lévy-Bruhl poukazuje, je vztah metody a obsahu. Téměř každý francouzský filosof měl svoji „Rozpravu o metodě“, což představuje rozdíl od kupříkladu německé filosofie, která zpravidla budovala nejdříve obsah filosofických doktrín a až následně z nich abstrahovala metodu (Lévy-Bruhl 1899: 470). Metafyzikové ve Francii nedominovali, případně je Lévy-Bruhl neřadí do dějin filosofie, ale do dějin teologie. Francouzská filosofie se naopak orientovala na teorii poznání, filosofii vědy, morální a politickou filosofii (Lévy-Bruhl 1899: 472).

Tento přístup používá i ve své práci o filosofii A. Comta z roku 1900. Na Lévy-Bruhlově přístupu k dějinám filosofie není nové jen to, že se zabývá takto poměrně novou filosofií, ale také jeho metoda.

K pochopení filosofického díla nestačí ponořit se do textu, nelze v něm intuitivně¹ uchopit jejich jádro, protože žádný filosofický systém nelze pochopit nezávisle na náboženských, politických a ekonomických okolnostech. Filosofie je součástí širšího celku a bez vztahu k němu jsou její otázky a odpovědi nepochopitelné. Tato comtovská východiska Lévy-Bruhl aplikuje i na výklad Comtova vlastního systému. „...nestačí studovat text. Je také třeba brát zřetel na historické podmínky, za nichž se daná nauka zrodila, na obecné myšlenkové pohyby v dané době a na všechny možné vlivy, které působily na filosofického ducha.“ (Lévy-Bruhl 1921: 1) Lévy-Bruhl nechce z Comta dělat ikonu, ale zasadit jeho myšlení do historického kontextu.

I o Comtově díle lze říct to, co platí pro celou francouzskou filosofii 19. století. Jejím hlavním motivem byla revoluce. Bez ní by (nejen jeho) filosofie vypadala jinak, zabývala by se jinými problémy a obsahovala by jiné teorie. Bez revoluce by nevznikly teorie pokroku, sociální vědy ani pozitivismus. Všichni filosofové, kteří vyrůstali v 19. století, čelili otázce po podobě nového řádu, který bude vznikat po revoluci. Řešení samozřejmě nabízeli různá, ale vždy šlo o snahu vyrovnat se s jejimi důsledky. Tak i Comtova filosofie měla poskytnout racionalní základy nové společnosti. (Lévy-Bruhl 1921: 2)

Cristina Chimisso si všimá toho, že z Lévy-Bruhlových děl je cítit přesvědčení, že filosofie je jedním z produktů doby, nikoli autonomní disciplínou. Chceme-li nějakou filosofii pochopit, musíme se zabývat také jinými částmi a mít představu o celku. Nemůžeme se vžívat do textu (jak prosazovali jiní historici filosofie), ale pokud možno objektivně popisovat (Chimisso 2008: 64). Přístup, který zde Lévy-Bruhl prosazuje, považuje filosofické

myšlenky, celé směry, a dokonce i téma za historicky relativní, nikoli nadčasové.

II.

Na základě tohoto přesvědčení Lévy-Bruhl v práci *La morale et la science des mœurs* (1903) kritizuje ty filosofy, kteří ve svých úvahách o etice vycházejí z postulátu (ano, mluví o postulátu) lidské přirozenosti, která by byla vlastní lidem všech dob a všech zemí, a o níž jsou ještě navíc přesvědčeni, že ji znají. Přestože např. Kantova etika a teorie mravního smyslu představují neslučitelná paradigmata morální filosofie, obě se „obracejí k člověku pojímanému abstraktně a obecně, nezávisle na časových a místních specificích“ (Lévy-Bruhl 1971: 67).

Člověk, o němž uvažovali např. řečtí filosofové, nebyl reprezentantem lidstva, jak se domnívali, ale reprezentantem určité společnosti a určité doby (dnes bychom ještě dodali určitého pohlaví), prostě to byl Řek. Barbaři se do jejich definice člověka vešli také, ale jako lidé druhé kategorie. Je to podobné, jako když se v Lévy-Bruhlově době mluvilo o lidech civilizovaných a primitivních. Rozdíl však viděl v tom, že v 19. a částečně ještě ve 20. století se rodila věda, čímž se tato dichotomie postupně modifikovala. Řekové však barbaru nikdy nestudovali, ačkoliv s nimi byli v každodenním kontaktu. Barbaři pro ně byli prostě lidé bez definice, bez identity, byli *το απειρον* (Lévy-Bruhl 1971: 69).

Lévy-Bruhl si uvědomuje to, že každá společnost sama sebe považuje za etalon lidství. A platí to i pro společnost tehdejší. Když se v Evropě řekne „člověk“, myslí se člověk bílý a civilizovaný. Aplikace takové introspece v sociologii by však neměla být přípustná. Není nic spornějšího, než tvrzení, že všichni jsou takoví jako já. „Místo abychom interpretovali sociální fenomény minulosti s pomocí současné psychologie, by vědecké, tj. sociologické poznání těchto fenoménů mělo kousek po kousku poskytnout psychologii, která by odpovídala skutečné mnohotvárnosti lidství minulého i současného.“ (Lévy-Bruhl 1971: 79) Přesvědčení, zvyky a instituce je třeba studovat pokud možno co nejobjektivněji, bez přimíchávání těch našich. V této snaze lze spatřovat snahu o naplnění Comtova úsilí o pozitivní zkoumání lidského myšlení.

V této knize můžeme rovněž vidět předzvěst toho, cím se Lévy-Bruhl zapíše do dějin společenských věd. Sociologie je tu označovaná za metodu zkoumání funkcí primitivní mentality a je postavena do služeb filosofie, konkrétně teorie poznání. Lévy-Bruhl připouští, že na konci zkoumání mentálních funkcí různých společností se může ukázat nějaká jednotná mentální struktura, o níž hovoří nejen evolucionisté, ale také Durkheim. Nicméně takové tvrzení může být pouze na konci, nikoli na začátku zkoumání (Lévy-Bruhl 1971: 81).

¹ Intuici jako přesnou filosofickou metodu prosazoval zejména Henri Bergson, završitel dlouhodobě dominující tradice spiritualismu ve francouzské filosofii.

III.

Pozornost filosofů i vědců rodících se oborů na sebe Lévy-Bruhl upoutal svými knihami o tzv. primitivní mentalitě.² Ačkoli jsou tato díla³ s jeho jménem spjata asi nejvíce, je třeba mít na paměti, že nejde o opuštění dosavadních filosofických zájmů. Jejich hlavním cílem nebylo obohacení antropologie nebo etnologie.

„Studium kolektivních představ a jejich vztahů v nižších (inférieures) společnostech může osvětlit genezi našich kategorií a našich logických principů.“ (Lévy-Bruhl 1910: 2) Cílem této knihy je „nová a pozitivní teorie poznání“ (Lévy-Bruhl 1910: 2). Nejde tedy o obsah kolektivních představ, ale o zákonitosti, jimiž se řídí, tedy o tzv. mentální funkce. Tento ještě v podstatě pozitivistický termín však Lévy-Bruhl postupně nahradí právě výrazem „mentalita“.

Když Lévy-Bruhl říká, že zkoumat společnosti znamená zkoumat jejich kolektivní představy (které lze zkoumat jedině skrze instituce, víry, mýty a mravy) a že nauka o nich je pro vědu o člověku nezbytná (Lévy-Bruhl 1910: 20), je možné, že tím jen opatrně vyjadřuje filosofický záměr tak, aby v komunitě pozitivních vědců nevyvolal příliš negativních reakcí.

Současně však upozorňuje, že máme-li vztahovat ve francouzské sociologii již pevně zabydlený pojem „kolektivní představa“ k primitivním společnostem, je třeba jej chápát odlišně, než bylo tehdy běžné. V tradičním členění lidské psychiky na složky kognitivní, emotivní a konativní jsou kolektivní představy řazeny do té první. To je však typické jen pro moderní společnost. Pokud bychom takto chápané kolektivní představy aplikovali i na primitivní mentalitu, byla by to velká chyba. Zde není myšlení takto striktně odděleno od cítění a jednání. Chceme-li pochopit primitivní mentalitu, je třeba se cítění náležitě věnovat (Lévy-Bruhl 1910: 28).

Je jen zdánlivým paradoxem, že jsou to především tyto knihy, které se staly hlavní inspirací několika významným koncepcím filosofie vědy (Piaget, Brunschvicg, Bachelard, Koyré), a nikoli jeho studie z dějin filosofie. Jeho první „etnologická“ práce *Les fonctions mentales*

²Pojem a současně název knihy „*La mentalité primitive*“ překládám jako „primitivní mentalita“, navzdory existujícímu českému překladu „Myšlení člověka primitivního“, který je současně i titulem Lévy-Bruhlovy knihy. Jde jednak o adjektivum „primitive“, které lze rovněž přeložit jako „prvotní“ či „původní“ a které není navzdory současném konotacím hodnotící, ale popisné. Jelikož toto adjektivum v dnešní době není přípustné vztahovat k lidem, objevují se návrhy jiných výrazů, které by jinak vyjádřily totéž. Např. hojně citovaný Horton prosazuje skupinu adjektiv „před-literární, před-průmyslové a před-vědecké“ (Horton 1973: 250), které však navozují evolučionistické vyznění, Lévy-Bruhlovi zcela cizí. Proto by bylo adekvátnější hovořit o mentalitě společnosti ne-literárních, ne-industriálních a ne-vědeckých. Především však jde o pojem „la mentalité“, jehož překlad „myšlení“ razantně zzužuje význam, v němž ho Lévy-Bruhl používá, neboť „mentalité“ označuje celé mentální funkce, včetně emocí, kterým připisuje výsadní postavení. V českém překladu názvu knihy (nikoliv knihy samotné!) se ztratila její podstata.

³Jde o zejména o *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La mentalité primitive* (1922), dále pak *L'Âme primitive* (1927), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931) a *La mythologie primitive* (1935).

dans les sociétés inférieures ve filosofických kruzích nevyvolala větší ohlas. Velmi diskutovanou, kritizovanou a také vlivnou knihou se však stala *La mentalité primitive*. Přitom obě pojednávají o tomtéž tématu, a vlastně už ta první se měla jmenovat *La mentalité primitive* (Lévy-Bruhl 1999: 9).

Tento vliv lze spatřovat jak v metodě, kterou Lévy-Bruhl užívá k zodpovídání epistemologických otázek, tak samozřejmě v obsahu jeho tezí.

Pokud jde o metodu, v Brunschvicgově práci z roku 1912 *Les étapes de la philosophie mathématique*, která se zabývá filosofií matematiky, najdeme kapitolu s názvem „*L'ethnographie et les premières opérations numériques*“. Brunschvicgovým cílem je popsat fungování mysli za pomocí faktů z dějin vědy a z etnologie (později je tento projekt završen genetickou epistemologií Jeana Piageta, který je Lévy-Bruhlem rovněž mimorádně silně ovlivněn a který jej doplňuje ještě o fakta z oblasti psychogeneze). Ačkoli se Brunschvicg opírá mj. i Tylora, nejvíce čerpá, jak sám přiznává, právě z Lévy-Bruhlových *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Brunschvicg 1947: 7 a 464).

Lévy-Bruhl byl jednoznačně přesvědčen o tom, že sociologie může obohatit teorii poznání a filosofii obecně. Příkladem plodného využití sociologických a etnologických dat ve filosofii je Brunschvicgova další kniha *L'expérience humaine et la causalité physique*.⁴ I zde jsou hlavním zdrojem informací data uspořádaná Durkheimem a Lévy-Bruhlem (Chimisso 2001: 156). Lévy-Bruhl na plodnost této metody pro filosofii dokládá na Brunschvicgovi mj. proto, že Brunschvicg patřil k nejvlivnějším (svým dílem i institucionálně) filosofům své doby, čímž ji hájí proti námitkám filosofů i vědců. Ze strany filosofů zaznávaly námitky o oprávněnosti tohoto přístupu, tj. o zapojení pozitivních věd⁵ do filosofie. Ze strany etnologů a sociologů o tom, zda tento postup a téma jsou dostatečně vědecké. Ani etnologie, ani sociologie a ani psychologie tehdy ještě neměly jasný vědecký status a představitelé těchto oborů si nárokovali to, že lidský duch se dá vědecky (tj. ne filosoficky) zkoumat právě jejich vědou (Chimisso 2001: 158).

Pokud jde o téma, Lévy-Bruhlovi začala tanout na mysli otázka, která se mu stala na dlouhá léta nejdůležitější tehdy, když se seznámil s čínskou filosofí (prostřednictvím knih J. J. M. de Groota, holandského sinologa a etnografa). Je lidské myšlení opravdu vždy a všude identické, jak se doposud myslelo? Opírá se vždy a všude o tytéž kategorie? Lze evidentní odlišnosti vysvětlovat jako různé stupně vývoje?

Lévy-Bruhlovy odpovědi na tyto otázky jsou známé. Myšlení lidí žijících v ne-literárních, ne-průmyslových a ne-vědeckých společnostech (tehdy tzv. primitivních) není ranou fází vyspělého myšlení (tehdy ztotožňovaného

⁴*L'expérience humaine et la causalité physique* vyšla v roce 1922. Brunschvicg však znal nejen *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, o něž se opíral ve své předchozí knize, ale z rukopisu už znal i *La mentalité primitive*, která rovněž vyšla v roce 1922 (Chimisso 2001: 156).

⁵Sociologie, etnologie, psychologie.

s myšlením evropským). Nejde o nižší pozici na žebříku evoluce, o tutéž mentalitu, za jejíhož nositele se sami považujeme, jen méně vyvinutou. Naopak jde o principiálně odlišný typ mentality. Jelikož však Lévy-Bruhl usiluje o popis odlišností, musí se chtě nechť zabývat obsahem. O ten však primárně nejde, hlavním předmětem jeho zájmu byly příčiny těchto rozdílů.

Lévy-Bruhl jednoznačně odmítá ve své době rozšířený výklad pozorovaných odlišností, podle něhož je myšlení lidí z ne-literárních, ne-průmyslových a ne-vědeckých společností omezeno jen na smysly, podle něhož není schopno abstrakce a přemýšlení o tom, co není vidět. „Není to známka nedostatku vloh či neschopnosti (...). Není to ani důsledek intelektuální těžkopádnosti či strnlosti....“ (Lévy-Bruhl 1999: 17).

Abychom mohli podat nějaké vysvětlení, je třeba opustit úzce etnocentrické stanovisko: „Nesnažme se představovat si sami sebe na místě zkoumaných domorodců a nutit je myslet tak, jak bychom v jejich postavení myslí my, to totiž vede k hypotézám jen do jisté míry pravděpodobným a skoro vždy chybným. Naopak, hleďme se mít na pozoru před našimi vlastními myšlenkovými návyky...“ (Lévy-Bruhl 1999: 19).

Neboť kdybychom vycházeli s předpokladu, že lidé „mají“ myslet stejným způsobem a v praxi potom pozorovali, že ne všichni tak myslí, byli bychom vedeni k závěru, že jsou na nižší rozumové úrovni, což je závěr nepřijatelný a mylný zároveň. Jakmile se tohoto předpokladu vyvarujeme, „už nebudem myslení domorodců předem chápat jako primitivní formu myšlení našeho, infantilní a bezmála patologickou. Jejich myšlení se nám naopak bude jevit jako *normální* vzhledem k podmínkám, v nichž se s ním setkáváme, jako svým způsobem složité a *rozvinuté*.“ (Lévy-Bruhl 1999: 19, zdůraznění M. K.) Rovněž Piaget, badatel, který byl velmi ovlivněn Lévy-Bruhlem a později se stal ikonou vývojové psychologie a genetické epistemologie, upozorňuje na to, že Lévy-Bruhl věděl, že ti, kterým se tenkrát říkalo „primitivové“, se nám sice mohli jevit prelogičtí, pokud jde o naše pojetí inteligence, ale současně jsou „silně inteligentní v jednání“ (Piaget 1977:89).

Máme před sebou existenci různých typů mentalit, nikoli mentalitu jedinou, byť různě vyvinutou. Tyto typy je třeba nějak pojmenovat a popsat jejich vzájemné odlišnosti.

Srovnává-li Lévy-Bruhl tyto dva typy mentality, schválně je popisuje přehnaně, vyhroceně, aby jejich principiální odlišnosti vynikly. Pokud bychom chtěli heslovitě připomenout jejich charakteristiky, mohli bychom spolu s Hortonem shrnout několik bodů typických pro primitivní mentalitu: mystická orientace, nedostatek objektivity, participace, pre-logičnost (ignoruje zásadu sporu), propojení se světem, sepjatost myšlení a cítění, nezájem o sekundární

příčiny.⁶ Proti tomu lze heslovitě postavit charakteristiky moderního myšlení: orientace k přirozenosti, objektivita, indukce, logičnost a nezávislost na světě a na emocích (Horton 1973: 252).

IV.

Jedním z prvních myslitelů, kteří odmítli zkoumat mentální funkce v duchu idealismu a kteří usilovali o jejich pozitivní popis, byl podle Lévy-Bruhla Auguste Comte. I jemu však vytýká, že o mentalitě uvažuje tak, jako by měla vždy jednu a tutéž podstatu. Zákon tří stadií je podle něj formulován jen na základě reflexe vývoje myšlení ve středomořské oblasti a rozhodně ho nelze zobecňovat na všechny společnosti (Lévy-Bruhl 1910: 5). Tento postup Comte volil záměrně. Nejde o to, že by to Lévy-Bruhl nevěděl, ale o to, že nesouhlasil s Comtovým implicitním předpokladem jednotné mentality: „Naše historické zkoumání se bude muset téměř výhradně omezit na elitu nebo avantgardu Lidstva, zahrnující většinu bílé rasy nebo evropských národů, z nichž se pro ještě větší přesnost, zejména pokud jde o moderní dobu, omezíme na národy západoevropské.“ (Comte 1841: 4 /Course 52/) Comte tedy nevybočuje z předpokladu, že existuje jednotná lidská mentalita. Avšak to, na jakém stupni vývoje se kde nachází, je dáno historickými a sociálními podmínkami. Ty byly v Evropě posledních tisíciletí velmi specifické a umožnily lidskému duchu nevídání a výjimečný rozvoj.

Přesto však z Comtova díla Lévy-Bruhl čerpá, avšak z jeho díla pozdního, které je pozitivisticky orientovanými sociology spíše přehlízeno (před Lévy-Bruhlem byl prakticky výhradním Comtovým komentátorem Émile Littré, jenž byl spíše nakloněn eliminaci druhé Comtovy kariéry, a naopak předávání jeho díla jen jako filosofie vědy); (Keck, 2008: 112). Tehdejší koloniální praxe a úzké kontakty s odlišnými kulturami mimo jiné formulovaly otázky sociologie a sociální antropologie, které v teoretické rovině hledaly příčiny těchto odlišností. Od toho se mimo jiné očekávalo odstranění praktických obtíží v komunikaci s lidmi kolonizovaných zemí, které však nebyly jazykového rázu. Lévy-Bruhl se nechtěl zařadit mezi ty, kteří tyto odlišnosti převáděli na tělesné rozdíly (v návaznosti na Brocovu fyzickou antropologii), ale ani mezi ty, kteří je redukovali na rozdílné fáze vývoje myšlení (což po určité době zastával Comte a samozřejmě evolucionisté). Výsledek je totiž v obou případech esencialismus zdůvodňující nemožnost přejít z jednoho stadia do druhého (z nižšího do vyššího); (Keck 2008: 61).

Nicméně právě pozdní Comtovo dílo bylo (spolu s německým romantismem, jemuž se také intenzivně věnoval) Lévy-Bruhovi inspirací, neboť v něm se nezbývá pouze vývojem myšlení, ale také vývojem citovým. Už Comte rehabilituje celek lidského mentálního života

⁶Lévy-Bruhl na četných výpovědích ukazuje, že oproti domorodcům jsou i evropští básníci mimorádně pozitivističtí. Všude tam, kde my hledáme přirozené příčiny (např. nemoc jako příčina úmrtí), se domorodci obracejí k příčinám nadpřirozeným (např. očarování jako příčina nemoci, která je jen příčinou sekundární, nedůležitou); (Lévy-Bruhl 1999).

a odděluje pojmy „mentalita“ a „myšlení“. Jeden z jeho pokračovatelů, Pierre Laffitte, dokonce nahrazuje pojem „rasa“ pojmem „mentální funkce“, který zahrnuje nejen myšlení, ale i cítění. Právě důraz na afektivitu je klíčem k přemýšlení o odlišných životních formách, jehož se chopí Lévy-Bruhl (Keck 2008: 62).

Na ryze praktickou otázku „proč nejsou všechny společnosti na stejné úrovni,“ odpovídá Comte sociologicko-historicky, nikoli esencialisticky. Každá kultura sdílí obecný vývoj lidského druhu, který se však uskutečňuje vždy v konkrétních podmínkách, které ho mnohdy brzdí. Esencialismem nasáklá teologická a metafyzická politika vede vždy k univerzalismu (buď k podmaňování, nebo ke vnucovaní vlastní mentality), zatímco pozitivní politika má odstranit překážky stojící v cestě lidskému duchu a vytvořit prostředí pro jeho co nejideálnější vývoj (Keck 2008: 66).

Litrého podání Comta Lévy-Bruhl nepovažuje za historicky odpovídající, ale za dogmatické, odmítající mnohá téma Comtovy druhé kariéry, zejm. systematicizaci cítění, subjektivní metodu a náboženství lidskosti (Lévy-Bruhl 1921: 17). Lévy-Bruhl pozitivní stadium nepovažuje za absoltuní překonání stadií předchozích, ale za relativní vzhledem ke kolektivnímu subjektu, nacházejícímu se vždy v konkrétním prostředí (Keck 2008: 114).

Od starého „eurocentrismu“ se rovněž začali vzdalovat antropologové anglické školy. Ti se však zabývali něčím jiným. U nich nešlo o „pozitivní vědu o mentálních funkcích“ (Lévy-Bruhl 1910: 6), nešlo jim o teorii poznání: nekladli si „francouzskou“ otázku, zda jsou kolektivní představy studovaných společností výsledkem stejných mentálních funkcí, jako naše kolektivní představy, nebo zda jsou vztaženy k jinému typu mentality. Lévy-Bruhl anglické antropology nekritizuje z hlediska metodologie, ale kvůli filosofickému předpokladu identity lidského ducha na všech místech a ve všech dobách. Tento axiom (nikoliv závěr!) se pak promítl do celkového vyznění jejich prací (Lévy-Bruhl 1910: 7). Jinými slovy, jelikož Lévy-Bruhl odmítá jejich univerzální spencerovské východisko, podle něhož se vše duchovní i materiální vyvíjí od jednoduchého ke složitému, neztotožňuje se ani s jejich závěry.

Důležitější než popis jednotlivých odlišností je však samotná myšlenka existence dvou typů mentality, které se nevyskytují tak, že jedna je přítomna jen v Evropě a druhá jen u přírodních národů. Jde o typy vyskytující se společně, ve všech společnostech. A to dokonce i v rámci individuálního myšlení. V moderní společnosti tedy neexistuje pouze moderní, logický způsob myšlení. I v její intelektuální élite vidí Lévy-Bruhl silné prvky myšlení prelogického. Míří tím hlavně na ty filosofy, kteří jsou přesvědčeni o tom, že dosahují podstaty věcí nebo že se spojují s božským principem atd. Rovněž mnohé náboženské motivy, jako např. učení o trojjedinosti Boha, pro něj představují typický příklad participačního myšlení a různé formy modliteb jsou učebnicovými příklady magické kauzality (Piéron 1910: 176).

Tzv. zákon participace⁷, charakteristický pro primitivní mentalitu, nelze podle Piérona považovat za absenci logiky, ale za přítomnost jiné logiky. Navzdory polemice, která se na Lévy-Bruhla snesla (zejména že byl katedrovým antropologem, který nikdy nevyrazil do terénu⁸, nebo že do skupiny domorodců rádil téměř všechny neevropany bez ohledu na velké rozdíly mezi jejich mentalitami) zůstává důležité jednak to, že na základě empirického materiálu odmítá přesvědčení o bezčasové povaze lidského ducha, a jednak to, že jeho vývoj se neodehrává kontinuálně. V tomto ohledu lze spatřovat principiální rozdíl mezi Lévy-Bruhlem a Durkheimem, který je přesvědčen, že moderní myšlení primitivní mentalitu nestřídá, ale vyrůstá z ní. Lévy-Bruhly závěry naopak inklinují k relativismu a antiuniverzalismu (Horton 1973: 258).

V.

Inspiraci Lévy-Bruhlovým dílem nacházíme především na poli filosofie, zejména filosofie vědy, tedy té filosofické disciplíny, pro kterou se ve frankofonní oblasti vžilo označení „epistemologie“.

Nejen obecné vyznění jeho díla, ale i mnohé jeho konkrétní teze nemohou nechat filosofickou mysl dlít v záhálce. Např v La mentalité primitive (připomeňme rok 1922) píše: „Nám se zdá, že naše představa času je lidskému duchu zcela přirozeně vlastní. To je však pouhá iluze.“ (Lévy-Bruhl 1999: 65) V téže kapitole můžeme pokračovat: „Homogenní prostor není pro lidského ducha o nic přirozenější, než homogenní čas.“ (Lévy-Bruhl 1999: 66) Jedním z bodů, do něhož konvergují novější práce o významných pokračovatelích francouzské epistemologické tradice, je právě Lévy-Bruhl. Hlavní teze některých z nich nyní představíme.

Barbara Peterman nabízí hypotézu, že minimálně prvních pět monografií Jeana Piageta je Lévy-Bruhlovými tezemi nejen ovlivněno, ale bezprostředně motivováno. Peterman dokonce naznačuje, že Piagetovo úsilí bylo vedeno snahou otestovat Lévy-Bruhlovu tezu (Peterman 2000: 424).

Zatímco Lévy-Bruhl studoval rozdíly v mentalitách na rovině sociogeneze, Piaget studoval totéž na rovině individuální psychogeneze. A byl to Piaget, kdo formuloval hypotézu o možných paralelách mezi sociogenezí a psychogenezí.

⁷ Participace je klíčovým pojmem, jímž Lévy-Bruhl charakterizuje primitivní mentalitu. „Existuje určitý prvek, který nikdy mezi těmito vztahy nechybí (tj. mezi živými bytostmi a objekty, pozn. M. K.). V různých podobách a stupních, všechny tyto vztahy implikují „participaci“ mezi bytostmi nebo mezi objekty svázanými v kolektivní představu. Samotný princip „primitivní“ mentality, princip, který řídí spojování těchto představ, proto nazývám, nemaje lepšího výrazu, „zákonem participace““ (Lévy-Bruhl 1910: 76). Sám Lévy-Bruhl narází na obtíže při abstraktním popisu participace, obširně ho však ilustruje na empirickém materiálu. Keck věnuje genezi tohoto pojmu ve francouzském myšlení 19. století celou čtvrtinu své knihy (Keck 2008).

⁸ Lévy-Bruhl samozřejmě věděl, že pracuje s materiélem z druhé ruky, tj. především s výpovědi misionářů a námořníků. Sociologové, etnologové ani filosofové však s nimi tehdy po světě nejezdili. Poukazoval rovněž na to, že domorodé společnosti vlivem kontaktů s Evropou zanikají nebo se radikálně proměňují, takže už příšly o svá specifika. (Lévy-Bruhl 1910: 22)

Henri Piéron, který měl jakožto psycholog k Lévy-Bruhlově přístupu blízko (názvy Lévy-Bruhlových knih ostatně indikují, že jde o problematiku psychologickou), upozorňuje, že v prvních třech dekádách 20. století byl stále velmi silný spencerovský evolucionismus, a to napříč disciplínami. Jednoznačně se z tohoto vlivu vymanit nebylo snadné. Etnografická data byla k dispozici v poměrně hojném množství, ale interpretovala se převážně tak, že jiné způsoby myšlení byly považovány za méně vyvinuté způsoby myšlení. Lévy-Bruhl i Piaget odmítali rekonstruovat odlišné formy myšlení (v prvním případě myšlení vzdálených etnik, v druhém případě malých dětí) na základě srovnání s vlastním myšlením tak, jak to dělala především anglická škola. Z celku odlišného myšlení nelze na základě pouhé podobnosti vytrhnout několik izolovaných aspektů a ty potom srovnávat se sebou. V úvahách o jiných kulturách je třeba zcela se zbavit jakýchkoliv forem idiomorfismu, především pak euromorfismu (Piéron 1910: 175). Právě o toto se Lévy-Bruhl pokoušel.

Piaget v sérii svých knih z 20. let popisuje něco podobného jako Lévy-Bruhl. Když dětské myšlení popisuje jako magické, animistické, prelogické, používá dokonce stejnou terminologii. Peterman rovněž upozorňuje, že Piaget v této fázi příliš nezdůrazňoval, že mu jde o filosofii, aby nebyl podezírán z nevědeckého (tj. nepozitivistického) přístupu, současně se však, jakožto tehdy velmi mladý badatel, nemohl zpronevěřit tehdy uznávaným psychologickým metodám, opírajícím se především o indukci (Peterman 2000: 412).

K tomu Peterman dodává: „Metodologické zvyklosti zakazovaly zjevné testování filosofických idejí a oborová omezení zrazovala od užívání kulturní epistemologie v psychologii. Piaget se ve svých čtyřech svazcích (tj. *Le langage et la pensée chez l'enfant* (1923), *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant* (1924), *La représentation du monde chez l'enfant* (1926) a *La causalité physique chez l'enfant* (1927), pozn. M. K.) těmito normami řídil, ač potvrdil (byť bez upřesnění) vstupní vliv Lévy-Bruhlový kulturní antropologie.“ (Peterman 2000: 414)

Peterman tvrdí, že Piagetovo dílo je sestaveno tak, jako by chtělo testovat Lévy-Bruhlový hypotézy. Piaget se ptá, zda je logické myšlení univerzální, nebo vázané na kulturu. Jinými slovy, zda se pozorované rationality liší stupněm, nebo podstatou (Peterman 2000: 415). Lévy-Bruhlovu odpověď známe. Piaget (biolog) se k jejímu testování přiblíží skrze v biologii tehdy frekventované diskutovanou rekaptulační teorii.⁹

Lévy-Bruhlova kniha *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* je podle Peterman od začátku do konce teorií poznání. A nejde v ní o to, jak se obsah poznání akumuluje, ale o to, jak se vyvíjí jeho metody v závislosti na kulturních proměnách chápání skutečnosti. (Peterman 2000:415). Analogicky Piagetovi nejde o psychologii, ale o teorii poznání. Jeho psychologické dílo tvoří, podle

⁹Sám však netvrdil, že na mentální úrovni je ontogeneze obsahově opakováním fylogeneze, byť se mu to nejednou vytýkalo. Izomorfismus ontogeneze a fylogeneze se v oblasti inteligence netýká obsahu, ale mechanismů nárůstu poznání. (Kratochvíl 2006:153)

vlastních slov, jen „úvod do světa nezodpovězených epistemologických otázek“ (Beth et al. 1957: 19).

Piaget se snažil netestovatelné filosofické otázky převádět do testovatelné podoby. V tomto případě proměnil tezi o univerzálnosti a jednotě lidského ducha do empiricky zkoumatelné podoby. Objeví se u evropských dětí tytéž formy myšlení, jako u neevropských dospělých? Myslí děti animisticky a mysticky? Začínají děti také morálním absolutismem a přecházejí do relativismu? Nebo je dětské myšlení kopír myšlení dospělých a lze ho vysvětlit prostou socializací či pomocí teorie nápodoby? (Peterman 2000: 416)

Peterman poukazuje i na metodickou podobnost těchto badatelů. Oba usilují o rekonstrukci světa z hlediska subjektu. Lévy-Bruhl potřeboval odstranit rozdíly mezikulturní, Piaget mezigenerační. Obě metody jsou přitom vývojově komparativní, ale hlavně strukturální. Usilují o odhalení logiky skryté pod povrchem toho, co se říká nebo dělá, tj. o mentalitu. (Peterman 2000: 417)

Primitivní kolektivní představy nejsou spojeny logicky, ale na základě zákona participace. Moderní myšlení oproti tomu rozlišuje přirozené a nadpřirozené. „Původní svět je přirozeně nadpřirozený. Ve světě, kde je vše nadáno mocí nebo obsazeno duchy, není působení na dálku ničím zázračným, ale naopak všudypřítomným. Kde je působení vlastností všeho, tam může být cokoli spojeno s čímkoli.“ (Peterman 2000: 420) Nejde tedy o logické spojování pevně definovaných a exkluzivních pojmu řídící se zákonem sporu charakteristické pro moderní mentalitu. Něco podobného chce ukázat i Piagetův pojem egocentrismus. Děti zpočátku nemohou pracovat s formálně logickým myšlením, protože ještě nežijí dostatečně diferenciovanou skutečnost (ještě ji nevytvořily!). Logika u obou myslitelů souvisí s ontologií.

To, zda nakonec Piaget Lévy-Bruhlový teze potvrdil, či nikoliv, není pro tuto chvíli rozhodující. Cílem bylo ukázat vliv Lévy-Bruhlových myšlenek na jeden z nejambicioznějších epistemologických projektů 20. století. Za jeho hmatatelný důsledek lze považovat vznik vývojové kognitivní psychologie. Ta nebyla cílem, ale prostředkem k hledání odpovědí na epistemologické otázky nastolené Lévy-Bruhlem, byť lze spolu s Keckem namítnout, že „Piaget vytrhuje Lévy-Bruhlový pojmy z durkheimovského rámce, v němž vznikaly, a zasazuje je do jim cizího rámce evolucionistického.“ (Keck 2008: 118)

Vedle Piageta je třeba mezi Lévy-Bruhlem inspirovanými filosofy vědy zmínit Gastona Bachelarda. Znalkyně jeho díla Cristina Chimirro ukazuje na určitý vliv Lévy-Bruhlovy filosofie na Bachelardovo dílo. Ve své monografii o Bachelardovi připomíná snadno přehlédnutelnou skutečnost, že pojmy mentalita, způsob myšlení či proměnlivost myсли byly ve francouzské filosofii a etnologii pevně zabydlené a intenzivně zkoumané a diskutované. Kdokoli ve Francii v té době studoval, musel s nimi v nějaké podobě přijít do kontaktu (Chimirro 2001: 165). Ačkoli Bachelard k Lévy-Bruhlovi explicitně příliš neodkazuje, měl poměrně blízko k jeho názorům (jimiž kritizoval evolucionisticky orientované antropology), podle nichž

je za prvé třeba opustit rovinu individuální psychologie ve prospěch kolektivních představ a za druhé přestat považovat mentální funkce za univerzální a zvolna se vyvíjející. Tyto myšlenky Bachelard asimiloval do svého originálního rozlišení předvědeckého a vědeckého myšlení a do konceptu epistemologického zlomu, který se mezi nimi objevuje (Chimisso 2001: 168).

Na základě zmíněného rozlišení lze postřehnout i Bachelardovu shodu s Lévy-Bruhlem v tom, že primitivní mentalitu nelze ztotožňovat s racionalitou, tj. že nejde o racionalitu jiného typu, neboť nejde o racionalitu vůbec. Jak popsal Lévy-Bruhl (a jak Bachelard postřehl v dějinách vědy), primitivní mentalita (v Bachelardově případě předvědecké myšlení) je prosáklá emocemi, touhami, a hlavně imaginací, tedy s procesy neslučitelnými s vědeckým myšlením.

Což shodně popisuje i Piaget. Podle něj je podstatným cílem myšlení nabytí koherence. Koherence myšlení primitivního však spočívá mnohem více v řádu afektivity či motoriky než v řádu inteligence. Bylo by chybou v této odlišnosti vidět pouze odlišnost míry vývoje (Piaget 1977: 211).

Pro Bachelarda je primitivní mentalita souborem epistemologických překážek a až jejím odmítnutím se začíná rodit moderní vědecké myšlení. To z primitivní mentality nevyrůstá, ale utváří se jejím nahrazením. Lidské myšlení podle něj přestalo být primitivní až v průběhu 19. století a až tady začínají dějiny vědy. (Bachelard 1999: 7)

Protože oproti vědecké mentalitě je ta primitivní výrazně statičejší, nemá primitivní mentalita dějiny. Vyhýjí se jen moderní myšlení, a to silně nekontinuálně. Celá věda je možná jen díky tomu, že lidská mysl je schopna radikální proměny.

Bachelard tedy primitivní mentalitu chápe výrazně šířejí než Lévy-Bruhl. Zatímco Lévy-Bruhl do ní řádil, hrubě řečeno, všechny neevropany, Bachelard do ní zahrnuje i evropské myšlení až do 19. století. (Chimisso 2001: 169)

Přitom primitivní mentalita v moderním světě nezmizela, ale stala se individuální záležitostí a projevuje se například v umění, které rovněž nedbá na logiku. Tato poetická složka zůstává stále primitivní. Primitivní nebo předvědecká mentalita je pro Bachelarda synonymem k psychoanalytickému nevědomí. Proto ho nemůže řádně zkoumat sociologie, ale psychologie (konkrétně psychoanalýza), a proto Bachelard nic nenamítal proti Lévy-Bruhlově postupu. (Chimisso 2001: 174)

Vliv Lévy-Bruhlových myšlenek se projevuje i u Alexandra Koyrého. Koyré studoval v Paříži v době, kdy Lévy-Bruhl pracoval a vydával *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse* a Brunschwig *Les étapes de la philosophie mathématique* a tento zájem o vztah primitivního (mystického) a vědeckého studovaný z různých hledisek ho nemohl minout. (Zambelli 1995: 536) Současně si Koyré osvojuje nazírání na minulé vědecké a filosofické teorie nikoli prostřednictvím srovnání a hodnocení z hlediska současnosti, ale vždy z hlediska dobového

vědeckého kontextu. Na dějinách vědy chtěl ukázat totéž, co Lévy-Bruhl na filosofii a kolektivních představách obecně.

Bez ohledu na dnešní hodnocení Lévy-Bruhlovou terminologię (primitivní, pre-logické, mentalita, kolektivní představy atd.) poskytla idea různých mentalit Koyrému vodítko, zejména pokud jde o pre-logické a mystické způsoby myšlení v době vznikající vědy. (Zambelli 1995: 542)

Paola Zambelli se ve své studii¹⁰ o vztahu Koyrého k Lévy-Bruhlovi vyjadřuje jednoznačně: „Lévy-Bruhlova metoda a jeho definice ‚primitivní‘ a mystické mentality byly nejspíše určující pro Koyrého originální a nečekanou volbu napsat doktorskou práci o Jakobu Böhmovi (nečekanou zejména tehdy, uvědomíme-li si jeho zájem o logiku a matematiku během jeho studií v Göttingenu) a přednášet o Schwenckfeldovi, Sebastianu Frankovi, Weigelovi, Paracelsovi a Komenském (...) Moje hypotéza je ta, že Koyrého volba je zapříčiněna Lévy-Bruhlem.“ (Zambelli 1995: 548)

Zambelli dokládá vztah Koyrého myšlení k Lévy-Bruhlově filosofii na do velké míry stejném předmětu zájmu (mystické myšlení německé provenience), na blízkosti Lévy-Bruhlova chápání kolejivních představ s tím, čemu Koyré říkal mentální postoj i na podobném zpracování Descartovy filosofie. Zde dokonce přímo tvrdí, že „Koyrého interpretace Descarta sleduje Lévy-Bruhlova od začátku do konce.“ (Zambelli 1995: 540) My se však zdržíme jen přístupu, který oba badatelé zastávají při studiu vzdálených mentalit (v prvním případě časově, v druhém prostorově). Oba badatelé se vyznačují snahou o uznání svébytnosti a plnohodnotnosti odlišných představ o povaze a příčinách přírodních jevů, snahou o jejich neznehodnocování a o jejich pochopení coby koherenčních systémů (Lévy-Bruhl 1999: 19).

Zambelli cituje Koyrého recenzi *La mentalité primitive*¹¹, v níž píše, že nejdůležitějším výsledkem jeho práce je (témař fenomenologické) objasnění toho, že svět, v němž žijí lidé tehdy nazývaný jako primitivní, je vzhledem ke světu tzv. civilizovanému, světem odlišným. Má zcela odlišnou strukturu, je podřízen odlišným zákonům (materiálním zákonům i kategorím); (Zambelli 1995: 546).

Koyré takto přistupuje k dějinám filosofie i k dějinám vědy. Např. už v práci z roku 1923 *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme* Koyré píše: „Pro svatého Anselma, stejně jako pro svatého Augustina nebo svatého Bonaventuru, svět a skutečnost nejsou tím, čím jsou pro nás. Svět není celkem hmotných věcí, není to fyzický svět, nezávislý, existující o sobě a pro sebe, řízený vlastními zákony, plný a o sobě dokonalý, není to svět, který nám prezentuje moderní věda. Pro ně je svět jen stopou, obrazem vyšší skutečnosti, skutečnosti nadsmyslové a božské (...) Jejich svět není náš svět a

¹⁰V anglickém překladu, z něhož je zde čerpáno, je původní název *Alexandre Koyré e Lucien Lévy-Bruhl* přeložen jako *Alexandre Koyré versus Lucien Lévy-Bruhl*, což poněkud mění jeho smysl, jak správně upozorňuje Cristina Chimisso. (Chimisso 2008: 130n.)

¹¹Recenze vyšla v časopise Deutsche Literarzeitung 48/1930.

jejich rozum není náš rozum. Není to diskursivní rozum, není to inteligence, která usiluje o poznání vnímatelných objektů, o poznání přírody - skutečné poznání, to jediné, které je zajímá, je poznání božského. Rozumem je rozum intuitivního a mystického poznání...“ (Koyré 1984: 7) Takový rozum hledá to, čím už disponuje víra. Tedy i nevěřící mohou podle Anselma její pravdy pochopit, cíl věřících i nevěřících je týž. Především však nevěřící člověk pro sv. Anselma není moderním nevěřícím člověkem, „jeho“ nevěřící zaujímá stejný mentální postoj jako věřící: „Jejich myšlenkové návyky jsou návyky ‚prelogické‘, jak je nazývá Lévy-Bruhl – nebo hyperlogické, jak bychom je nazývali my. V každém případě, liší se od našich, címkž nemá být řečeno, že jsou méněcenné.“ (Koyré 1984: 8) Takto se Koyré stavěl ke všem obdobím lidského vědění, jimiž se zabýval. Tak např. i ve studii o Paracelsovi Koyré zmiňuje Lévy-Bruhla, když píše, že je třeba „přijmout určité způsoby, jisté kategorie uvažování, nebo přinejmenším jisté metafyzické principy, které pro ty, kdo žili v dřívější době, byly právě tak platnými a právě tak jistými základy všech úvah a veškerého zkoumání, jako jsou pro nás principy matematické fyziky a astronomické údaje.“ (Koyré 2006: 73)

Tvrzení, že by Lévy-Bruhlovo odmítání evolučionismu, jeho názory na diskontinuitu a principiální nedjednotu lidského ducha anticipovaly Koyrého pohled na dějiny vědy, by však bylo příliš silné. Něco jiného je postup, podle něhož „je nezbytné přemístit studovaná díla do jejich intelektuálního a duchovního prostředí, interpretovat je v závislosti na mentálních zvyzcích, preferencích a averzích jejich autorů“ (Koyré 1973: 14) a něco jiného tvrzení o existenci různých mentalit. Koyré z myšlenek Lévy-Bruhla využil spíše jejich metodologický potenciál, s jejich epistemologickým obsahem se spíše rozcházel.¹²

VI.

Filosofický odkaz díla Luciena Lévy-Bruhla je větší než pozornost, která je mu na poli filosofie věnována. Na tomto trendu se mohlo podílet postupné narýsování poměrně jasných hranic a současně institucionálního oddělení filosofie, sociologie, psychologie a sociální a kulturní antropologie. V tehdejší době tyto hranice takto jasné nebyly a jednotlivé vědy si teprve vytvářely vlastní autonomii. Současný zájem o filosofické aspekty a dopady Lévy-Bruhlova myšlení lze mimo jiné přičíst odvaze některých autorů a autorek tyto hranice zcela nerespektovat. Takové zkoumání vrhá nové světlo na filosofii vědy, a to nikoliv jen na tu francouzskou. Kuhnova kniha Struktura vědeckých revolucí z roku 1962 způsobila revoluci ve filosofii vědy. Vzdáváli Kuhn poctu Alexandru Koyrému, Émilu Meyersonovi, Hélène Metzger¹³ či Jeanu Piagetovi (Kuhn 1997: 7–8) a podíváme-li se na úzké vazby těchto filosofů a filosofek na Lévy-Bruhla, můžeme pak hovořit nejen o jeho vlivu

¹² „Abychom nebyli špatně pochopeni, řekněme hned, že neuznáváme ani variabilitu forem myšlení ani vývoj logiky.“ (Koyré 2006: 73n.)

¹³ Hélène Metzger, významná filosofka a historička vědy, byla propagačníkou Lévy-Bruhlových myšlenek, jeho asistentkou a neteří.

na francouzskou epistemologii, ale na filosofii vědy jako takovou.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BACHELARD, G. 1999. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin.
- [2] BETH, W.E., MAYS, W., PIAGET, J. 1957. *Épistémologie génétique et recherche psychologique*. Paris: PUF.
- [3] BRUNSCHVICG, L. 1947. *Les étapes de la philosophie mathématique*. Paris: PUF.
- [4] CHIMISSO, C. 2001. *Gaston Bachelard. Critic of Science and the Imagination*. London: Routledge.
- [5] CHIMISSO, C. 2008. *Writing the history of the mind: philosophy and science in France, 1900 to 1960s*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- [6] COMTE, A. 1841. *Course de philosophie positive, Tome cinquième: La partie historique de la philosophie sociale*. Paris: Bachelier.
- [7] HORTON, R. 1973. Lévy-Bruhl, Durkheim and Scientific Revolution. In R.Horton, R.Finnegan.(eds.) *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*. London: Faber&Faber.
- [8] KECK, F. 2008. *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*. Paris: CNRS Éditions.
- [9] KOYRÉ, A. 1973. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard.
- [10] KOYRÉ, A. 1984. *L'idée de Dieu dans la philosophie de St.Anselme*. Paris: Vrin.
- [11] KOYRÉ, A. 2006. *Mystikové, spiritualisté a alchymisté v 16. století v Německu*. Praha: Malvern.
- [12] KRATOCHVÍL, M. 2006. *Jean Piaget, filosof a psycholog. Uvedení do genetické epistemologie*. Praha: Triton.
- [13] KUHN, T.S. 1997. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKO-MENH.
- [14] LÉVY-BRUHL, L. 1899. *History of Modern Philosophy in France*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- [15] LÉVY-BRUHL, L. 1910. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- [16] LÉVY-BRUHL, L. 1921. *La philosophie d' Auguste Comte*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- [17] LÉVY-BRUHL, L. 1971. *La morale et la science des mœurs*. Paris: PUF.
- [18] LÉVY-BRUHL, L. 1999. *Myšlení člověka primitivního*. Praha: Argo.
- [19] PETERMAN, B.S. 2000. Lévy-Bruhl in Piaget: Hermeneutic Analysis of Text and Context. *Developmental Review* 20: 405–437.
- [20] PIAGET, J. 1977. *Études sociologiques*. Genève: Librairie Droz.
- [21] PIÉRON, H. 1910. Le problème de la mentalité humaine dans les sociétés inférieures d'après l'ouvrage de L. Lévy-Bruhl. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, VIè Série, Tome 1: 175–178.
- [22] ZAMBELLI, P. 1995. Alexandre Koyré versus Lucien Lévy-Bruhl: From Collective Representations to Paradigms of Scientific Thought. *Science in Context* 8(3): 531–555.

*Vypracováno s podporou grantu číslo P401/10/0538 „Francouzská epistemologie“ Grantové agentury České republiky.

Kulturně antropologické aspekty muzejního fenoménu

Petra Šobáňová

*Katedra výtvarné výchovy, Pedagogická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci
petra.sobanova@post.cz*

Culturally anthropological aspects of the museum phenomena

Abstract—The study discusses the specific cultural human act, which is the tendency to gather and, in the spite of the time action, save important and representative, but also seemingly silly tangible things, documenting the human acts and the development of their world. By the realization of this tendency, which the museology calls the musealization and which it observes as its contentual domain, here it is not only cultural but also culture-creational human behaviour. The study contains the explication of the basic muzeologist term and ways out so especially the characteristics of the muzealization process and it's result in the form of museum as well. It focuses not just on the institution of the modern museum, but also on the larger museum phenomena and its culturally anthropological aspects, which they manifests in its historical but also entirely nowadays forms. Study in short also explains the historical development of the museum's phenomena and the modern museum as its institutional form. It also touches the problems and the visions of the nowadays museum in the world of the new technologies and the digitalization, which transforms accustomed ways of the presentation of collections and the view on the traditional museum function.

Key Words—museum's phenomena, museum, musealization, culture

LIDSTVO si během svého vývoje vypracovalo řadu strategií, pomocí kterých je předáván systém kulturních hodnot, norem a významů, relevantních pro určitou společnost. Jednou z těchto strategií je shromažďování a uchovávání symbolických a reprezentativních hmotných prvků dokumentujících činnost členů dané kultury a vývoj prostředí, v němž se tato kultura rozvíjí. Toto kulturní – a jak si ukážeme – také **kulturotvorné** lidské chování sleduje jako předmět svého studia muzeologie a hovoří o něm jako o muzejním fenoménu. Institucionalizovaný projev muzejního fenoménu, který se objevuje v rozvinutých společnostech přibližně před dvěma staletími, pak představují muzea.

Na konci 20. století existovalo ve světě již více než 35 tisíc muzeí (Waidacher 1999), jejichž návštěvnost se pohybovala ve stovkách milionů návštěvníků. Jen v České republice je návštěvníkům k dispozici přes 500 muzeí, galerií a památkových objektů, které nabízejí přes 1030 stálých expozic a ročně připraví na 2700 výstav (Beneš 1997). Naše muzea uchovávají neuvěřitelných 65

milionů sbírkových předmětů, jejichž počet stále narůstá (Žalman 2004). Trojlístek nejnavštěvovanějších českých muzeí, Židovské muzeum v Praze, Národní muzeum v Praze a Valašské muzeum v Rožnově pod Radhoštěm, navštíví ročně na 2 miliony návštěvníků (Beneš 1997). Přestože data o návštěvnosti nevpovídají o skutečné kvalitě návštěv, nelze popřít, že muzea jsou fenoménem, který má – skrze své sbírky a kulturní hodnoty v nich koncentrované – potenciál ovlivnit a kultivovat vědomí velkého okruhu svých návštěvníků.

Vztah veřejnosti k muzeu je sice ambivalentní (muzea totiž vnímáme nejen jako pozitivní symbol tradice a historické kontinuity, ale také jako symbol čehosi měšťáckého či zastaralého), ale důležitost této instituce zůstává nezpochybňena: je dána bazální lidskou potřebou zachovat kulturní paměť daného lidského společenství (Stránský 2005). Sama existence kultury je na zachování této paměti přímo závislá a muzea představují jednu z historicky vyvinutých forem fixování a předávání svědectví o dosaženém poznání a stupni lidské kultury. Činí tak skrze shromažďování, ochranu, zkoumání a veřejnou prezentaci autentických sbírkových předmětů, muzeálů. Tento institucionalizovaný způsob předávání kultury je jednou z „pojistek“ proti přirozenému lidskému zapomínání, díky nimž nejsme nuceni na své cestě za poznáním začítat stále znova.

DEFINICE MUZEA

Muzeum jako specifická instituce věnující se sbírání, uchovávání a vystavování určitých hmotných dokladů lidské kultury a přírody, vzniká teprve v 18. století. Dějiny celého muzejního fenoménu, tedy jevu, který instituci muzea přesahuje a na jehož základě se muzea vyvíjejí, však sahají hlouběji do minulosti a souvisejí pravděpodobně s téměř celými dlouhými dějinami lidského rodu. Vysvětlení pojmu muzejní fenomén a dalších souvisejících termínů se budeme ještě věnovat, stejně jako historickým projevům tohoto fenoménu. Prozatím vymezíme pojem muzeum, pro který existuje celá řada definic, postihujících základní funkce této instituce ve společnosti, tedy sbírání, ochranu a výzkum muzeálů a jejich prezentaci a zpřístupňování veřejnosti. Dostatečně výstižná a zároveň široká je definice Mezinárodní rady muzeí ICOM, která vymezuje muzeum jako „stálou nevýdělečnou instituci ve službách společnosti a jejího rozvoje. Muzejní instituce

*je otevřená veřejnosti, získává, uchovává, zkoumá, zprostředkuje a vystavuje hmotné doklady o člověku a jeho prostředí za účelem studia, vzdělání, výchovy a potěšení.“
(ICOM 2001)*

MUZEJNÍ FENOMÉN, MUZEALIZACE

Bыло же сказано, что музей в вышеприведенном значении является новодобойной институцией, возникшей позже в определенном историческом контексте. Музеи представляют институционализованный, сформированный проявления музеиного феномена, в частности он сам является явлением, которое несет более широким и старым, проявляющимся в равной степени формами, другими. Музеиный феномен тесно связан с каждым из областей человеческой культуры, то есть с религией, искусством, традициями, технологиями, промышленностью, институтами и т.д., с теми или иными из которых в взаимной связке. Человеческая культура и музеиный феномен (как ее составная часть) находятся в динамическом процессе развития, обуславливающем друг друга. Музеиный феномен является главным исследованием музеологии, которая для него делает попытку более точного определения термина *музеализация*.

Muzealizace představuje proces, v němž jsou ze skutečnosti vyjímány určité prvky, jež dokumentují a autenticky dokládají podobu lidské kultury v určitém časovém období (Stránský 2000). Tyto vybrané hmotné prvky, v nichž je lidská kultura fixována, jsou pak v procesu muzealizace chráněny před přirozeným zánikem – a co je podstatné, dále využívány pro další rozvoj lidské kultury. Shromažďování a ochrana těchto výná�tých prvků, které nazýváme hmotnými tezaurami, jsou pro lidský rod důležité z několika důvodů.

Tezaury v první řadě fixují určitou, v čase dosaženou, podobu kultury, čímž umožňují její zpětné poznání a zkoumání. Bez dochovaných hmotných prvků by bylo např. nemožné poznání kultur již zaniklých či – řečeno výrazem, s nímž polemizoval A. L. Kroeber – kultur „mrtvých“ (Kroeber 1971). Toto poznání přináší kulturní reakci v podobě dalšího kroku ve vývoji anebo dochází k přenosu dílčích kulturních podnětů do jiného kulturního celku, jako tomu bylo např. se znalostí výroby papíru či porcelánu anebo se způsoby uměleckého zobrazování (např. antické vzory v křesťanském umění).

Roli hmotných tezaurů při zachování kulturní kontinuity lze dobře ukázat na příkladu antických památek: jsou to sice *jen* ty, které zůstaly zachované „díky“ lačnosti a kořistění Římanů, ty, které nezničili nájezdníci plenící Řím v 5. století, ty, které nebyly rozebrány a použity na materiál novými obyvateli Říma, ty, které nezničili raně středověcí křesťané vidící v nich projev pohanské nemravnosti, ty, které se k nám do Evropy (jako např. Aristotelovy spisy) zpětně dostaly prostřednictvím jiných národů (zde Arabů), ty, které objevili archeologové atd. Avšak přestože zřejmě nebudovali – s ohledem na historické peripetie provázející jejich existenci – úplným vzorkem, dokládajícím antickou kulturu ve všech jejích projevech, jejich existence umožnila, že se jejich studiem mohli mnohem později zabývat např. renesanční sběratelé, umělci, badatelé. A jedině díky témuž zachovalým a tezaurovaným prvkům antické kultury mohlo pak renesanční období

získat svou specifickou podobu a obsah, s antickou kulturou pevně spojený. Slůvko *jen* ve výše uvedeném výčtu historických zvratů, jimž každý konkrétní prvek prošel, naznačuje, že jde o pouhé relikty, avšak jedině a právě ony umožnily – v tomto konkrétním příkladě – opětovný návrat zájmu o antiku v Evropě a trvající inspiraci touto kulturou.

Podobně je to i s reliktami jiných historických období nebo kulturních okruhů. Z uvedeného je zřejmé, že důležitost popisované funkce hmotných tezaurů narůstá s postupujícím časem, který na hmotné projevy kultury působí svou ničivou silou a kvůli němuž není zachování všech relevantních prvků „přirozenou“ cestou možné.

Shromažďování, ochrana a zpřístupňování hmotných tezaurů se tedy podílí na zachování kultury (tím, že umožňuje její předávání dalším generacím) a v neposlední řadě významně přispívá k jejímu dalšímu rozvoji, neboť tezaury slouží jako zdroj poznání, který lidskou kulturu dále rozvíjí. Samotné tezaurování, byť je zásadní, však zdaleka nevyčerpává podstatu muzealizace. Ta je celým komplexem dějů, který nutně zahrnuje také prezentování, zpřístupňování shromážděných prvků. Je to zřejmě i z výše uvedeného příkladu – sebeobsáhléjší sbírka historických prvků zůstane pro kulturní vývoj marnou, pokud nebude zpřístupněna. Podobně jako biblická hřívna, zakopaná v zemi, nemůže pro předávání a vývoj kultury přinést žádný užitek. Podstatný rys muzealizace, jímž prezentace tezauru bezpochyby je, však nebyl – během historického vývoje tohoto fenoménu – vždy samozřejmý a míra jeho uskutečňování byla různá. Historické sbírky, jež jsou základem sbírkových fondů většiny světových muzeí, vznikaly nejčastěji činností soukromých sběratelů, a byly tak prakticky pouze jejich osobním vlastnictvím. Neměly tedy až do 19. století veřejný charakter a přístupné byly pouze úzkému a elitnímu okruhu zájemců.

Uvedli jsme, že muzealační vztah ke skutečnosti se projevuje přirozenou tendencí člověka vyjímat určité prvky reality a chránit je před zánikem. Těmto prvkům člověk přisuzuje úlohu symbolů, tedy znaků, odkazujících na základě přirozené analogie na jinou, širší skutečnost, meta-skutečnost (Stránský 2000).

Uvedme historické příklady: ostatky Karla Velikého ve sbírkách Karla IV. symbolizují majestát, vladařskou svrchovanost jejich majitele, ostatky svatých uložené v chrámové pokladnici symbolizují duchovní spojení s patronem kostela a zpřítomňují ho, předměty shromážděné v renesančních sbírkách do jednotlivých tříd podle Quicchebergova spisu *Inscriptiones vel Tituli Theatri Amplissimi* symbolizují celé stvořené univerzum.

Vyňaté prvky jsou navíc nezpochybnitelným dokladem, svědectvím této meta-skutečnosti. Tato funkce je dnes, v době pokročilého poznání přírody a všeobecné informační exploze, poněkud marginalizována, byla však zásadní v počátcích empirického zkoumání světa. Tak např. konkrétní kostra ryby uložená v renesančním kabinetu nejenom odkazovala na celou množinu ryb žijících na zemi (a umožňovala na základě analogie poznání této širší skutečnosti, tj. studium ryb a vodních živočichů),

ale zároveň dokládala reálnou existenci tohoto výseku univerza, který by jinak mohl zůstat nepoznán či zpochyběn. Avšak ani dnes tato „dokladovací“ funkce muzeálí nemizí. Zústaneme-li u náhodně zvoleného příkladu ryb, pak vědecký nález fosilie tzv. „chodící“ ryby (*Tiktaalik roseae*) coby přechodného článku mezi rybami a oboživelníky z roku 2004 (Andrle 2008) je cenným a nezpochybnitelným svědectvím o přechodu obratlovců na souš. Podobné raritní sbírkové předměty zastupují předpokládanou širší skutečnost (totiž že takových ryb bylo více a že suchozemští živočichové se vyvinuli z živočichů vodních) a zároveň ji dosvědčují. Popsaný příklad ukazuje, že sbírkotvorná činnost je úzce spjata nejenom s vášní pro umění a krásné, kuriózní nebo nákladné umělecké předměty, ale že se pojí také s vědeckým poznáním.

MUZEÁLIE

Je zřejmé, že muzealizované prvky samy o sobě trvání kultury nezajistí; kontinuitu zajišťují především samotní živí lidé (Sokol 2006). Mentální kapacita jednotlivých lidí však na druhou stranu nemůže pokrýt ani část celého, stále se rozšiřujícího lidského poznání, které je tak na existenci různých hmotných paměťových „konzerv“ (Sokol 2006) zcela závislé. Nepochyběně je lidské poznání nejlépe fixováno prostřednictvím písma a médií schopných nést text. Na druhou stranu mnoho kultur písmem nedisponovalo nebo se písemné památky nedochovaly – dějiny takových společností se pak často rekonstruují pouze a jedině z materiálních pozůstatků, jak podotýká také R. F. Murphy (1998). J. Sokol připomíná, že ve společnostech, „které neměly písmo, platilo, že co se v jedné jediné generaci ztratilo, je nenávratně pryč, zapomenuto, jako kdyby nikdy nebylo.“ (Sokol 2006: 91) Toto memento jistě stojí za úsilím muzejníků, kteří knihy a listinné dokumenty (pod označením mentefakty) považují za muzeálí specifického druhu. Jejich specifičnost je dána dvěma složkami – hmotnou a obsahovou; prisma muzeologie přitom akcentuje jejich hmotnou povahu.

V souvislosti s knihami jsme otevřeli problematiku klasifikace muzeálí, mezi nimiž muzeologie rozlišuje tři typy: naturfakt, mentefakt a artefakt. Naturfaktem rozumíme jakýkoliv výtvor přírody (Beneš 1978), který je dokladem přírodních jevů, jednotlivých prvků přírody a jejich vývoje. Již zmíněný mentefakt má podobu knihy, listiny, písemnosti či jiného hmotného média, spojeného s jazykovým komunikátem. Artefakt je pak širokým označením pro muzejní sbírkový předmět, který je výtvorem člověka, hmotným výsledkem lidské práce či tvorby (Beneš 1978).

Známe také některé historické pokusy o klasifikaci sbírkových předmětů; např. velmi podrobné třídění Samuela Quiccheberga z r. 1565, obsahující více než 50 položek seskupených do pěti tříd (Kahle 2005). Podrobně tříděny byly také sbírkové předměty, které vlastnil Rudolf II. Nejstarší dochovaný inventář jeho sbírek, obsahující 5000 uměleckých a jiných předmětů, systematicky dělí jednotlivé položky do tří skupin: *naturalia* (přírodniny),

artificialia (lidské výtvory) a *scientifica* (vědecké měřicí přístroje, hodiny); (Drahotová 1983).

V pozadí procesu muzealizace stálo přesvědčení, že naše univerzum utvářené souhrnem hmotných i nehmotných prvků může být pochopeno skrze určitý omezený počet vybraných zástupců těchto prvků. Vzhledem k tomu, že pojmem muzealizace lze označit proces transformování původních prvků nesoucích „časné“ obsahy do role svědků těchto kulturních obsahů a hodnot, jsou muzeálí jaký-misi univerzálními reprezentanty těchto obsahů a hodnot, schopných zpětné výpovědi o nich.

MUZEALITA

Má-li být muzeálí obecně sdělným prvkem, schopným vypovídat o podstatných kulturních hodnotách a kontextu, z něhož byla vyjmuta, musí nést určité kvality. Nelze totiž všechny okolní prvky skutečnosti považovat za budoucí muzeálí, nýbrž jen ty, které jsou potenciálním nositelem jedinečných vlastností, jež shrnuje pojem muzealita. Tento Stránského termín umožňuje muzeálí lépe identifikovat a spolu s nimi i jedinečné *paměťové kulturní hodnoty*, které jsou s muzeáliemi spojeny (Stránský 2000). J. Beneš (1978: 81) muzealitu chápe jako „*dokladovost*“ muzeálí, a soustředí se tak především na to, že muzeálí je doložením, autentickým svědectvím o charakteru původního prostředí, z něhož byla vyňata. Muzeálí je pro tohoto autora zároveň i *pramenem poznání, kulturním statkem a výchovně vzdělávacím prostředkem* (Beneš 1978: 81). Muzealitu je tak možné chápát komplexně jako integraci všech zmíněných aspektů.

Akviziční činnost muzeí musí být proto orientována právě tímto směrem: je třeba aktivně vyhledávat nositele muzeality, tezaurovat je a dále prezentovat, tedy využívat pro studium, vzdělávání, výchovu i potěchu veřejnosti. Muzealita je tak ústředním bodem, jehož hlubší rozkrytí je předpokladem nejen sbírkotvorné činnosti muzea, ale také pozdější úspěšné interpretace těchto muzeálí a zpřístupňujících snah.

Je zřejmé, že hlubší analýza muzeality, rozpoznání a určení jejích možných podob je pro muzeologii (ale také např. pro muzejní pedagogiku) zcela zásadní. Je třeba řešit, co muzealita znamená pro člověka a společnost, proč a jak ji využívat např. ve vzdělávání a výchově. Muzealita nepochyběně vyvěrá z hodnot, které muzeálí zastupuje a o kterých vypovídá, při její analýze lze však uvažovat i nad jinými aspekty, třeba nad souvislostí s lidskou snahou popří smrt a překonat pomíjivost lidského života. Lidskou tendenci, ba často až obsesi shromažďovat materiální předměty a vytvářet sbírky (proto)muzejního charakteru lze považovat za jeden ze způsobů, jimiž se člověk smířuje s vědomím vlastní biologické smrti, protože sbírka bude trvat dál i po smrti svého tvůrce. „*Cas a život jdou proti sobě, nebot' čas ničí všechno lidské a přežijí nás pouze naše výtvory. ... Předměty, at' už nástroje, šperky nebo domy, jsou považovány za překročení našeho já, vnější prostředky, do nichž vkládáme naši osobnost v naději, že*

jejich prostřednictvím tak přežijeme sami sebe.“ (Murphy 1998: 44)

HISTORICKÉ PROJEVY MUZEJNÍHO FENOMÉNU

Na skutečnost, že dějiny muzea jako instituce nejsou totožné s dějinami muzejního fenoménu, jsme již upozornili. O muzejním fenoménu lze hovořit tehdy, když pozorujeme nejen sběratelskou a uchovávací činnost, ale také zpřístupňování sbírkových předmětů – byť omezené jen na určitou elitní vrstvu společnosti, jak to bylo v minulosti typické. Z tohoto důvodu se např. F. Waidacher (1999) zdráhá uvažovat o muzejním fenoménu v dobách, ze kterých se sice dochovaly důkazy o sběratelské činnosti člověka, ale chybí prameny prokazující pohnutky tohoto chování. Jiní autoři však neváhají prvopočátky muzejní kultury předpokládat již v prehistorii; sahají podle nich snad až do pomyslného okamžiku, kdy člověk dochází k tomu, že separování, uchovávání a specifické používání určitých předmětů (spojené třeba s liturgickými úkony či adorací těchto předmětů) jeho samotného či celou komunitu zvláštním způsobem obohacuje. Z. Z. Stránský (2000) předpokládá u těchto prvních „sbírkových předmětů“ kultovní význam, magickou moc, již zmíněné předměty zviditelňují a umocňují.

Uchovávání a ochrana předmětů v chrámových a palácových pokladnicích pro potřebu náboženských i světských ceremoniálů je doložena již na úsvitu starověku, v předřeckých kulturách. Tyto předměty reprezentovaly kromě nadpřirozené síly i „*vlastařskou moc a bohatství.*“ (Stránská a Stránský 2000: 24) Je-li náboženský ceremoniál spojen s používáním, ukazováním, či dokonce adorací určitých liturgických nebo posvátných předmětů, pak je možno – podle našeho názoru – o muzejním fenoménu hovořit již zde.

PŘEDMUZEJNÍ OBDOBÍ

Takzvané předmuzejní období klade F. Waidacher (1999) hluboko do minulosti, do Mezopotámie 2. tis. př. Kr., a zahrnuje do něj různé projevy muzejního fenoménu až do 14. století. Snaha uchovat vybrané prvky mající muzeální hodnotu byla v tomto dlouhém období spjata se vznikem četných historických předchůdců dnešního muzea: věrohodnými prameny doložitelné protomuzejní formy nalezneme kromě Mezopotámie také ve starověkém Egyptě, v Číně, a především v antickém Řecku.

Dobре dochované nálezy reprezentativních sbírkových souborů pocházejí ze starověkého Egypta, kde vznikaly z darů shromážděných u panovnického dvora a v souvislosti s tehdejší vyspělou pohřební kulturou. Významné sbírky shromáždili také králové sumerští, babylonští, asyrští. Starověké poklady souvisely nejen s úctou k tradici a touhou po krásných předmětech. Kromě reprezentace moci měly tyto sbírky také ryze pragmatickou funkci: byly trezorem, použitelným v případě nouze např. na financování válek (Ravik 1994).

V Řecku byl muzejní fenomén spojen s mytologií, filosofií, vědou i politikou. Do dneška se dochovaly popisy

řeckých chrámových pokladnic a soupis jejich obsahu (Stránský 2000), který byl chráněn i evidován; pro tyto poklady přitom Řekové používali pojem *thesauros*. Také dnes užívaný pojem *muzeum* je řeckého původu – museion však byl chrámem Múz, bohyní umění a věd, nikoliv paměťovou institucí jako dnes. Byla to budova se sbírkami a knihovnou (v podstatě badatelské pracoviště) a byly zde uloženy thesaury, vzniklé z obětin řeckých řemeslníků a zlatníků. (Štěpánek 2002).

Pro dějiny muzejního fenoménu je zajímavý řecký filosof Aristoteles (384–322 př. Kr.), jenž působil jako vychovatel Alexandra Velikého. Po skončení svého vychovatelského působení se Aristoteles navrátil do Athén, kde otevřel vlastní filosofickou školu Lykeion a kvůli „*zkoumání jednotlivého jsoucna*“ (Durozoi a Roussel 1994) založil velkou soukromou knihovnu a přírodovědeckou sbírku různých zvířat a rostlin, pocházejících z celého tehdy známého světa.

Huboko v řecké minulosti vznikly také historické podoby dnešních obrazáren neboli *pinakoték*. *Pinakothekai* bylo místem pro uchovávání a prezentaci uměleckých děl (Stránský 2000). Nejstarší doložitelnou pinakotékou byla Mnesiklova pinakotéka v Athénách z 5. stol. př. Kr. (Štěpánek 2002). Již dávno v antické minulosti tedy vznikly základy různých typů muzejních institucí: chrámové poklady a pinakotéky anticipují dnešní muzea umění, museiony zase současná vědecky zaměřená muzea se sbírkami kulturně-historickými, přírodními aj.

Antický Řím získal většinu svého bohatství při dobývání řeckých měst a chrámů. Do svých sbírek naštíhoval „*kolekce pocházející ze všech končin tehdejšího světa*.“ (Ravik 1994: 174) Koncept řeckého museionu však Římané nepřevzali, a tak bylo toto označení načas zapomenuto a vrátilo se – byť jen okrajově a vedle mnoha jiných pojmu – až v renesanci spolu s obnoveným zájmem o antický kulturní odkaz. Chlouba Říma v podobě ukořistěných řeckých kulturních pokladů později nepřečkala útoky barbarských kmenů a již v průběhu 5. století římské impéria upadalo.

Po rozvratu Římské říše lze sledovat stopy muzejního fenoménu jen obtížně. Antické dědictví upadlo na staletí v zapomnění, na jeho základech však postupně vzniká nová kultura, utvářená křesťanským duchovním obsahem. Z hlediska sběratelství je zajímavým obdobím zvláště středověk západní kulturní sféry. S rozšířením křesťanství vzniklo totiž nové, specifické uchopení muzejního fenoménu. Křesťanská úcta k předmětům týkajícím se života Ježíše Krista a svatých ústila ve shromážďování relikvií, které mohly mít jak podobu ostatků, tak i předmětů, které světci užívali. Je doloženo, že již v době Karla Velikého (748–814) byly v chrámech a pozdějších klášterech budovány prostory, určené k ochraně shromážděných vzácností – pro jejich označení se užívá opět pojmu *thesaurus*. Během středověku tento pojem dominuje, z německého prostředí však přichází další často užívané označení *kammer*, *komora*, a to ve složeninách *Schatzkammer*, *Tresekammer* (Stránský 2000), které jsou k *thesauru* synonymní.

PROTOMUZEJNÍ OBDOBÍ

Dalším vývojovým obdobím v periodizaci F. Waidachera (1999) je protomuzejní období, do něhož náleží především vznik šlechtických sbírek ve 14. až 17. století. Většina autorů (Štěpánek 2002, Ulbricht 1994) považuje toto období, totožné prakticky s obdobím evropské renesanční kultury, za zvlášť významné, protože do shromážděné sbírky již proniká hlubší zájem sběratelů o uměleckou, historickou či přírodnovědnou hodnotu předmětů; jejich majitelé jsou skutečnými znalci a orientují se na určitý druh předmětů.

Počínající novověk přináší radikální proměnu nazírání na smysl lidské existence, a tedy i celé lidské činnosti včetně sběratelství. Již ve 14. století se v Itálii zrodil humanismus, který soustředil svou pozornost na člověka, jehož důstojnost je oslavována a stává se nejvyšší hodnotou (Durozoi a Roussel 1994). Právě novověk spojený s humanismem pak přináší zcela nové pojetí sběratelské činnosti, rozvíjí se „sběratelství založené na hlubších znalostech a na kritickém přístupu k lidské tvorbě“ (Ravik 1994: 174).

Ideální sbírky jsou koncipovány jako obraz kosmu a stvořitelského díla božího. Renesanční sběratelé budovali svá „protomuzea“ jako univerzální obraz světa a svou sběratelskou činností významně rozvíjeli míru lidského poznání. V 16. století se sběratelství stalo rozšířenou módou; vlastnictví okázalých sbírek bylo chápáno jako nezbytný doplněk světské i církevní reprezentace, patřilo k vnějším znakům elitních vrstev a v tomto smyslu bylo konvencí.

V této době se objevují rozličné protomuzejní formy. Italská renesance přináší studiolo, což byla studovna pána domu v italských palácích, do níž šlechtic umísťoval své sbírky knih a uměleckých předmětů. Právě v renesanci a pak v období manýrismu se vyvinul tento studijní kabinet v jakési „soukromé muzeum majitele“ (Bernhardová 1996: 447).

V přehledu vývoje je třeba zvláště zmínit činnost rodiny Medicejů a jejich starý florentský palác, vybudovaný kolem r. 1440. Kromě studiola a knihovny se v něm nacházel také skriptorium a reprezentační sály. Velcí sběratelé období renesance a manýrismu, zosobnění např. právě rodinou Medicejských, byli při své sběratelské činnosti vedeni hledisky estetickými a historickými a pro tehdejší dobu typickým zájmem o antickou minulost. V této době se také znovu vynořuje pojem *muzeum*. V r. 1536 ho použil humanistický lékař, historik a kněz Paolo Giovio (1483–1552), který ve svém paláci u Komského jezera (Lago di Como), jenž nazval *museo* (Museo Joviano), vystavil sbírku portrétů významných osobností. (Štěpánek 2002)

Již od konce 16. století vznikají také významné přírodnovědné sbírky, např. sbírka Conrada Gessnera v Basileji, Ulisse Aldrovandiho v Bologni, Olafa Worma v Kodani, Ferrante Imperata v Neapoli či Michele Mercatiho a Athanasia Kirchera v Římě ad.

V 17. století se sběratelství stává „*obligatorní záležitostí*“ (Slavíček 1983:61) bohatých šlechtických vrstev. Měšťané vyčerpaní válečnými konflikty budou do sběratelství zasahovat až později. Sbírky reprezentují šlechtické

rody a jejich sociální postavení, ostentativně odrážejí rodové bohatství a příslušnost majitelů k tehdejším společenským a kulturním elitám. V budování sbírek nacházejí mnozí šlechtici osobní uspokojení, sbírky tvoří často ucelené soubory vybraných děl, odrážející osobní vkus svého shromažďovatele a jeho mnohaleté sběratelské úsilí.

OBDOBÍ VZNIKU A ROZVOJE MUZEÍ

Také v 18. století, kdy se Evropou šíří osvícenství, se zrodilo mnoho velkých sbírek a dále se formuje postava moderního sběratele (Ravik 1994). Osvícenci vedou boj za „*vítězství rozumu – v oblasti věd, umění a techniky – se snahou postavit rozum do služeb pokroku a lidského štěstí*“ (Durozoi a Roussel 1994: 209). Člověk tohoto století má právo na zaujmání kritického postoje, osvícenci usilují o svobodu lidského úsudku a stanoviska. Objevuje se naléhavý „*požadavek intelektuální přesnosti, vedené duchem vědecké metody*“ (Durozoi a Roussel 1994: 209), která se významně promítá i do sběratelství. Prvňátkem motivem ke sběratelské činnosti se tak postupně stává služba vědě a poznání, osvícenci své sbírky budují se snahou systematicky dokumentovat a přídat přírodu.

Závěr 18. století s událostmi Velké francouzské revoluce lze považovat za symbolický konec novověku a počátek moderních dějin. Ty přinesou zcela nový a pro historii muzejnictví zásadní rozměr: ze soukromých sbírek se definitivně vydívají instituce veřejného muzea s funkcemi, které plní prakticky až do současnosti.

Vznik prvních muzeí v Evropě bývá nejčastěji kladen na konec 18. a začátek 19. století. Právě 19. století položilo definitivně základy moderního muzejního hnutí a bouřlivý rozvoj fenoménu muzea. K často zmiňovaným datům dokumentujícím vznik a vývoj veřejně přístupných sbírek umění patří rok 1743, kdy byla veřejnosti otevřena Gallerie degli Uffizi, odkaz již zmíněného rodu Medicejských. Veřejná přístupnost sbírek se postupně stává dobovým trendem, ba požadavkem, úzce souvisejícím s demokratizací evropské a severoamerické společnosti. Dnes je akcent na přístupnost co nejširšímu okruhu populace přímo zakotven v teorii muzealizace.

První muzea – kromě zmíněné Gallerie degli Uffizi třeba ještě Vatikánská muzea, Rakouská galerie v Belvederu, Pařížský Louvre, Kasselské Museum Fridericianum a další – se veřejnosti otevří až koncem 18. století. Nejčastěji se tyto moderní muzejní instituce vyvinuly přeměnou sbírek aristokracie a panovnických rodů nebo sbírek církevních. Původně vznikaly především z potřeby reprezentace a jako výraz osobního zájmu jednotlivých sběratelských osobností o umění a nejrůznější kuriozity např. etnografického charakteru. Během 18. století se dále rozvíjí tvorba přírodnovědných sbírek, souvisejících s typickým osvícenským zájmem o studium přírody a rozvoj vědních oborů. Objevuje se požadavek vědeckosti a sbírky se budují podle určitého programu, resp. tématu (mineralogie, paleontologie, botanika). Minimálně od tohoto období plní muzea funkci pramenné základny vědních oborů, jakkoliv to nebyla a nemůže být jejich funkce hlavní.

Sbírky byly chápány jako pramen badatelské činnosti a muzeum je uchovávalo právě pro potřeby daných oborů. Za úplně první moderní muzeum, které bylo veřejné, plnilo všechny podstatné muzejní funkce a zároveň neslo tento název, bývá označováno Britské muzeum. Bylo založeno v roce 1753 a od počátku umožňovalo volný vstup všem zájemcům.

Nově vznikající sbírky botanického, geologického, paleontologického a jiného charakteru z konce 18. a počátku 19. století jsou ucelenými soubory, soustavně doplňovanými a zpracovávanými v souladu se soudobými vědeckými poznatky. Dodejme, že z této doby se traduje dnes kritizované pojetí muzea jako „skladiste“; tehdejší muzea neměla depozitáře a drtivá většina sbírek tak byla vystavována přímo v expozici. Dnes ovšem chápeme, že ne vše, co náleží k pramenům konkrétních vědních disciplín, je vhodným objektem muzealizace.

„Dlouhé“ 19. století (Lenderová et al. 2005) v Evropě přináší velké společenské změny: kromě prudkého rozvoje vědy dochází k definování pojmu moderního národa, jehož výrazem je ustanovení národního státu, a dál pokračuje proces demokratizace společnosti. Bouřlivé společenské změny vrcholí revolučním rokem 1848. Všechny podstatné rysy 19. století se přímo odražejí také v muzejnictví, významně poznamenaném především prudkým národním hnutím. Z původního chrámu muz se totiž muzeum 19. století stává chrámem národa a jeho „duchovním centrem“ (Rous 1983).

Zmíněné období přineslo také pokračující diferenciaci sbírek a nové typy muzeí. Objevuje se zcela specifický projev muzejní kultury, kterým jsou světové výstavy, a vyvíjejí se specializované typy muzeí, jak je známe dodnes: muzeum umění, muzeum uměleckoprůmyslové, kulturně historické, etnografické, etnologické, archeologické či technické.

SOUČASNÉ MUZEUM

Přestože jsme se v souvislosti s vývojem v 19. století zmínilo o četných formách, kterých muzeum může nabývat, až do 20. století nebyl – z dnešního pohledu – celkový počet muzeí příliš vysoký. Platí to zejména pro mimoevropské země (ovšem kromě USA), které postrádaly jak staletí trvající kontinuitu ve vývoji muzejní kultury, jakou má v Evropě, tak finanční možnosti USA (Waidacher 1999).

V USA je přitom muzejní kultura od samého počátku spjata s odlišnou tradicí a étosem než v Evropě. Muzea v Americe od svého vzniku deklarují jako své hlavní poslání vzdělávání (Xanthoudaki et al. 2003). Pro Evropu typické zaměření na sbírkový předmět je zde potlačeno ve prospěch návštěvníka, jeho vzdělávání a zábavy. V 60. letech se v USA navíc objevuje pro teoretickou muzeologii velmi diskutabilní trend potlačení autentického exponátu ve prospěch didakticky využitelnějších modelů, replik, simulovaných situací atd. Například Exploratorium (Výzkumné středisko) v San Franciscu, navazující na tradici technických muzeí, od svého založení v r. 1969 „*zcela upustilo od autentických předmětů a samo podnítilo vznik*

velkého počtu tzv. science centers.“ (Waidacher 1999: 66) Tímto přístupem je v důsledku řešen i typický rozpor muzejnictví, kdy na jedné straně stojí snaha exponátů chránit před poškozením a na straně druhé snaha exponátů návštěvníkovi co nejvíce přiblížit.

20. století přineslo – kromě dalšího nárůstu počtu muzeí a výstavby nových budov – ještě další rysy. Od konce 19. a počátku 20. století je věnováno více pozornosti profesionalizaci muzejních pracovníků, zejména kurátorů. Zvýšený důraz na odbornost a vědecké kvality muzejní práce však v Evropě došel do jistého extrému: muzeum se soustředilo především na odbornou práci se sbírkami, aniž by dostatečně pečovalo o komunikaci s návštěvníkem. Četní kritici proto požadovali, aby muzeum věnovalo větší pozornost zprostředkování muzeálů veřejnosti. Účelem výstav by již neměla být adorace vědecké systematičnosti, nýbrž zážitek, potěcha, poučení a kultivace návštěvníka. Muzeum by mělo souviseť se životem a aktuálními problémy společnosti.

Vývoj muzejní kultury ve 20. století hluboce poznámenaly tragické dějinné události tohoto období, zejména komunistický převrat v Rusku a tragédie 1. a 2. světové války. Ty způsobily nejen jednotlivým lidem, ale i muzejnictví a celé kultuře nenhoditelné ztráty. Během 2. světové války došlo k vyrabování mnoha muzejních sbírkových fondů či k úplnému zničení muzejních budov a depozitářů. Nacismus a komunismus také ukázaly snadnou zneužitelnost muzeí a jejich sbírek pro ideologické účely. 20. století však na druhé straně přineslo mnohé pozitivní prvky ve vývoji muzejní kultury: kromě novátorů myšlenkových impulsů vzniká zajímavá muzejní architektura, která umožňuje dosud nevídáné výstavní možnosti a rozšiřuje dosavadní funkce muzea. Z muzea se stává pestré společenské centrum, místo pro setkávání a komunikaci návštěvníků.

Dále pokračuje diferenciace muzeí a vznikají nové druhy těchto institucí, např. specializovaná muzea umění, věnovaná dílu a životu jednotlivých umělců nebo uměleckých skupin, a tzv. ekologická muzea, která staví do středu své pozornosti livil člověka na konkrétní životní prostředí. Globální ekologická krize dokonce dává vzniknout novému paradigmatu muzejní práce – ekomuzeologii (Dolák 2004).

Za zmínku ještě stojí velmi zajímavý rys moderního muzejnictví, kterým je tzv. aktivní selekce, tedy úsilí muzejníků o „*muzealizaci soudobé skutečnosti*“ (Stránský 2005: 124). Znamená to, že člověk poprvé již ve své době chystá základ systematických sbírek určených teprve budoucím návštěvníkům. Aktivní selekcí – narození od selekce pasivní, při níž se pracuje jen s tím, co se z minulosti zachovalo – muzejníci vyvíjejí snahu o skutečně objektivní postižení reality, které umožňuje zachytit přítomnost co nejautentičtěji (Stránský 2005: 124).

S posledním vývojem společnosti i muzeí samotných na počátku 21. století dříve nastolené otázky po smyslu muzea nemizí, naopak jejich naléhavost vzrůstá. Na jedné straně v souvislosti s rostoucími náklady na údržbu stále se rozšiřujících sbírek a na straně druhé s rozšiřujícími se

možnostmi reprodukce a s digitalizací sbírek.

Současné možnosti totiž zcela proměňují dosavadní perspektivy muzealizace. Vzpomeneme-li na minulost, kdy byl přístup ke sbírkám často omezen pouze na úzký okruh několika jednotlivců, pak současné možnosti, jež digitalizace spolu s internetem dává, zcela překonávají i představivost naprostých utopistů. Většina muzeí v současnosti totiž buduje digitální podobu svých depozitářů a volně ji zpřístupňuje na internetu. To návštěvníkům umožňuje neomezený přístup ke kulturnímu bohatství celého lidstva, a to odkudkoliv: stačí mít počítač připojený k síti. V současnosti je již spuštěno několik databází, které kulturní bohatství shromážděné ve sbírkách světových muzeí zpřístupňují. Jmenujme alespoň tři příklady: evropskou službu MICHAEL, která z adresy www.michael-culture.org zpřístupňuje sbírky evropských muzeí a archivů, český projekt Manuscriptorium (www.manuscriptorium.com), který je digitální knihovnou rukopisů, starých tisků a dalších dokumentů, nebo Art Projekt, který na začátku roku 2011 představila společnost Google. Na adrese www.googleartproject.com zpřístupňuje rozsáhlé umělecké sbírky sedmnácti světových muzeí.

Všem podobným projektům samozřejmě předchází zpracování elektronické podoby evidence sbírek, kterém se muzea začala věnovat hned s rozšířením výpočetní techniky v 90. letech. V současnosti jsou různé elektронické systémy archivace pro vnitřní potřebu muzeí již zcela nepostradatelné. Díky tomuto způsobu archivace mohlo také u nás již v r. 2003 dojít ke spuštění Centrální evidence sbírek (viz <http://ces.mkcr.cz>), která umožňuje dobrý přehled o sbírkotvorné činnosti českých muzejních institucí. Ze zmíněného plyne, že ani „tradičně tradiční“ instituce jako muzea, knihovny a archivy se nevyhýbají výzvám, které přináší současná doba technologií, internetu a virtuality.

SOUČASNÉ PROBLÉMY

V souvislosti s aktuálním vývojem se však vynořuje jistý paradox: dosud nevidané možnosti člověk prozatím není schopen využít, je často ztracen „v moři informací“. Je proto úkolem pro muzea, aby dokázala veřejnost vhodným způsobem oslovit a informovat o své nabídce. Ani virtuální muzeum nemá nárok na existenci, pokud nenajde své návštěvníky. Ukazuje se, že digitální databáze nebudou pro širší veřejnost užitečné, pokud i zde nenastoupí mediátor, např. v podobě muzejního pedagoga. Jeho role je zde snad ještě větší než u klasické prezentace formou výstavy. Vždyť ta má jasný zámrš (často i didaktický), téma, prezentační podobu – narozdíl od obyčejné databáze sbírkových předmětů, která je v podstatě virtuálním depozitářem.

V souvislosti se stále novými úkoly, které společnost muzeím ukládá, je třeba také přehodnocovat, jaký rozsah sbírek mohou jednotlivá muzea ještě obsáhnout, aby využití omezených financí, jež mají k dispozici, bylo účelné. Různí autoři tak vyzývají k přehodnocení priorit a zpřísňení pravidel pro ponechávání předmětů ve sbírkách

muzeí a pro akvizice (např. Žalman 2004). V souvislosti s novými technologiemi se navíc otevírají nové možnosti při samotné tvorbě výstav, protože moderní reproducční technika umožňuje budovat atraktivní expozice zcela jinak než doposud: extrémem mohou být expozice postavené pouze na reprodukcích muzeálů. Takový přístup, jakkoliv je problematický svým potlačováním autentických muzeálů, muzeu umožňuje expandovat do veřejného prostoru a oslovit opravdu široké spektrum návštěvníků.

Hledání způsobů účinné prezentace zřejmě zůstává největším úkolem současných muzeí, která musí reflektovat nejen společenské změny, ale také své postavení mezi konkurenčními možnostmi trávení volného času. Základní povinností dnešních muzeí je tak nejen opatrování, zkoumání a vystavování sbírkových předmětů, ale také péče o účinné zprostředkování těchto exponátů divákům, tak aby jejich návštěva muzea byla spojena s hlubokým osobním prožitkem (Kesner 2000). Mnohá muzea naplnují již dnes koncept „přátelského muzea“ (Šobáňová 2009), tedy vstřícného muzea, v němž panuje příznivé sociální klima se samozřejmou vládností personálu, „nízkoprahovostí“, tolerancí k živějším projevům dětí, návštěvnickým servisem atd. Současné muzeum si je také vědomo svého edukačního potenciálu a naplňuje ho mnoha nejrůznějšími formami. Nabízí podle vlastní edukační koncepce kvalitní a profesionálně vedené edukační programy, zvláště animace, vytváří expozice a výstavy, které jsou nápadité, interaktivní a zapojují kromě zraku také další smysly. Kromě výstav připravují současná muzea doprovodné akce, během nichž jsou návštěvníci motivováni praktickými tvůrčími činnostmi, mohou se dotýkat bud' exponátů, nebo alespoň modelů a replik, setkávají se s umělci či tvůrci expozic. Role muzeí, na jejichž půdě se realizuje institucionalizovaný proces muzealizace, je tak v současné společnosti stále důležitější: zajišťují integritu společnosti a přispívají ke kontinuitě jejího vývoje i k mezigeneračnímu předávání lidského poznání a kultury.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ANDRLE, M. 2008. „Chodící ryba“ předkem pozemských obratlovců. 21. století [online]. č. 10 [cit. 2009-10-19]. Dostupný z WWW: <<http://www.21stoleti.cz/view.php?cisloclanku=2008103101>>.
- [2] BENEŠ, J. 1978. *Muzeologický slovník*. Praha : Národní muzeum - Ústřední muzeologický kabinet.
- [3] BENEŠ, J. 1980. *Muzeum a výchova*. Praha : Ústav pro informace a řízení v kultuře.
- [4] BENEŠ, J. 1997. *Základy muzeologie*. Opava : Slezská univerzita.
- [5] BERNHARDOVÁ, M. et al. 1996. *Universální lexikon umění*. Praha : Knihní klub, Grafoprint-Neubert.
- [6] CABANNE, P. 1971. *Kniha o velkých sběratelích*. Praha : Odeon.
- [7] DOLÁK, J. 2004. Nová muzeologie a ekomuzeologie. *Věstník AMG* 1: 11–16.
- [8] DRAHOTOVÁ, O. 1983. Rudolf II. a jeho sbírky. In *Sběratelství*. Praha : Nakladatelství Svoboda. s. 47–60.
- [9] DUROZOI, G. a ROUSSEL, A. 1994. *Filozofický slovník*. Hrubanová Věra. Praha: EWA Edition.
- [10] ICOM : *Mezinárodní rada muzeí ICOM* [online]. 2001. [cit. 2009-10-19]. Dostupný z WWW: <<http://www.cz-icom.cz/doc0008.html>>.
- [11] KAHLÉ, M. 2005. *Zwischen Mnemotechnik und Sammlungstheorie*. Mnichov. Die philosophische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. Dostupný z WWW: <<http://www.phil-hu-berlin.uni-muenchen.de/SekLit/maMK051028.pdf>>.

- [12] KESNER, L. 2000. *Muzeum umění v digitální době : Vnímání obrazů a prožitek umění v současné společnosti*. Praha: Argo a Národní galerie v Praze.
- [13] KROEBER, A. L. 1971. Kulturní procesy. In WOLF, Josef. *Kulturní a sociální antropologie*. Praha : Nakladatelství svoboda. s. 184–188.
- [14] LENDEROVÁ, M. et al. 2005. *Dějiny každodennosti „dlouhého“ 19. století : 2. díl : Život všední i sváteční*. Pardubice : Univerzita Pardubice.
- [15] MURPHY, R. F. 1998. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha : Sociologické nakladatelství (SLON).
- [16] RAVIK, S. 1994. *Starožitnosti*. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- [17] ROUS, J. 1983. Vlasti a můzám. In *Sběratelství*. Praha : Nakladatelství Svoboda. s. 79–98.
- [18] SLAVÍČEK, L. 1983. Artis pictoriae amatores – barokní sběratelství v Čechách a na Moravě. In *Sběratelství*. Praha : Nakladatelství Svoboda. s. 61–78.
- [19] SLAVÍK, J. 2001. *Umění zážitku, zážitek umění. Teorie a praxe artefaktiky*. 1. díl. Praha: Univerzita Karlova v Praze.
- [20] SOKOL, J. 2006. Antropologie kultury. In *Křesťanství a kultura II*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma. s. 84–91.
- [21] SOURIAU, É. 1994. *Encyklopédie estetiky*. Praha: Victoria Publishing.
- [22] STRÁNSKÁ, E. a STRÁNSKÝ, Z. Z. 2000. *Základy štúdia muzeológie*. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela.
- [23] STRÁNSKÝ, Z. Z. 2005. *Archeologie a muzeologie*. Brno: Masarykova univerzita v Brně.
- [24] STRÁNSKÝ, Z. Z. 2000. *Úvod do muzeologie*. Brno: Masarykova univerzita.
- [25] ŠOBÁŇOVÁ, P. 2009. *Edukační potenciál muzea*. Olomouc. Dizertační práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Pedagogická fakulta.
- [26] ŠTĚPÁNEK, P. 2002. *Obrys muzeologie pro historiky umění*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- [27] ULRICH, K. 1994. Geschichte, Gesellschaft und Museum. In VIEREGG, H. et al. *Museumspädagogik in neuer Sicht*. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren. s. 72–93.
- [28] WAIDACHER, F. 1999. *Príručka všeobecnej muzeológie*. Bratislava: Slovenské národné múzeum – Národné múzejné centrum, Vydavateľstvo SNM.
- [29] XANTHOUDAKI, M. 2003. et al. Introduction : Museum Education and Research-based Practice. In *Researched Visual Arts Education in Museums and Galleries: An International Reader*. Edited by XANTHOUDAKI, M. et al. Dordrecht/Boston /London: Kluwer Academic Publishers. s 1–12.
- [30] ŽALMAN, J. et al. 2002. *Příručka muzejníkova I: Tvorba, evidence, inventarizace a bezpečnost sbírek v muzeích a galeriích*. Praha : Asociace muzeí a galerií České republiky.
- [31] ŽALMAN, J. 2004. *Má hlava je muzeum aneb Dupání lehkou nohou v muzeologii*. Praha : Asociace muzeí a galerií České republiky.

INTERNETOVÉ ZDROJE:

- <http://ces.mkcr.cz>
- www.googleartproject.com
- www.manuscriptorium.com
- www.michael-culture.org

Demografická a sociální struktura obyvatel panství Choceň v polovině 17. století

Eva Kačerová

*Katedra demografie, Fakulta informatiky a statistiky, VŠE v Praze
kacerova@vse.cz*

Demographic and social structure of the inhabitants of Choceň dominion in the middle 17th century

Abstract—One of the most valuable sources for Czech historical demography is the List of Serfs according to Faith of 1651. The List yields extensive data on serfs in several areas in Bohemia: on their age, profession, religion and marital status. Thank the List is possible to study a social structure of the population, their household composition or question of religion in Choceň region. As indicated in the title of this List, its creation coincided with recatholicization and its main objective was to capture the numbers of catholic and non catholic people in the period after the Thirty Years' War in the Czech lands. More than 50 % of inhabitants reported to non catholic religion, higher number of men in the age of fiftieth, dominance of nuclear type of family, which is characteristic for the Western area of the formation family.

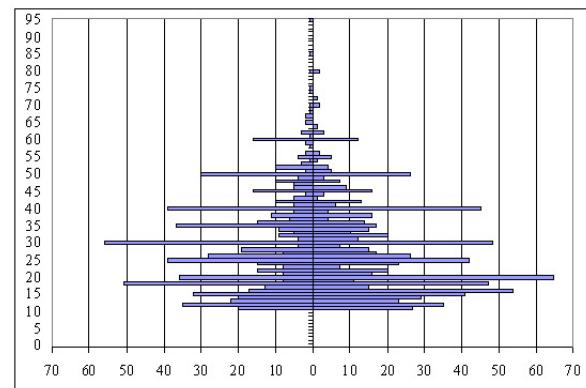
Key Words—historical demography, 17th century, Choceň, age structure, social structure, first name, religion

ÚVOD

ZJÍŠTĚNÍ demografické struktury historických populací je možné pouze pro ta období, pro něž se zachovaly vhodné prameny. Pro území Čech v období raného novověku je jedním z nejcennějších pramenů tohoto druhu Soupis poddaných podle víry z roku 1651 (dále jen Soupis). Jeho výjimečnost spočívá v tom, že byl takřka pro všechny části pražské arcidiecéze sestaven v téměř stejně struktuře a ve velice krátkém období. Význam tohoto pramene z hlediska demografického bádání ještě zvyšuje skutečnost, že zachytí situaci brzy po skončení třicetileté války.

Prvotním účelem vzniku tohoto soupisu bylo zjištění náboženských poměrů v zemi a určení oblastí, do nichž nutno napřít zvýšené úsilí rekatolizační. Tento pramen umožnuje kromě zkoumání náboženských poměrů i podstatně rozsáhlejší studium. Ačkoliv za tímto cílem nevznikl, lze jej využít ke studiu demografické struktury, sociální struktury, lze z něj zjistit strukturu i velikost tehdejších rodin a domácností, je možné z něj vyčíst krajovou specializaci výroby.

Soupisem podle víry se zabývala celá řada historiků. Ze starší generace to byli např. J. V. Šimák (Šimák 1931). Okolnostem vzniku a možnostem využití tohoto pramene se věnovala E. Čáňová (Čáňová 1992a). Populační vývoj,



Obrázek 1. Věková struktura na Choceňsku v roce 1651.

sociální a majetková diferenciace se staly předmětem zájmu prací E. Maura (Maur 1964, 1971), J. Křívký (Křívka 1969), P. Burdové (Burdová 1989), E. Čáňové (Čáňová 1992b), J. Grulicha (Grulich 2009), D. Štefkové a M. Cermana (Štefková a Cerman 2003). Rozsáhlejší soubory dat byly většinou zpracovávány v diplomových pracích (Sládek 1986, Vejtrubová 1993, Staněk 2000, Chodounská 2003). Z Chrudimska byl zpracován soupis panství Litomyšl (Filáček 1926) a Pardubice (Maur 1972).

STRUKTURA PODLE VĚKU A POHLAVÍ

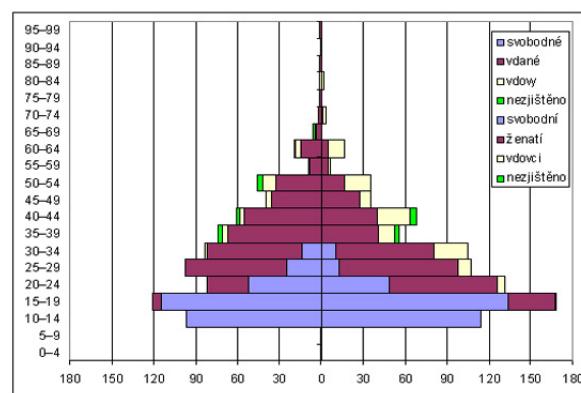
Na choceňském panství bylo dle Soupisu 1 595 osob, z toho 849 žen, přičemž ale děti jsou evidovány až od 11 let (obr. 1). Dalším úskalím, na které narazíme při zjišťování věkové skladby obyvatel zapsaných v Soupisu, je nepřesnost uváděného věku, tedy spíše jeho kumulování k určitém hodnotám. V době pořizování Soupisu nehrál věk takovou roli jako dnes a ani nebyl pro účel Soupisu příliš důležitý. Navíc starší lidé často ani svůj přesný věk neznali. Věk byl zaokrouhlován k desítkám, méně i k číslům končícím pětkou a v mladším věku zhruba do 30 let vlivem šedesátkové soustavy i k násobkům šesti a dvanácti (Ducháček et al. 1989). Zaokrouhlování věku bylo také výsledkem příslušnosti k určité sociální kategorii: vdovy byly často čtyřicetileté či padesátileté.

Asi nejnápadnějším znakem populace Čech v 17. století byla výrazná převaha ženské složky. Přestože se rodí více chlapců než dívek (106:100), přičemž tato zákonitost

je prokázána i u historických populací, tak na 100 mužů připadalo zpravidla 110 žen i více. Na Choceňsku připadalo na sto mužů 114 žen, přičemž ve městě byl tento poměr 100:116. Převaha žen nad muži se nejvýrazněji projevovala v mladším reprodukčním věku, obzvláště ve věkové skupině 15–24 let. Zde činil poměr pohlaví ve prospěch žen až 3:2. Ve vyšším věku byla už feminita mnohem slabší a okolo 35 let věku již převažovali muži (Fialová et al. 1998: 106–108). Jaké byly příčiny tak vysoké feminity ve věkové skupině 15–49 let? Vyšší specifická úmrtnost chlapců vlivem jejich nižší fyzické odolnosti i jejich větší úrazovost v dětství, jinoštví i dospělém věku vysvětuje tento fakt pouze z části. Více než biologické zákonitosti ovlivňoval poměr pohlaví mechanický pohyb. Největší část mužů, kteří opustili rodný kraj, odešla k vojsku. Z části vstupovali do armády dobrovolně a z části z donucení. Pokud se vrátili, byli zpravidla zmrzačení, zestárlí a odvyklí práci (Maur 1971: 849–850). Další, pravděpodobně mnohem menší, část mužů vandrovala jako tovaryši po celých Čechách i Evropě. Do měst také přicházely do služby dívky z venkova, což ještě více zvětšovalo feminitu ve městech. Tato nerovnováha měla za následek, že nikoliv nepodstatný podíl žen v reprodukčním věku zůstával neprovdan, a tedy i bez dětí.

Studium struktury obyvatelstva podle rodinného stavu ze Soupisu je také zatíženo jistými problémy. Kolonka „rodinný stav“ mezi rubrikami Soupisu nebyla, a tak ne vždy jej bylo snadné určit. Situace je celkem jasná u osob žijících v manželství. Manželé jsou v Soupisu téměř vždy psaní pod sebou (nejdříve muž a pod ním žena) tak, že v kolonce povolání je u muže zapsáno řemeslo, funkce v obecní samosprávě nebo označení podle rozlohy vlastněně půdy (chalupník, sedlák, zahradník) a u ženy „manželka“ nebo „žena jeho“. V některých případech najdeme označení vdovec nebo vdova, ale patrně tak nebyly označeny všechny ovdovělé osoby. Poměrně často není o rodinném stavu jednotlivých osob zapsáno nic. To se téměř bez výjimky týká veškeré čeledi a osob s označením syn a dcera. Pokud byl jejich věk nižší než 35 let, byly zahrnuty mezi osoby svobodné. U čeledi tomu tak s nejvyšší pravděpodobností i bylo. U synů a dcer tato jistota chybí. Nejsou totiž ojedinělé případy, kdy u rodičů žil „syn ženatý“ a „manželka jeho“, případně „zet“ a „manželka jeho“. U podruhů, a především podruhy žijících bez manželského partnera najdeme jen označení jejich sociálního postavení, nikoli však zmínku o tom, zda ve svém životě někdy byli či nebyli ženati nebo vdáni. Osoby starší 35 let, u nichž nebyl jejich rodinný stav zřejmý, byly zahrnuty do kolonky rodinný stav – nezjištěno. Do této kategorie byla zahrnuta také pětatřicetiletá Kateřina, dcera tkalce Bartoloměje Příhody z Chocně, u níž je v Soupisu uveden patnáctiletý syn Vavřinec. Ze zápisu není zřejmé, zda se v jejím případě jednalo o svobodnou matku, či se po ovdovění navrátila do otcovského domu (obr. 2).

Na Choceňsku je nejmladší vdanou ženou patnáctiletá Anna, manželka čtyřicetiletého chalupníka Jana Lžičky ze vsi Sruby. V 16 letech již bylo vdáno 6 žen. Ve věku 20 let již byla více než polovina žen vdaných nebo



Obrázek 2. Struktura podle pohlaví, věku a rodinného stavu na Choceňsku v roce 1651.

ovdovělých. Největší podíl měly vdané ženy ve věkové skupině 25–29 let. Nejmladší vdovou byla osmnáctiletá Anna, dcera chalupníka Šimona Hudečka ze vsi Plchovice. U ženy starší 50 let byl nejčastější vdovský stav.

Muži vstupovali do manželství v průměru ve vyšším věku než ženy a teprve tehdy, když měli zajištěné prostředky k uživení rodiny. Z toho vyplývá, že poměrně početná vrstva tovaryšů, čeledinů, ale také měšťanských a selských synů, neměla možnost se oženit. Plat čeledinu k obživě rodiny nemohl stačit. Výjimečně najdeme ženaté muže mladší 20 let. Na Choceňsku jich bylo 7 a všichni žili na venkově. Ve věkové skupině 20–24 let ještě převažovali muži svobodní, ve věku 25–29 let již byla většina mužů ženatých a nejvyšší podíl ženatých mužů byl ve věkové skupině 40–44 let. Vdovců byla na Choceňsku v polovině 17. století necelá 4 procenta z mužské části populace, přestože ve vyšším věku počet mužů výrazně převyšoval počet stejně starých žen. Většina mužů se po ovdovění rychle znova ženila, aby získali hospodyně pro své hospodářství a novou matku pro své děti. Brali si nezřídka dívky stejně mladé, jako byla v době svatby jejich první žena.

VĚKOVÉ ROZDÍLY MEZI MANŽELY

Při studiu věkových rozdílů mezi manžely ze Soupisu je nutno si uvědomit, že vlivem zaokrouhlování věku k číslům končícím číslicemi 0 a v menší míře i 5, nejsou výsledky zcela přesné. U manželů bývá často uváděn věk 30 let pro ženu a 40 let pro muže, případně 20 a 30 nebo 40 a 50. Zaokrouhlování k těmto hodnotám věku ale zároveň informuje o tom, že desetiletý věkový rozdíl mezi manžely byl obvyklý a zcela běžný. V největším počtu případů byl muž starší než jeho žena o 1–5 let (tab. 5). Vlivem zaokrouhlování byla pravděpodobně do této skupiny zahrnuta i některá manželství, v nichž byl věkový rozdíl i o několik let vyšší. Druhou největší skupinou, jak na venkově, tak i v Chocni, byl soubor manželství, ve kterých byl muž starší než žena o 6–10 let. Třetí nejčetnější skupinu představují manželství, v nichž byla žena o 1–5 let starší než její manžel. Manželství, kde byla žena starší svého manžela, bylo 18 % a tato manželství

se častěji vyskytovala ve městě než na vsích. Neobvyklá nebyla ani manželství, kde byl muž starší o více než 20 let. Na venkově jich bylo 5,4 %, ve městě 7,2 %. Největší věkový rozdíl zaznamenaný na Choceňsku byl 40 let mezi pětadvadesátilétým nevidomým Matoušem Držmíškem a jeho ženou Maruší. Zajímavá, ale na tehdejší dobu nikoliv neobvyklá, byla situace v domácnosti padesátilétého choceňského hospodáře Jakuba Krále. Jeho ženou byla o 26 let mladší Salomena. Společně s nimi žily v domácnosti i tři děti z Jakubova předešlého manželství: patnáctiletá Kateřina, třiaadvacetiletý Václav, pětadvacetiletá již ovdovělá Dorota.

Rodin, ve kterých byla žena starší o 11 a více let, byla sice necelá 2 %, ale ve srovnání s dnešní situací pořád poměrně mnoho. Ve městě to byla cesta, jak se stát z tovaryše mistrem a na venkově mohl prostřednictvím sňatku se starší vdovou získat mladý muž selské hospodářství. A tak ve vsi Plchůvky měl osmnáctiletý sedláček Mikuláš Hlaváček za manželku osmatřicetiletou Mandalenu. S nimi na statku je Soupisem zaznamenána šestnáctiletá Dorota – dcera zemřelého sedláka – a třicetiletý ovdovělý pacholek Jan.

PODDANSKÉ OBYVATELSTVO

Poddanské obyvatelstvo 17. století se z hlediska sociálního postavení dělilo v zásadě na dvě velké skupiny: obyvatelstvo usedlé a neusedlé. Neusedlým obyvatelstvem rozumíme ty osoby, které neměly vlastní dům či grunt a bydlely u nějakého jiného vlastníka nemovitosti, ať již příbuzného, nebo cizího. Především to byli podruzi, čeleď, tovaryši a učni.

Mezi obyvatelstvo usedlé patřili majitelé gruntů na venkově, domů a pozemků ve městech a jejich rodinný příslušníci. Jednotlivá rodinná postavení, která jedinci zaujímali v rámci rodiny, nebyla v tradiční společnosti jen pozicemi rodinnými, ale i sociálními. Pojil se k nim určitý sociální status a zároveň to byly i kategorie právní (Horský a Seligová 1997: 82). Z tohoto důvodu však nelze za usedlé považovat všechny hospodářům pokrevně příbuzné osoby, a dokonce ani všechny příbuzné, kteří s nimi na daném gruntě žili. Mezi usedlé obyvatelstvo počítáme především manželku hlavy domácnosti a jejich svobodné děti, které ještě žily doma a neodešly do čelední služby nebo do učení. Z ženatých synů a vdaných dcer byly mezi usedlé zahrnuty jen ty osoby žijící u rodičů, u nichž Soupis jasně uvádí jejich postavení syna a dcery, tedy „syn ženatý“, „dcera vdaná“. Ostatní děti hospodářů a měšťanů žijící v manželství, ačkolи přebývaly u rodičů, zahrnujeme mezi podruhy. Podobný problém nastává, pokud s hospodářem a jeho rodinou žil některý z jeho rodičů, popřípadě z rodičů jeho manželky. Takové osoby byly zařazeny do kategorie podruhů.

Jaké tedy byly základní sociální kategorie? Pro osoby mužského pohlaví to byla *hlava domácnosti* – takový muž byl v Soupisu uveden jako první z celé domácnosti. *Podruzi* s rodinami bývali uváděni v rámci jednotlivých domácností s označením podruh. Dále to byl *syn*, tedy

chlapec či muž uvedený jako syn hospodáře bez ohledu na věk a to, z kolikátko hospodářova manželství vzešel, nebo byl-li to syn hospodářem vyženěný. Následuje kategorie *služebné postavení*, kam patřili čeledíni, tovaryši a učni. Do kategorie *podruhů* byli zařazeni mimo mužů Soupisem označených jako podruzi i nájemníci a nádeníci. Jakousi podkategorii podruhů byli *podruzi-synové*, což byli chlapci zapsaní jako synové podruhů nebo podruhyň.

Pro ženy byly kategorie obdobné, pouze místo „hlava domácnosti“ byla *manželka hlavy domácnosti*, kam byly zapisovány i samostatně hospodařící ženy nebo řemeslnice (setkáme se například s řeznicí). Mezi *podruhyně* byly zapisovány jak manželky podruhů, tak i podruhyně-vdovy, ženy jen s označením podruhyně nebo „ženy samotné“. Kategorie *dcera, podruhyně-dcera* a *služebné postavení* byly vymezeny stejně jako u mužů, pouze mezi dívками ve služebném postavení samozřejmě nenajdeme tovaryše a učně.

Pro obě pohlaví pak ještě vznikla zbytková kategorie *ostatní*, kam spadaly osoby, jež se nedaly zařadit ani do jedné z výše uvedených kategorií. Například to byly manželky ženatých synů, kteří byli zahrnuti mezi syny, a proto by nebylo zcela správné uvádět jejich ženy jako podruhyně. Dále odrostlí sourozenci hospodářů, u nichž není jasné, zda je zařadit k synům a dcerám, čeledi, nebo k podruhům.

Na Choceňsku bylo v roce 1651 zapsáno 377 domácností a dalších 20 jednotek, u nichž nelze jednoznačně rozhodnout, byla-li to samostatná domácnost, či nikoli. V naprosté většině domácností stál v čele muž (tab. 6). Nejmladší muže – hlavy domácnosti nalézáme ve věkové skupině 15–19 let, přičemž z těchto deseti jich bylo již sedm ženatých a tři svobodní tvořili domácnost jen se svou ovdovělou matkou. Ve vsi Sruby byl hlavou domácnosti devatenáctiletý ženatý Martin Dočkal. Dalšími členy domácnosti byla jeho osmnáctiletá manželka Anna, jeho dvacetiletý svobodný bratr Matěj a jejich ovdovělá čtyřicetiletá matka Anna.

Mladí muži se stávali hlavami domácností zpravidla po smrti svého otce, resp. matky. Jsou však i případy, a není jich na Choceňsku nikterak málo, kdy byl dospělý syn uveden v čele domácnosti, přestože žil jeho otec, nebo dokonce oba rodiče. Příkladem první uváděné situace může být rodina šestadvacetiletého svobodného sedláka Jana Lízala ze vsi Nořín, který žil na statku se sestrami ve věku 16 a 14 let a svým šedesátilétým otcem. Spolu s nimi dotvářel domácnost podružský pár mladší 30 let.

Synové hospodářů byli nejpočetnější skupinou mezi chlapci mladšími 15 let (tab. 3). Jejich podíl se ve vyšších věkových skupinách snížoval, neboť synové odcházeli do služby, případně se z nich po smrti otce stávali hospodáři. Mladší synové se poté, co zemřel jejich otec a starší bratr převzal hospodářství, stávali podruhy. Od 30 let věku byl muž v synovském postavení vlastně výjimkou. Na Choceňsku byly toho roku pouze tři takoví, přičemž ve všech případech byli na živu oba jejich rodiče a všichni tři byli svobodní.

Jak již bylo výše uvedeno, nejmladší hospodáři byli

Věk	Syn	Hlava domácnosti	Služebné postavení	Podruh
10–14	57,73	—	34,02	—
15–19	34,71	8,26	41,32	2,48
20–24	15,85	30,49	39,02	4,88
25–29	7,14	69,39	9,18	12,24
30–34	3,61	66,27	7,23	20,48
35–39	—	85,14	1,35	12,16
40–44	—	78,69	3,28	18,03
45–49	—	87,50	—	12,50
50–54	—	67,39	2,17	28,26
55–59	—	44,44	0,00	55,56
60–64	—	65,00	0,00	35,00
65+	—	50,00	0,00	50,00

Tabulka 3. Sociální struktura mužů na Choceňsku roku 1651 (v %).

ve věku 15–19 let, už ve věku 20–24 let představovali muži v postavení hlavy domácnosti třetinu všech mužů toho věku a ve vyšších věkových skupinách byl tento sociální status u mužů nejčastější. Přes 90 % mužů stojících v čele domácnosti bylo ženatých.

Děti vstupovaly do služby nepochyběně dříve než v 10 letech věku, avšak údaje o osobách tzv. předzpovědního věku nejsou Soupisem na Choceňsku zaznamenány. Podíl mužů ve služebném postavení výrazně klesl ve věkové skupině 25–29 let, kdy mladí muži přebírali domovské hospodářství či se dostávali do podružského postavení. Nejstarším pacholkem byl padesátilétý Jakub u osmnáctiletého sedláka Jiříka Cipery ze vsi Sloupnice. Ze 135 mužů ve služebném postavení byl ženat jediný.

Podruzi byli mezi muži v dané věkové skupině významněji zastoupeni až od 25 let, odkdy byl jejich podíl okolo 20 %. Přes 60 % podruhů bylo ženatých.

Dcery hospodářů byly mezi dětmi do 15 let zastoupeny o něco více než chlapci ve stejném věku. Je to možná způsobeno tím, že dívky odcházely do služby později, o čemž svědčí nižší zastoupení dívek ve služebném postavení v této věkové skupině. Dcery hospodářů starší 25 let žijící u rodičů se vyskytovaly jen ojediněle (tab. 2).

Věk	Dcera	Manželka hlavy domácnosti (hlava domácnosti)	Služebné postavení	Podruhyně
10–14	61,40	—	24,56	1,75
15–19	26,19	16,07	45,24	2,38
20–24	4,58	47,33	25,19	13,74
25–29	0,93	63,55	7,48	26,17
30–34	0,95	60,00	2,86	31,43
35–39	—	67,27	1,82	27,27
40–44	—	54,41	1,47	41,18
45–49	—	65,71	—	34,29
50–54	—	38,89	2,78	58,33
55–59	—	28,57	—	71,43
60–64	—	43,75	—	56,25
65+	—	—	—	100,00

Tabulka 4. Sociální struktura žen na Choceňsku roku 1651 (v %).

Nejmladší manželku hospodáře nalézáme již ve věku 15 let. Jednalo se o Annu, manželku čtyřicetiletého chalupníka Jana Lžíčky ze vsi Srbky. Ve věku 16 let již vede domácnost 6 žen. Je zde samozřejmě třeba brát také ohled na zvyklosti věk zaokrouhlovat. Mezi ženami staršími 50 začíná převažovat podružské postavení.

Ženy se stávaly hlavami domácností téměř výhradně tehdy, když ovdověly a v rodině nebyl zatím dostatečně

starý syn, který by toto postavení mohl převzít po svém zemřelém otci. Nejmladší ženou v čele domácnosti byla ve vsi Skorejnice šestadvacetiletá vdova-zahradnice Kateřina Stará, která žila v domácnosti s o rok mladší podruhyní. Ve vsi Vinary žila šestačtyřicetiletá ovdovělá selka Dorota Doskočilka se syny ve věku 13 a 11 let a patnáctiletou děvečkou. Vyskytovaly se však i případy, kdy by syn byl již relativně stár na to, aby vedení domácnosti převzal, a přesto zůstávala v čele ovdovělá matka. Takový příklad můžeme nalézt ve vsi Dobříkov, kdy s dvačtyřicetiletou ovdovělou Annou Svatoškou žilo pět jejích dětí, přičemž ještě žádné z nich nevstoupilo do manželství a nejstaršímu synovi bylo 25 let. Ve vsi Janovičky žila paděsátilétá ovdovělá selka se syny ve věku 14 a 12 let a s provdanou dvacetiletou dcerou, jejíž osmatřicetiletý manžel je uváděn v podružském postavení.

Ženy se do podružského postavení dostávaly nejčastěji poté, co ovdověly a hospodářství převzalo některé z dětí. Mezi podruhy a podruhyněmi bychom ale našli i sourozence těch, kteří stáli v čele domácnosti. Ženy mladší 20 bývaly v podružském postavení zřídka. Takovou podruhyní byla např. dvanáctiletá Anna, která žila se svým otcem a jeho manželkou (pravděpodobně to byla Annina matka) u svého třiadvacetiletého ženatého bratra, který se tedy stal sedlákem ještě za života svého otce. Mezi ženami staršími 20 let začíná zastoupení podruhyň stoupat, neboť do tohoto postavení se zařazovala většina ovdovělých manželek hospodářů.

Mezi ostatní byla zařazena např. šestnáctiletá Salomena, vnučka šestasedmdesátilétého ženatého podruha Václava Pidimy ze vsi Oujezda žijícího v domácnosti konšela Václava Kršky. Dalším specifickým případem je dvanáctiletá schovanka Kateřina žijící u ženatého chalupníka Jiříka v téže vsi nebo patnáctiletý schovanec Jiřík žijící v domácnosti ovdovělého konšela Nykodýma Horáka ve vsi Chlomek.

NÁBOŽENSKÉ VYZNÁNÍ

Hlavním důvodem vzniku Soupisu byla snaha postihnout průběh rekatolizace v českých zemích. Proto bylo u každé zaznamenané osoby také uvedeno, k jakému vyznání se hlásí. Existovaly tři kategorie: katolík, nekatolík s nadějí na obrácení a nekatolík bez naděje na obrácení. V některých případech bylo uváděno, že se jedná o nekatolíka, a chyběla poznámka, zda je, či není u tohoto člověka naděje na obrácení na víru katolickou. Tento důvod pořizování Soupisu je i hlavní příčinou, proč až na malé výjimky nebyly na Chrudimsku zaznamenány děti tzv. předzpovědního věku. Všichni lidé tehdy byli pokřtěni a konfese si vzájemně uznávaly křty. Katolíci se od nekatolíků lišili především individuální zpovědí, ke které měli přistoupit alespoň jednou v roce, nejlépe v čase velikonočním. Z této velikonoční zpovědi dostávali kajícníci tzv. zpovědní lístek, který sloužil jako doklad, že u zpovědi byli, a tedy že jsou katolíci. Děti ke zpovědi začínaly chodit zhruba ve 12 letech věku. U mladších dětí se tak dalo mnohdy jenom těžko určit, jakého jsou

vyznání. Problematické to bylo zejména v situaci, kdy rodiče nebyli stejné konfese. Luteráni neviděli ve zpovědi svátost, praktikovali ji jen jako obřad, a to nejčastěji v generální podobě. Calvinisti se ke zpovědi stavěli ještě odmítavěji.

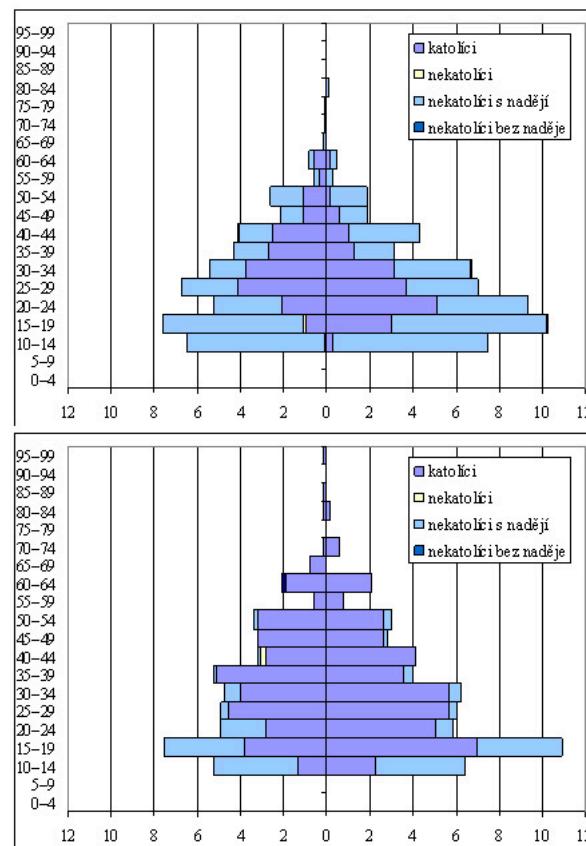
Na choceňském panství v roce 1651 jen mírně převažovali katolíci, avšak nežil zde žádný nekatolík bez naděje na obrácení. Mezi muži mírně převažovali katolíci (52,7 %), katoliček bylo mezi ženami téměř 50 %. Ve věku 10–14 let převažovalo výrazně nekatolické vyznání u chlapců (91,8 %) i dívek (86,8 %). Ve věkové skupině 15–19 let mezi muži a výrazněji mezi ženami vzrostlo zastoupení osob s katolickým vyznáním. Ve věkové skupině 20–24 let již je více než polovina (62,6 %) žen katolického vyznání, u mužů se tak stalo v následující věkové skupině. Zatímco u mužů ve vyšších věkových skupinách zastoupení katolíků vzrůstá až na hodnoty okolo 70 %, mezi ženami ve věkové skupině 40–54 mírně převažují nekatoličky.

Propojíme-li informace o vyznání s informacemi o rodinném stavu a sociálním postavení, zjišťujeme, že mezi osobami v postavení hlavy domácnosti byli z 75 % katolíci. Nekatolíci převažovali mezi dětmi a osobami ve služebním postavení bez vlastní rodiny. Mezi ženami, které ovdověly, představovaly nekatoličky většinu. Naopak u osob, které žily v manželství, převažovali katolíci.

Mezi městem a venkovem byly podstatné rozdíly v zastoupení příslušníků jednotlivých náboženských kategorií podle věkových skupin (obr. 3). Ve městě Chocni bylo z jeho 529 zaznamenaných obyvatel 77,3 % katolíků. Nekatolíci měli většinu pouze ve věkové skupině 10–14 let. Mezi mladými muži ve věku 15–19 let byl stejný počet katolíků jako nekatolíků s nadějí na obrácení. Jednotlivé rodiny žijící v Chocni nebyly nábožensky jednotné. V rodině dvaapadesáti letého Jakuba Řeháka, ševce a kostelníka, byl on i jeho o rok mladší manželka katolického vyznání, avšak jejich tři zapsaní synové ve stáří 23, 19 a 16 let byli nekatolíci s nadějí na obrácení. Padesáti letý tesař Pavel Hejhálfk i jeho o 20 let mladší žena byli katolíci, ale jejich jedenáctiletý syn je uváděn jako nekatolík s nadějí na obrácení. Je otázkou, zdali vzhledem ke svému poměrně nízkému věku zatím ještě nikdy nebyl u zpovědi, nebo ji i přes svůj nízký věk vědomě odmítl a naděje na obrácení vyplývá z toho, že žije u katolických rodičů. Ani děti ze stejné rodiny nebyly shodného vyznání. Například v rodině Matouše Koutníka, tkalce a zvoníka, byla jeho nejstarší dcera katolička, ale mladší dcera a syn byli nekatolíci.

Nekatolíky v čele domácnosti bychom ve městě Chocni našli pouze dva. Jedním z nich byl ještě svobodný třiačtyřiletý krejčí Jan Nasavrcký, který žil v domácnosti se svou mladší sestrou – též nekatoličkou. Druhou takovou domácností byla domácnost Matese Kaprála, jehož žena byla katolička.

Ve vsích choceňského panství žilo 1 066 osob, z nichž bylo katolíků pouze 38 %. Daleko častěji než ve městě se zde vyskytovali nekatolíci v čele domácnosti, i když i mezi jednotlivými vesnicemi byly patrné rozdíly.



Obrázek 5. Struktura obyvatel Choceňského panství podle věku, pohlaví a vyznání v roce 1651 v % vsi a města.

Ve vsi Skorejnice bylo z 91 zapsaných osob 33 nekatolíků, žádný však nestál v čele domácnosti. Oproti tomu ve vsi Plchůvky mělo 10 ze 13 domácností v čele nekatolíka či nekatoličku. Zajímavá byla situace v domácnosti ovdovělé selky Kateřiny Diviškové. Ona, její mladší patnáctiletá dcera a oba služebníci byli nekatolíci. Spolu s nimi zde žil i mladý manželský pár – oba katolíci – starší sedmnáctiletá dcera Kateřiny Diviškové a její o čtyři roky starší manžel. Domácnost stále vedla třiačtyřiletá selka.

KŘESTNÍ JMÉNA

Křestní jméno, které každý člověk dostává záhy po svém narození, bylo až do zavedení stabilních příjmení v roce 1771 vlastně jediným trvalým oficiálním označením jenince.

Během jednotlivých staletí se užívalo 100 až 500 rozličných křestních jmen, jejichž skladba se měnila a často byla pro určitou dobu typická. Z tohoto souboru se 30–50 % vyskytovalo vzácně. Jména označovaná jako oblíbená jsou ta, která přesahují 10 % podíl, jména, jejichž výskyt se v dané populaci pohybuje mezi 3–10 %, jsou označovaná za běžná a jména, jež dostává 1–2 % narozených, považujeme za obvyklá (Heřmánková 2000: 94) Soupis na Choceňsku pořizoval pravděpodobně jediný písar, takže se téměř nesetkáváme s různými variantami téhož jména. Jména uváděná Soupisem byla převedena

do dnes užívaného tvaru (např. Jiřík – Jiří, Mandalena – Magdalena). Na Choceňsku bylo u 849 žen zaznamenáno 27 různých křestních jmen, mezi 746 muži se vyskytlo 37 jmen. Nejčetnějším mužským jménem v té době bylo jméno Jan (154, tj. 20,64 %) a druhým nejčastějším byl Václav (121, tj. 16,22 %). Mezi oblíbená jména bychom ještě zahrnuli jméno Jiří s 92 výskyty. K běžným jménům tehdy patřil Matěj, Jakub, Martin, Pavel, Mikuláš a Tomáš. Obvyklými jmény byla jména Matouš, Havel, Ondřej a Vavřinec. Dalších 24 uvedených mužských křestních jmen se vyskytovalo výjimečně. Jediným nejasně uvedeným tvarem je Mates, které by mohlo být chápáno jako varianta jmen Matěj i Matouš. Nejčetnějším ženským jménem byla Anna (179, tj. 21,08 %). Dalšími oblíbenými ženskými jmény byly Kateřina (171, tj. 20,14 %), Dorota (163, tj. 19,20 %) a Magdalena (87, tj. 10,25 %). Salomena, Mariana, Ludmila a Alžběta byla jména obvyklá. Běžnými jmény byla jména Markéta, Marie, Eva a Zuzana. Dalších 15 ženských jmen se vyskytlo výjimečně (tab. 3 a tab. 4).

Jméno	Počet	v %	Jméno	Počet	v %
Anna	179	21,08	Judita	5	0,59
Kateřina	171	20,14	Voršila	4	0,47
Dorota	163	19,20	Veronika	3	0,35
Magdalena	87	10,25	Johana	2	0,24
Salomena	46	5,42	Křistýna	2	0,24
Mariana	38	4,48	Agáta	1	0,12
Ludmila	34	4,00	Alena	1	0,12
Alžběta	30	3,53	Apolena	1	0,12
Markéta	24	2,83	Eliška	1	0,12
Marie	15	1,77	Ester	1	0,12
Eva	13	1,53	Marta	1	0,12
Zuzana	12	1,41	Regina	1	0,12
Barbora	7	0,82	Sibyla	1	0,12
Rozina	6	0,71	Celkem	849	100,00

Tabulka 6. Ženská křestní jména na Choceňsku v roce 1651.

Jméno	Počet	v %	Jméno	Počet	v %
Jan	154	20,64	Lukáš	3	0,40
Václav	121	16,22	Samuel	3	0,40
Jiří	92	12,33	Tobiáš	3	0,40
Matěj	70	9,38	Daniel	2	0,27
Jakub	57	7,64	Jindřich	2	0,27
Martin	43	5,76	Vilém	2	0,27
Pavel	41	5,50	Vít	2	0,27
Mikuláš	33	4,42	Ambrož	1	0,13
Tomáš	23	3,08	Augustin	1	0,13
Matouš	19	2,55	Duchoslav	1	0,13
Havel	11	1,47	Ferdinand	1	0,13
Ondřej	10	1,34	Jeronym	1	0,13
Vavřinec	10	1,34	Josef	1	0,13
Šimon	7	0,94	Kašpar	1	0,13
Adam	6	0,80	Mat	1	0,13
Nikodém	6	0,80	Michal	1	0,13
Petr	5	0,67	Řehoř	1	0,13
Marek	4	0,54	Štěpán	1	0,13
Bartoloměj	3	0,40	Celkem	746	100,00

Tabulka 7. Mužská křestní jména na Choceňsku v roce 1651.

ZÁVĚR

Soupis poddaných podle víry z roku 1651 je nepochybně jedním z nejvýznamnějších a zcela jedinečných pramenů pro poznání demografické situace v českých zemích v polovině 17. století a jako takového jej lze využít k demografické analýze, byť samozřejmě nebyl původně za tímto účelem vytvořen. Demografická a sociální situace na Choceňsku po skončení třicetileté války byla podobná jako v mnoha jiných regionech, jichž se válka příliš nedotkla. Ve srovnání s ostatními panstvími a statky Chrudimského kraje zde byla poměrně velká část nekatolického vyznání.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BURDOVÁ P. 1989. Poměry námezdně pracujících v zemědělství na Mnichovohradišťsku po třicetileté válce. *Sborník archivních prací* 4(2): 99–111.
- [2] ČÁNOVÁ, E. 1992a. Soupis poddaných podle víry. *Paginae Historiae – Sborník SUA v Praze*: 69–81.
- [3] ČÁNOVÁ, E. 1992b: Soupis poddaných podle víry a studium historické rodiny. *Archivní časopis* 42(1): 28–34.
- [4] DUCHÁČEK, K. et al. 1989. On using the 1661–1839 lists of subject of the Třeboň dominion to study the age structure of the population. *Historická demografie* 13: 59–75.
- [5] FIALOVÁ, L. et al. 1998. *Dějiny obyvatelstva českých zemí*. Praha: Mladá fronta.
- [6] FILÁČEK, A. 1926. Soupis obyvatel na Litomyšlsku z roku 1651 jako historický pramen. *ČDV XIII*.
- [7] HEŘMÁNKOVÁ, M. 2000. Demografický vývoj únětické farnosti v 18. století. *Historická demografie* 24 83–108
- [8] HORSKÝ, J. a SELIGOVÁ, M. 1997. *Rodina našich předků*. Praha: Lidové noviny.
- [9] CHODOUNSKÁ, H. 2003. *Demografická a sociální struktura obyvatelstva Náchodská v polovině 17. století*. Diplomová práce na PřF UK v Praze.
- [10] KRIVKA V. 1969. Čeleď v poddanském hospodářství po třicetileté válce. *Český lid* 35–41.
- [11] MATUŠKOVÁ, L. a PAZDEROVÁ, A. 2001. *Soupis poddaných podle víry – Chrudimsko (díl první)*. Ústřední archiv: Praha.
- [12] MAUR, E. 1964. Poddání točnického panství v 2. pol. 17. stol. *Sborník archivních prací* 14: 57–87.
- [13] MAUR, E. 1971. Problemy demografické struktury Čech v polovině 17. století. *Československý časopis historický XIX*: 839–870.
- [14] MAUR, E. 1972. Populační vývoj českých komorních panství po válce třicetileté. *Acta Universitas Carolinae* 3: 9–81.
- [15] SLÁDEK, M. 1986. *Demografická a sociální struktura třeboňských panství roku 1651*. Diplomová práce na FF UK v Praze.
- [16] STANĚK, V. 2000. *Bechyňský kraj v polovině 17. století v „Soupisu poddaných podle víry“*. Diplomová práce na FF UK v Praze.
- [17] ŠIMÁK, J. V. 1931. Soupis osob podle víry na statku Tejnci Hrochovém. *Časopis společnosti přátel starožitností českých* 39: 80–83.
- [18] ŠTEFANOVÁ, D. a CERMAN, M. 2003. „Lebensunterhalt und Erwerb im Alter in ländlichen Gesellschaften der frühen Neuzeit.“ In *Historik zapomenutých dějin*. A. Velková a M. Koldinská (eds.) Praha: Libri.
- [19] VÁŇKOVÁ, V. 2006. *Demografická a sociální struktura obyvatelstva na Berounsku v polovině 17. století*. Diplomová práce na PřF UK v Praze.
- [20] VEJTRUBOVÁ, R. 1993. *Čáslavský kraj v polovině 17. století – náboženská příslušnost, demografická a sociální struktura*. Diplomová práce na FF UK v Praze.

Panství	stejně starší	Muž starší					Muž mladší					než.	Celkem
		1–5	6–10	11–15	16–20	21 +	1–5	6–10	11–15	16–20	21 +		
Choceň	5	45	24	12	7	9	16	5	1	0	0	1	125
vsi	6	108	62	27	12	15	31	10	4	2	0	1	278
Celkem	11	153	86	39	19	24	47	15	5	2	0	2	403

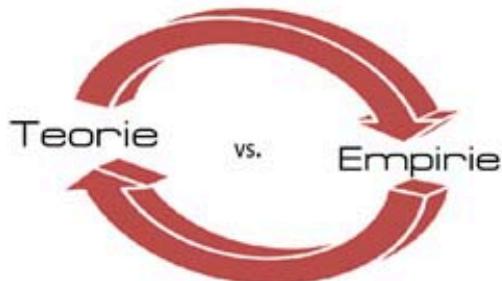
Tabulka 8. Věkové rozdíly mezi manžely (v letech).

Věk	<15	15–19	20–24	25–29	30–34	35–39	40–44	45–49	50–54	55–59	Celkem
Muži	–	10	25	68	55	63	48	35	31	4	
Ženy	–	–	–	1	4	2	5	1	2	–	
Věk	60–64	65–69	70–74	75–79	80–84	85–89	90–94	95–99	100+	než.	
Muži	13	2	1	–	1	1	–	1	–	1	359
Ženy	3	–	–	–	–	–	–	–	–	–	18

Tabulka 9. Věk hlavy domácnosti na Choceňsku v roce 1651.

7. mezinárodní studentská vědecká konference AntropoWebu

ANTROPOLOGIE:



„Teorie bez dat jsou prázdné a veškerá empirie bez teoretického zakotvení slepá.“
(Immanuel Kant)

AntropoWeb při Katedře antropologických a historických věd Fakulty filozofické Západoceské univerzity v Plzni pořádá v roce 2011 již 7. mezinárodní studentskou vědeckou konferenci, tentokrát zaměřenou na vzájemný vztah teorie a empirie, střet či spolupráci badatelů teoretiků a badatelů výzkumníků. Proto letošní konference nese název Antropologie: teorie nebo empirie?

Konference se uskuteční ve dnech 20.– 21. října 2011 v prostorách Filozofické fakulty ZČU v ulici Sedláčkova 15, v Plzni v místnosti číslo 319.

Deadline přihlášek do 4. září 2011.

Výstupem z konference bude samostatné monotematické číslo on-line časopisu AntropoWebzin, které vyjde i v tištěné formě.

více informací na <http://antropologie.zcu.cz/>
přihláška: <http://antropowebzin.wufoo.com/forms/pihlaka-application-form/>



FAKULTA FILOZOFOICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERSITY
V PLZNI



AntropoWeb
Katedra antropologických
a historických věd,
FF ZČU v Plzni
Sedláčkova 15, 320
301 25 Plzeň

Poutnictví, nebo turismus?

Přehodnocení náboženských a sekulárních cest za nevšedností

Jan Kapusta

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

Pilgrimage or Tourism? The Religious and Secular Journeys to the Uncommonness Reconsidered

Abstract—The essay deals with the relationships among pilgrimage, travelling, ethnography, tourism and other forms of mobility. I argue that it is not useful to distinguish strictly between the categories of pilgrimage and tourism. Furthermore, I try to challenge the boundaries between religious and secular motion to attain more complex view of the matter. I utilize examples from San Giovanni Rotondo, Italy; San Marcos La Laguna, Guatemala; Mariazell, Austria; and the Viennese palace of Albertina to explore the multidimensionality of the subject and simultaneously to depict its similarities. The journeys to the extraordinary, unusual or exceptional experiences share some common aspects such as the power of metanarratives or the effect of psychosocial reinforcement. Here I focus on how the images and discourses are culturally constructed and used by pilgrims, tourists and travellers. Finally, I emphasize that the journeys provide psychic strengthening and social capital to the actors.

Key Words—pilgrimage, tourism, travel, ethnography, sacred and profane, competing discourses

PŘI svých terénních výzkumech poutnictví (především cesty do Santiaga de Compostela ve Španělsku a poutního střediska Esquipulas v Guatemale)¹ jsem se vždy chtě nechtě musel potýkat s otázkou, kdo je a kdo není poutník, tedy koho mám a koho nemám zkoumat. A vždy jsem si musel odpovídat, že je třeba pozorovat *každého*, kdo se na poutní cestě nebo místě vyskytuje. Jeden člověk může být někým považován za poutníka a jiným za turistu, a sám sebe přitom může mít za cestovatele. A kým je vlastně nebohý antropolog: poutníkem, turistou, cestovatelem, dobrodruhem, etnografem, nebo ještě někým jiným?

Sociální vědci se už nesčetněkrát pokoušeli „udělat ve věci pořádek“, klasifikovat, převádět na společné jmenovatele, objasňovat či vyjasňovat – přesto je realita stejně

¹Výzkum svatojakubské pouti, jehož výsledky posloužily k napsání mojí postupové práce, jsem absolvoval v červnu a červenci 2006 a 2007; data z výzkumu pouti do Esquipulas z listopadu 2009 se objevila v příslušné části mé diplomové práce, z níž do značné míry čerpá i tento esej. Etnografický materiál užity v této práci vychází z literatury (v případě San Giovanni Rotondo a Mariazell) a z mého vlastního zúčastněného pozorování (San Marcos La Laguna a Albertina).

mnohotvárná a mnohoznačná jako dříve. Když se dostane antropolog do terénu, je pozorovatelem i pozorovaným: nejen proto, že vnímá a poznává ostatní, a tito zase vnímají a poznávají jeho, ale i proto, že přemítá sám o sobě. Svět poutnictví a pohybu je *komplexní* jev, který pevným klasifikačním rámcům vzdoruje.

NA POMEZÍ NÁBOŽENSKY A SEKULÁRNĚ RITUALIZOVANÉHO POHYBU

Budeme-li postupovat pomocí kvantitativních metod, můžeme na libovolném poutním místě zjistit, kdo je poutníkem a kdo turistou jednoduše tak, že se návštěvník zeptáme, za koho se považují, a vypracujeme více či méně přesnou statistiku. Budeme-li se však snažit proniknout hlouběji, vyjde na povrch, že jsou hranice poutnictví a turismu nejisté. Pak se musíme tázat: proč se daný jedinec považuje za poutníka či turistu a v čem podle něho tkví rozdíl mezi těmito kategoriemi? Většinou dojde na motivaci: ta může být „náboženská“, „spirituální“, „historicko-kulturní“, „obecně poznávací“, „zábavná“, „sportovní“ apod. Ve skutečnosti se tyto motivace prostupují a doplňují.

Debata se zpravidla točí okolo jediného problému: je daná pout' charakteru posvátného, nebo profánního; resp. náboženského, nebo sekulárního? Jaký vztah má turismus, výletničení a cestovatelství, které bývají chápány jako aktivity *sekulární*, k poutnictví a jemu podobným institucím, tradičně chápaným jako aktivity *náboženské*? Je skutečně tak zásadní rozdíl mezi činnostmi sakrálními a tradicionálně vyrůstajícími z „iracionální“ víry, a těmi sekulárními, moderními, které patří k „racionálnímu“ a „účelnému“ západnímu myšlení? Vždy je zapotřebí znova a znova zproblemizovat tyto dichotomie, optat se po jejich validitě a prozkoumat formální aspekty daných jevů i jejich obsah.

Tato studie není striktně vědeckou prezentací konkrétní poutní nebo turistické události s jasnými závěry, ale je spíše zamýšlením nad tématem samotným. Co má či nemá společného poutník s turistou nebo dobrodruhem? Na tučtu otázku nebudu odpovídat pomocí popisu příkladné situace typu návštěvy Říma nebo Jeruzaléma; zde stačí odkázat na literaturu (srov. Smith 1992; Cohen 1992). Úmyslně se zaměřím na jakési *hraniční případy*, kde

klasického cestovatele je to Jiné (divoké, necivilizované atd.). Turismus je pak moderní metamorfózou obého: turista míří jak do *středu*, k ideálům své kultury (at' už k antickým chrámům, nebo k Leninovu mauzoleu), tak do *periferie* svého světa nebo světa cizího, kde hledá ztrace-nou autenticitu či prostě něco nového, jiného, zajímavého. Ovšem je otázka, zda poutník nevstupuje při své cestě „ke Středu“ také do světa jiného a neznámého, nebo zda cestovatel analogicky s tím nenachází „v Jiném“ své ideály. Také Cohenovo dělení zkušenostní povahy turistické cesty na zábavnou, zážitkovou, experimentální a existenciální působí trochu uměle; na druhou stranu tak nevyděluje turismus z ostatních podob cestování a potvrzuje jejich prolnavost a mnohoznačnost.

I přes oddělení tendencí konvergence a divergence Cohen nepopírá kontinuitu náboženské pouti a sekulárního turismu. O tom je přesvědčena i americká antropoložka Valene Smithová, jež tuto návaznost vidí jak na formální, tak i substanciální rovině. Odlišit v současném Římě poutníka od turisty, kde navíc většina návštěvníků praktikuje jakýsi „náboženský turismus“, je z formálního hlediska obtížné; neméně těžké je ovšem škatulkovat zkušenostní a spirituální obsah, který ve své cestě za hranice všedních dní a míst lidé nacházejí (Smith 1992).

Příčinou turismu není jen blahobyt a volný čas; turismus je v současné době záležitostí módní. V této souvislosti můžeme vzpomenout na slavného polského sociologa Zygmunta Baumana, podle něhož model turisty vyjadřuje něco ze situace postmoderního člověka (Bauman 2002 [1995]). Lze také připomenout dnes již klasika americké postmoderní antropologie Jamese Cliffordra a nahlédnout turismus jako mezikulturní setkání; kultury je třeba vnímat i v jejich pohybu, na cestě, v kontaktech mezi nimi, ale i jako místa, která jsou cíli pro cesty jiných – třeba turistů (Clifford 1997).

ZE SAN GIOVANNI DO SAN MARCOS

Při hledání společných bodů různých ritualizovaných podob pohybu se můžeme zaměřit na jejich formální podobnosti. Ty lze pozorovat již při tvorbě samotných míst, do nichž se putuje. Je známou skutečností, že zakládání posvátných míst ve velkých světových náboženských tradicích si je navzájem značně podobné. Představíme-li si praxi křesťanskou, nepřijde nám na té například buddhistické nic neobvyklého (srov. Pruess 1992).

Posvátné místo se také může utvořit na základě nějaké významné žijící osoby, jež je z hlediska určité náboženské tradice autentická. Povaha posvátnosti takové osoby a potažmo místa, kde žije či žila, však bývá chápána různě. Typická je odlišnost diskursu místních, kteří přicházejí či přicházeli s danou osobou do běžného styku, a diskursu cizích poutníků, kteří tuto osobu znají již jen ve zmytologizované podobě. Christopher McKevitt popisuje vznik slavného poutního místa v San Giovanni Rotondo v Itálii (McKevitt 1990). Výjimečná postava stigmatizovaného kapucína Padreho Pía, jenž se v této obci usadil a zasvětil svůj život jejímu rozvoji, zůstává

dodnes v mysli pamětníků. Pro místní je patronem městečka, člověkem, jenž pro něj udělal skutečně mnoho. Po Píově smrti se však místo stalo vyhledávaným poutním střediskem opředeným patřičnou mytologií a řízeným patřičnými církevními a ekonomickými kruhy. Vytvořili se dva otcové Píové: ten první se nachází v historickém čase a prostoru, ten druhý v čase a prostoru kosmologickém či mytickém; jeden je ušlechtilým člověkem a patronem místních obyvatel, druhý je svatým následníkem Krista poutníků. Pro některé lidi může být určité místo posvátné, pro jiné, ačkoliv pocházejí ze stejné kultury, takovým být nemusí.

Jde o jeden ze zásadních rysů konstrukce posvátného místa: jinak se díváme na místa či osoby, které patří do našeho každodenního života, a jinak na ty, které nikoliv. Jinak řečeno: to, co považujeme za dokonalé či autentické, projektujeme na to vzdálené a jiné, co až zas tolík neznáme, a nevidíme proto jeho stinné stránky. Nebo do třetice: mýtus se snadněji utváří na předmětech, osobách, místech a časech nám vzdálených. Pro obyvatele San Giovanni Rotondo je otec Pío obyčejným člověkem, ač v mnoha směrech výjimečným a úctyhodným; pro cizince je světcem se stigmaty, konajícím zázraky a pomáhajícím v cestě ke spáse. Tato odlišná pojetí se odrázejí i ve vztazích mezi oběma skupinami lidí: cizí poutníci považují obyvatele městečka za „ignoranty“, zatímco tito považují cizince za „fanatiky“. Mezi cizince nepatří jen poutníci, kteří navštíví San Giovanni na několik málo dní, ale i lidé, kteří se rozhodnou na pro ně tak posvátném místě zůstat dlouhý čas a žít v posvátnu trvale.

Přes všechny vypočitatelné odlišnosti bych rád porovnal tento případ katolické pouti k Padremu Píovi v Itálii se sekularizovanými postmoderními poutěmi civilizovaným světem přesycených Američanů a Evropanů k jezeru Atitlán, které jsem navštívil v Guatemale. Působivé jezero Atitlán přitahuje západní cestovatele už dlouho; vlna šedesátých let sem přivedla řadu následovníků hnutí hippies, jejichž centrem se stal Panajachel, později San Pedro La Laguna. Odpovídá na postmoderní hnutí New Age se v posledních letech stala zapadlá, tichá a neturistická obec San Marcos La Laguna s tradičním mayským obyvatelstvem.⁴ Okouzlující příroda, která na člověka ze Západu dýchá mystickou atmosférou a silou, se tu snoubí s idealizovanou a mytickým interpretovanou mayskou kulturou. Tento „nezkažený“ a „autentický“ svět je pro návštěvníka tím pravým „posvátným místem“. Lidé ze Západu sem přicházejí buď na krátkou návštěvu, nebo i na dlouhou dobu hledat jiný život, nové zážitky a zkušenosti, nové poznání a moudrost. Někteří se zde usazují natrvalo. Chtejí žít „jinak“ a „opravdověji“. „Posvátné místo“ se pro ně může stát zdrojem vnitřní změny a prozření, „spásy“.

Pro obyvatele San Giovanni jsou cizinci, kteří dlouhodobě přebývají pod ochranou otce Píá, podezřelí a divní. Stejně jako kapucíni, obhospodařující poutní areál, i tito cizinci bydlí v rámci tohoto areálu, v posvátném okrsku,

⁴Mayové ze San Marcos náležejí k lingvisticko-etnické skupině Kakchiquel.

prosyceném spásonosným Píovým duchem. Tento okrsek místní obyvatelé nepovažují za „svůj“, a striktně mezi touto částí města a tou, ve které žijí oni, rozlišují. „Tam nahoře“ žijí duchovní a cizinci, kteří podle nich pokřivili odkaz otce Pá a obohacují se na jeho úkor; stejně tak cizinci se zase dívají svrchu na dolní část města, kam scházejí jen v případě potřeby. Pro místní jsou rezidující cizinci výstřední a fanatičtí. V typickém případě jde o svobodnou ženu, která nemá rodinu a nepracuje: nejen že se nereprodukuje, ale zdá se, že nic ani neprodukuje; zkrátka nežije tak, jako každý „normální“ člověk. Její uctívání otce Pá je navíc přehnané a nerealistické. Taková cizí osoba je jednoduše považována za šílenou.

Vesnice San Marcos je také rozdělena na dvě části. Díl táhnoucí se od silnice do strání, posetých domky a políčky, je indiánský; tropickým porostem zakryté pobřeží jezera je obsazeno *gringy*.⁵ Jsou zde stylové hotely a bary, centra jógy, buddhistické i mayské spirituality či podniky typu „Shop 2012“ nebo „The Center of Holism“, které vypovídají o mnohem. Stoupenci „alternativního života a spirituality“ zde žijí v ekologických domcích ve stínu exotického rostlinstva za nepatrné finance. Obě části vesnice se k sobě navzájem chovají značně odměřeně. Dva světy, které si nemohou rozumět. I tady jsou cizinci pro místní podezřelí a výstřední. Typickým zjevem je vysoký, vyhblý *gringo*, který většinou nejí maso; nezdá se, že by cokoliv produkoval a zdroj jeho živobytí se jeví nejasným; rozhodně si nepočíná jako „normální“ člověk. I jeho duchovní svět je podivný: věří v pravoslavní věci a pokřiveně operuje i s prvky místní indiánské kultury a náboženství. Je šílený.

DISKURSY A METANARACE

Jak je vidět, oba případy jsou si nápadně podobné, ačkoliv pocházejí z různých kontinentů, kultur a tradic. V první řadě je důležité, že posvátné místo a jeho „spirituální magnetismus“ přitahující návštěvníky jsou utvářeny především *těmito návštěvníky samými* (Preston 1992). Jsou to poutníci či cestovatelé, kteří vkládají do daného prostoru významy a ceněné ideály. Že je poutní prostor konstruován sociálně, bravurně předvedl již klasik francouzské sociologie Maurice Halbwachs, když ve své *Legendární topografii evangelí ve Svaté zemi* ukázal, jak se v myslích poutníků do Jeruzaléma události a s nimi spjatá místa v průběhu dějin měnily podle dobových představ (Halbwachs 1992 [1942]). Krajina Svaté země slouží k projekcím představ, ideálů a preferencí té které doby či skupiny. Konkrétní místa připomínají domnělé minulé události a materializují je; opravedlňují a legitimizují tak představy, které si poutník s sebou přináší.

Jak je antropologii poutnictví dobře známo, člověk má tendenci hledat své ideály, osobní poznání a posilu *za hranicemi svého každodenního světa*. To platí jak časově (ideály se projektují do minulosti či budoucnosti), tak prostorově (člověk je hledá v přírodě, cizích krajích,

⁵Gringo je všeobecné označení pro bílé cizince, zvláště pak pro Američany.

exotických společnostech apod.). Poutník se někdy vydá na cestu, ze které se zase brzy navrátí domů, někdy se ale rozhodne „tam jinde“ zůstat a z jiného (autentického, dokonalého, posvátného) profitovat dlouhodobě. Jako i v jiných případech se tyto tendenze nevyskytují jen v „náboženském“ světě, ale i v tom „sekularizovaném“.

Tyto světy či myty, které si s sebou v myslí návštěvník nese, jsou spojovány s ideály, dokonalostí a autentičností. Mohou to být „utopie“, abychom použili slovníku známé francouzské socioložky náboženství Danièle Hervieu-Légerové, které odmítají neblahou současnost, dovolávají se změny, a odvolávají se přitom na určitou idealizovanou minulost (Hervieu-Léger 2000 [1993]). Britští antropologové poutnictví John Eade a Michael Sallnow mluví zase o „diskurzech“, které se sebou mohou skrytě i otevřeně soutěžit (Eade a Sallnow 1990). Více méně to samé má zřejmě na myslí i americký antropolog Edward Bruner, když hovoří o „metanaracích“, tedy širších konceptuálních rámcích, ve kterých se pak odehrávají jednotlivé narace, individuální vyprávění cestovatelů, turistů apod. (Bruner 2005)

Poutníci k otcí Píovi, obyvatelé San Giovanni, cestovatelé k jezeru Atitlán i domorodci ze San Marcos, ti všichni se pohybují ve svých specifických světech, diskurzech či metanaracích, které si navzájem nemusejí rozumět. Poutníci a cestovatelé si své myty či utopie zasazují do vzdálených krajin, kultur nebo osob, za hranice všedního a známého světa, kde očekávají nalézt to, po čem touží. Nejde přitom jen o formální podobnosti, ale o analogie hluboce prožívané.

ČESKÉ POUTI DO MARIAZELL A ALBERTINY

Podobně jako jsme postupovali v případě přemítání o konstrukci posvátného místa, by bylo možné si počínat i v případě samotného procesu pouti a cesty. Odborníci na evropské dějiny poutnictví Mary a Sidney Nolanovi velice podrobně rozebírají rysy, které jsou pro velké poutě typické: víra v posvátné místo a v předměty nadané přitažlivou mocí, cesta spjatá s obětí, praxe zhlédnutí, dotyku a uctívání zmíněných předmětů, prvek zábavy, nákup suvenýrů, léčebný efekt nebo nabytí sociálního kapitálu atd. (Nolan a Nolan 1989) V rámci snahy o překonání nesrovnatelnosti jevů v různých kulturních kontextech a dichotomiích posvátného a profánního, náboženského a sekulárního, zkuste porovnat pouť k mariánské svatyni a na významnou výstavní expozici. Tou první bude tradiční náboženská pouť do posvátné Mariazell, tou druhou moderní sekulární cesta do profánní Albertiny ve Vídni.

Rakouské město Mariazell, už se středověkou poutní tradicí, nepříhodovalo jen Rakušany, ale i Čechy nebo Maďary. Jako jedno z nejvýraznějších poutních míst střední Evropy nehostí jen Velkou Matku Rakouska, ale i Matku katolických Slovanů a Maďarů. Pěší cesty Čechů do Mariazell byly běžné ještě na počátku 20. století. Z hlediska poutníka šlo o nemalou oběť. Předmětem úcty je soška Panny Marie, kterou lze spatřit v bazilice. Po návštěvě svatostánku poutník zamíří ke stánkům se suvenýry, kde

si může zakoupit mariánský obrázek nebo jinou upomínku z cesty. Mariazell leží v malebné příalpské krajině, která nabádá k procházce; k pouti také dodnes patří návštěva kavárny, cukrárny či restaurace a ochutnání místní kávy, punče, bylinného likéru nebo medového perníku. At' už přichází poutník s nějakým konkrétním přáním, nebo ne, jde v každém případě o významnou společenskou událost, která v něm zanechá silný dojem a přidá mu na prestiži mezi jeho rodinnými příslušníky a známými. Díky Dni katolíků dorazilo do Mariazell v roce 2004 přes 100 000 návštěvníků.

Vídeňské muzeum umění Albertina patří mezi nejvýraznější instituce tohoto druhu ve střední Evropě. To je spolu s tradicí čilých styků mezi rakouskými a českými zeměmi a atraktivností Vídne důvod, proč tvoří velké procento návštěvníků tohoto muzea Češi. Situace se vyhrotila na podzim roku 2008, kdy Albertina otevřela největší středoevropskou výstavu prací Vincenta van Gogha za posledních padesát let, a odstartovala tak poutní maraton nevídaných rozměrů. Jen za první tři týdny navštívilo výstavu na 100 000 lidí. Akce se dočkala všeobecné pozornosti a medializace a tisíce Čechů se vydaly do Vídne. Zprávy v tisku hovoří o problémech na cestě, o nezávidění hodné dopravní situaci ve Vídni, a především o dlouhých a úmorných frontách před Albertinou a o množství lidí, kteří se tísní v jednotlivých výstavních sálech a kteří se snaží probojovat k významným obrazům; tato oběť však stojí za to a ani v nejmenším neodrazuje ostatní, již mají zakoupeny jízdenky a vstupenky už několik týdnů předem.

Předmětem úcty jsou van Goghovy obrazy, ale i van Gogh sám, jenž je jedním z nejpopulárnějších a nejdřáže prodávaných malířů vůbec. Tento holandský umělec není protěžován jen odborníky a autoritami („kněžími uměleckého světa“), ale i širokými („věřícími“) lidovými masami. Vincent van Gogh je „hvězda“ a jako takový přitaahuje pozornost. Albertina je nadána velkou přitažlivostí, a ještě více pak samotné obrazy, které vyzařují „posvátnou moc“; lidé se tlačí davy, jen aby mohli malby zahlednout, navodit s nimi kontakt a dosáhnout tak spoluúčasti na síle, která je v „posvátných předmětech“ přítomna. Přitom je naprostě nepodstatné, jestli se daný návštěvník zajímá o umění, nebo ne, jestli má estetickou vnímavost, a je tak schopen dílu porozumět, či nikoliv; musí si však obrazy bedlivě prohlížet, obdivovat a komentovat (přičemž reakce typu „jak hezký pláštík má žena na tomto obraze“ nejsou nepodobné reakcím na mariánské sošky v katolických svatyních typu „jak hezky Naši Paní tento rok oblékli, sluší jí to“).

Po zhlédnutí výstavy návštěvník zamíří do obchodu, kde si může zakoupit katalog, pohlednici, plakát či jinou reprodukci vystavovaných prací. Kouzlo, které Vídeň pro většinu Čechů má, je přiměje k procházce a také k návštěvě trhů, kaváren, cukráren a restaurací, kde si dají vídeňskou kávu, punč či svařené víno stejně jako Sachrův dort nebo alespoň jablečný závin. Element zábavy a vyjít z každodenního života jsou tu velmi významné. Akce v návštěvníkovi zanechá dojem a přidá mu na sociálním kapitálu; to, že pak doma může prohlásit „byl

jsem tam“ a „viděl jsem na vlastní oči“, je ještě posíleno přivezenými suvenýry, případně fotografiemi, které přes zákaz na výstavě zhotovil a které v podstatě nemají jinou cenu než právě sociální.

Provádíme-li takovéto srovnání, jde o komparaci *formální*. Jak jsme viděli, je z tohoto hlediska podobnost srovnávaných jevů výrazná. Avšak to, jak se věc jeví nezúčastněmu pozorovateli, nemívá podporu účastníků samých. Zbožní poutníci do Mariazell budou hlasitě protestovat proti nařčení, že se jejich konání srovnává s profánními cestami; *důvod a obsah* jejich cesty je přece naprosto jiný: svojí poutí vyjadřují svou křesťanskou víru, slouží Bohu a Panně Marii a přispívají k rádně vedenému životu a spásě. Ještě více se rozlíti ateistický návštěvník Albertiny, jenž narážky na „náboženské motivace“ své cesty bude považovat za scestné, ne-li urážlivé; smyslem jeho cesty je přeci „racionálně“ odůvodněná touha spatřit krásné a slavné obrazy a poučně, zajímavě a zábavně prožít den, a ne nějaké „pámbíčkářství“.

Ani z antropologické pozice nemůžeme tvrdit, že pouť do Mariazell a cesta do Albertiny jsou „stejné“: ovšemže nejsou. Setkáváme se s problémem rozporu formy a obsahu, s otázkou po formalizaci a strukturalizaci rozmanitých sociokulturních jevů, se sporem *formalismu* a *substancialismu*, universalismu a partikularismu. Na jednu stranu není těžké usoudit, že má část pravdy formalista, jenž nachází v houšti pestrosti reality významné podobnosti, formy a struktury; na druhou stranu ale musíme přiznat velký díl pravdy i substancialistovi, jenž poukazuje na jedinečný obsah, význam a smysl jednoho každého jevu. Oba pohledy jsou možné, oprávněné a důležité, a dobírají se různých stránek komplexní povahy věci.

OD CESTOVATELSTVÍ K ETNOGRAFII

Ačkoliv byla o cestovatelství řeč už v rámci uvažování o turismu, je vhodné se u tohoto tématu zastavit zvlášť. Cestovatelství se většinou chápe jako takový způsob pohybu, který je daleko otevřenější, volnější, individuálnější a nezávislejší než turismus. Stejně jako je obtížné jasně odlišit poutnicktví a turismus, je těžké oddělit i cestovatelství. Říkají-li zakladatelé antropologie poutnicktví Victor a Edith Turnerovi, že „turista je polovičním poutníkem, jestliže je poutník polovičním turistou“ (Turner a Turner 1978: 20), můžeme dodat, že je cestovatel částečným turistou a poutníkem, jako je turista a poutník částečným cestovatelem. Cestovatelství obsahuje mnoho z niternosti a existenciálnosti poutnicktví, ale i mnoho z volnosti a zvědavosti turismu.

V rámci poznávání nových krajů a kultur cestovali lidé již v antice. Cestopisy Marca Pola nebo Ibn Battuty popisují cestovatelskou zvědavost středověkou. V renesanci a v 17. století narůstá produkce i teoretických spisů o cestování, které pojednávaly nejen o praktických záležitostech, nýbrž měly i rozdíl etický: hovořily o tom, kdo a jak má cestovat či čeho si všímat. Lze hovořit o „cestovatelských diskurzech“ doby či o „mentálních mapách“: cestovatelé již z doslechu, četby a projekcí

známého měli určitou představu o zemích, do nichž měli namířeno (Radiměřská 2008). Renesanční duch přál cestám za hranice zemí i Evropy. Evropané pronikli do Asie, Afriky i Ameriky. Nastal čas velkých objevů, kolonizace a globalizace. Osvícenství a romantismus daly cestovatelství nový náboj, smysl a cíle. Ve 2. polovině 20. století se stává cestovatelství rozšířenou praxí mnoha, hlavně mladých, lidí, která se vymezuje vůči masovému, pasivnímu a „neautentickému“ turismu.

Podobně jako MacCannell, který hovoří o zposvátnění cizích krajů, v nichž cestovatelé hledají to ztracené a autentické, nebo jako Stanislav Komárek, jenž v této souvislosti mluví o „honu na původnost“ (Komárek 2008: 13), vzpomíná Claude Lévi-Strauss na rousseauovsky romantický stesk nad ztrátou původního stavu a na nostalgii po zašlých „panenských časech“. Cestovatelé sobě i Západu přinášejí jakési „duševní koření“; zároveň mohou vidět jisté stíny civilizace: „To, co nám předeším ukazujete, cesty do vzdálených krajů, to je naše špína vržená v tvář lidstvu.“ (Lévi-Strauss 1966 [1955]: 24)

Lévi-Strauss také upozorňuje na to, že se cestovatel nepohybuje pouze v prostoru, nýbrž i v čase, což je cílem jeho cesty, a je jiné realitě otevřen. Jiný slavný francouzský antropolog Marc Augé na druhou stranu hovoří o typickém masovém turistovi, jenž vstupuje do skutečnosti mnohem méně reálné: cizí svět je pro něho něco jako „muzeum“, ve kterém se sice přemísťuje v prostoru a čase, přitom je ale mimo prostor a čas skutečný, mimo kontext, v němž věci opravdu jsou. Je jinde, a přesto doma. Jako nechce být ve skutečném světě mamutů, které si prohlíží v muzeu, nechce ani nic vědět o skutečném světě Indiánů, jejichž výrobky si kupuje v obchodě nebo na trhu. (Augé 2007: 67)

„Cestovatelství a cestovatele nenávidím, a teď se tu chystám vyprávět o vlastních výpravách,“ uvádí Lévi-Strauss na samém počátku svého slavného cestopisu. Vyjádření tohoto dilematu je důležité: na jednu stranu se může antropolog vůči cestovatelům vymezovat, na stranu druhou je cestovatelství jeho osudem. Etnografie je způsob moderního cestování, který má za úkol – jak by řekl Clifford – konstrukci a reprezentaci kultur (etnograf v terénu konstruuje zkoumanou kulturu a (re)prezentuje ji pak v té své; ale je také sám domorodci zkoumán a (re)prezentuje společnost, ze které pochází). Antropolog je poutníkem v prostoru a čase, je cestovatelem mezi světy a kulturami; je ale i cestovatelem mezi obrazy a interpretacemi těchto světů a kultur.

Na případu cestování antropologů si lze všimnout i další věci, totiž toho, že mezi cestováním „buržoazním“ či „pro zábavu“ a cestováním „z donucení“ nevede zase tak ostrá hranice. Vždy je člověk nějak „tlačen“, což si lze uvědomit právě v případě antropologie, kde se dobrovolný osobní zájem s nátlakem společnosti a zaměstnání prolínají. Ačkoliv se „antropologie nepočítá mezi nebezpečné sporty“, jak se s vtipem jemu vlastním ujišťuje Nigel Barley, nebývá terénní výzkum procházkou růžovým sadem (Barley 2010 [1988]). Jakkoli je samozřejmě evidentní, že cesta Alexandra von Humboldta k břehům Orinoka a cesta

nelegálního guatemalského emigranta do Spojených států amerických jsou věci poněkud odlišné.

KOLEKTIVNÍ PŘEDSTAVY A PSYCHOSOCIÁLNÍ POSILA

V této studii jsem se snažil eseisticky zpracovat problém, který se vznáší nad dnes již dosti košatou vědní subdisciplínou antropologie poutnictví, turismu a mobility: jaký je vztah mezi různými typy více či méně ritualizovaného pohybu typu poutnictví, cestovatelství, turismu či etnografie? Kde jsou – pokud vůbec jsou – hranice mezi nimi? Jaká je míra profánnosti a posvátnosti nebo sekulárnosti a náboženskosti v těchto formách pohybu? Zvolil jsem cestu příkladů: teoretických, ale především praktických, a to těch, které téma problematizují. Poukázal jsem na to, že koncepтуální hranice jsou propustné a nemá valného smyslu se o ně hádat. V rámci toho, co dané podoby pohybu spojuje, jsem se zaměřil na dva aspekty: na jejich kolektivní utváření a psychosociální efektivitu.

Zmíněné cesty jsou především *poutěmi za nevšedností*, ať už je tím neobyčejným cokoliv. Do cíle cesty jsou projektovány určité verze „jiného“: „správného“, „opravdového“, „krásného“, stejně jako „špatného“, „pokryteckého“ či „ohavného“. Tyto předpoklady – celek osobních a sociálních *konstrukcí* – jsou niterně spjaty se sebepojetím jedince, s individuálními a kolektivními identitami. Nadšený návštěvník Čenstochové nebo rodného domu Elvise Presleyho může mít pocit, že právě tam se setkává se svými nejníternějšími ideály. V nějaké „zapadlé pralesní kultuře“ zase může jeden cestovatel či turista nacházet „nezkaženosť“ a „příkladnost“, jiný naopak „zaostalošť“ a „odpudivost“. Cesty jinam slouží k utváření a utvrzování identit, představ, romantických obrazů stejně jako těch démonizujících, které jsou odvrácenou stranou cestovatelova světa i jeho samotného. Z tohoto pohledu jsou cesty poutníků, cestovatelů, turistů, ba i etnografií svým způsobem utopické či náboženské.

Cesty za nevšedností také spojuje efekt *psychosociální posily*. Jakkoli je dočasný pobyt v San Giovanni odlišný od toho v San Marcos a pout' do Mariazell odlišná od zájezdu do Albertiny, ve všech případech jde o významnou sociální událost za hranicemi každodennosti, která promění vynaloženou námahu v psychickou sílu a sociální kapitál. Výsledky cest za hranice všednosti, jako elán do života, zkušenosti, poznání, duševní i tělesné zdraví, jsou věci, kterých jsou si aktéři dané cesty většinou dobře vědomi. Tady se také různé pohledy – substancialistické/formalistické, domorodé/vnější či náboženské/sekulární – potkávají.

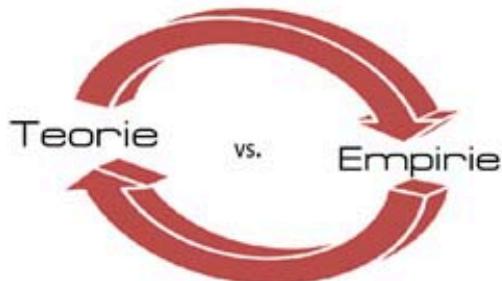
POUŽITÁ LITERATURA

- [1] AUGÉ, M. 2007. *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- [2] BARLEY, N. 2010 [1988]. *Antropologie se nepočítá mezi nebezpečné sporty*. Kutná Hora: Tichá Byzanc.
- [3] BAUMAN, Z. 2002 [1995]. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

- [4] BRUNER, E. M. 2005. *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- [5] CLIFFORD, J. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- [6] COHEN, E. 1981. Komentář k článku Dennisona Nashe. *Current Anthropology*, 22 (5), pp. 469–470.
- [7] COHEN, E. 1992. Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence. In A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press, pp. 47–61.
- [8] EADE, J.; SALLNOW, M. J. 1990. Introduction. In: J. Eade, M. J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, pp. 1–29.
- [9] ELIADE, M. 2006 [1957]. *Posvátné a profánné*. Praha: Oikoumenh.
- [10] GRABURN, N. H. H. 1977. Tourism: The Sacred Journey. In V. L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 17–32.
- [11] HALBWACHS, M. 1992 [1942]. The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land. In M. Halbwachs, L. A. Coser, *On Collective Memory*. Chicago, London: The University of Chicago Press, pp. 191–236.
- [12] HERVIEU-LÉGER, D. 2000 [1993]. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- [13] KOMÁREK, S. 2008. *Zápisý z Okcidentu*. Praha: Dokořán.
- [14] LÉVI-STRAUSS, C. 1966 [1955]. *Smutné tropy*. Praha: Odeon.
- [15] MACCANNELL, D. 1976. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.
- [16] MCKEVITT, C. 1990. San Giovanni Rotondo and the Shrine of Padre Pio. In J. Eade, M. J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, pp. 77–97.
- [17] MORINIS, A. 1992. Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage. In A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press, pp. 1–28.
- [18] NASH, D. 1981. Tourism as an Anthropological Subject. *Current Anthropology*, 22 (5), pp. 461–481.
- [19] NOLAN, M. L.; NOLAN, S. 1989. *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- [20] PRESTON, J. J. 1992. Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage. In A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press, pp. 31–46.
- [21] PRUESS, J. B. 1992. Sanctification Overland: The Creation of a Thai Buddhist Pilgrimage Center. In A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press, pp. 211–231.
- [22] RADIMĚRSKÁ, B. 2008. Evropa „na východ od Rýna“ na menší mapě anglicky příslušního cestovatele sedmnáctého století. *Český lid*, 95 (1), s. 63–84.
- [23] SMITH, V. L. 1992. Introduction: The Quest in Guest. *Annals of Tourism Research*, 19 (1), pp. 1–17.
- [24] TURNER, V.; TURNER, E. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.

7. mezinárodní studentská vědecká konference AntropoWebu

ANTROPOLOGIE:



„Teorie bez dat jsou prázdné a veškerá empirie bez teoretického zakotvení slepá.“
(Immanuel Kant)

AntropoWeb při Katedře antropologických a historických věd Fakulty filozofické Západoceské univerzity v Plzni pořádá v roce 2011 již 7. mezinárodní studentskou vědeckou konferenci, tentokrát zaměřenou na vzájemný vztah teorie a empirie, střet či spolupráci badatelů teoretiků a badatelů výzkumníků. Proto letošní konference nese název Antropologie: teorie nebo empirie?

Konference se uskuteční ve dnech 20.– 21. října 2011 v prostorách Filozofické fakulty ZČU v ulici Sedláčkova 15, v Plzni v místnosti číslo 319.

Deadline přihlášek do 4. září 2011.

Výstupem z konference bude samostatné monotematické číslo on-line časopisu AntropoWebzin, které vyjde i v tištěné formě.

více informací na <http://antropologie.zcu.cz/>
přihláška: <http://antropowebzin.wufoo.com/forms/pihlaka-application-form/>



FAKULTA FILOZOFOICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERSITY
V PLZNI



AntropoWeb
Katedra antropologických
a historických věd,
FF ZČU v Plzni
Sedláčkova 15, 320
301 25 Plzeň

Kdo je člen rodiny a kdo už „jen“ příbuzný?

Romana Benešová*, Jana Barvíková**

Institut sociologických studií, Fakulta sociálních věd, Univerzita Karlova v Praze

*romana.benesova123@seznam.cz

**janabarvikova@gmail.com

Who is a family member and who is „just“ a relative?

Abstract—This sociological study focuses on a family as a subjectively constructed social category. The main aim is to explore how people nowadays distinguish who is a member of their family and who is just a relative. Authors use a qualitative methodology analyzing five focus groups held in Czech Republic. On the grounds of the discussions authors define a typology of family layers based on the processes of including or excluding a person to the near family. The most important layer is a parent-child relationship, which is seen as the only absolutely automatic and indissoluble one. Also the factors influencing the decision to view someone as a family member or just as a relative are described. The basic factors are good relations which are positively influenced by an exchange of help and also frequent and high quality contacts. Contacts of adult sibs seem to be highly influenced by a presence of a „connecting member“, i.e. a parent from the oldest demographic generation. A death of this connecting parent is an important event in the family history. Overall, the discussions revealed that despite of a huge variability of family settings in the population there are some shared conceptions of what creates family and who should be a part of it. Therefore authors summarize that family as a social group does not lose its form even in today's individualized and unstable society. It only allows individuals to create their own sense of family based on the shared family pattern and their own rationalized choice.

Key Words—family, relatives, multigenerational bonds, qualitative research, Czech republic

ÚVOD

RODINA jako stavební kámen společnosti přitahovala zájem společenských vědců téměř od počátku vývoje sociologie jako vědního oboru. V empirických výzkumech používaný pojem „rodina“ obvykle zahrnuje výzkumníkem předem definované osoby a vztahy, neboli většina studií o rodině se v různých tematických souvislostech soustředí na vztah muže a ženy, matky a otce, rodičů a malých dětí, rodičů a dospělých dětí, vnoučat a prarodičů apod. Ostatní vztahy bývají postaveny mimo oblast zájmu, případně bývají označeny jako „šírší příbuzenské sítě“.

Tato studie má za cíl vrátit se v zásadě o krok zpět. Naším záměrem je najít a popsat hranice současné české rodiny tak, jak je vnímají členové rodin samotní. Navazujeme tak na úvahu francouzského sociologa Pierra Bourdieua, který ve své knize Teorie jednání (1998) připouští, že rodina je v podstatě jen slovo. Význam tomuto slovu pak mohou dávat výzkumníci či státní úředníci, kteří pracují

s pojmem rodina jako s operacionalizovaným konceptem, kterého se týkají jejich výzkumy či opatření. Zároveň ale z etnometodologického hlediska má smysl studovat, co si lidé samotní pod označením „rodina“ představují. Bourdieu na základě úvahy ve stylu sobě vlastním říká, že:

„Rodina jako objektivní sociální kategorie (struktura strukturující) zakládá tedy rodinu jako sociální kategorii subjektivní (strukturu strukturovanou), jako mentální kategorii, která je principem tisíců představ a aktů (například sňatků) přispívajících k dalšímu trvání oné sociální kategorie objektivní.“ (Bourdieu 1998: 97)

Jinými slovy, v průběhu socializace se každý člověk dozvídá, že lidé žijí v rodinách, které běžně mají určitou podobu a důležitost. Na tuto představu přistupuje, čímž přispívá k její reprodukci. Pro náš výzkum z toho plyne otázka, jakým způsobem lidé v dnešní době definují svou rodinu a jakou má toto abstraktní slovo pro ně náplň. V souladu se slovníkem Pierra Bourdieua chceme zkoumat podobu rodiny jako subjektivní sociální kategorie, z níž je podle nás možné vyvodit soudy o podobě objektivní sociální kategorie, neboli soudy o typické podobě současných českých rodin. Základní otázkou tohoto výzkumu tedy je, kdo je dnes považován za rodinu, které vztahy jsou pro rodinu určující a na základě jakých charakteristik je tato rodina lidmi konstruována. Jsme přesvědčeny, že pojem rodina má v myslích lidí jasné obsah, který zároveň není možné vymezit zvenčí bez značné míry zjednodušení. Proto budeme rodinu konstruovat na základě výpovědí respondentů v kvalitativním výzkumu.

RODINA V SOCIOLOGICKÉ LITERATUŘE

Záměr definovat podobu rodiny se pochopitelně v sociologii objevil již několikrát, jeho výsledkem jsou studie o různých formách rodin a jejich typologiích. Často se však přitom setkáváme se ztotožňováním pojmu rodina a domácnost (zejména při studiu demografických změn v povaze dnešních rodin). Studiem změn ve složení domácností lze jistě usuzovat o proměnách povahy rodinného soužití. Jsme však toho názoru, že není možné mezi domácnost a rodinu stavět rovnítko, přinejmenším kvůli mobilitě a možnostem distančních kontaktů, které skýtají dnešní technologicky vyspělá společnost. Rodina je velmi komplikovanou sociální skupinou, mezi jejíž charakteristiky patří i důležitější aspekty než jen společné bydlení.

Při hledání teoretické inspirace k tomuto textu tak narážíme na problém omezeného výběru zdrojů. Ponecháme-li stranou koncepce, které vymezují rodinu na základě složení domácností, a teorie, které se zabývají úzeji definovanými rodinnými vazbami, existuje pouze několik teorií rodiny, které je na místě v souvislosti s naším výzkumem připomenout. Jedná se většinou o konceptualizace rodin na základě analytického paradigmatu, jejich představení tak nemá sloužit následné komparaci s našimi zjištěními. Tyto teze spíše sloužily autorkám jako exkurz a inspirace pro to, jak se s postupem času v sociologických teoriích vyvíjely představy o charakteristikách rodin.

Parsons (2002) rozlišuje dva typy rodin: tradiční rozšířenou rodinu a izolovanou nukleární rodinu. Tradiční rozšířená rodina je model minulosti, který je definován patriarchálně uspořádaným soužitím několika generací a vzájemnou ekonomickou i sociální závislostí všech členů široké rodiny. Oproti tomu v období industrializace ve společnosti převládá forma nukleárních rodin. Ty se projevují tím, že je v každé generaci zakládána nová domácnost složená z manželského páru a závislých dětí a vazby s původní prokreační rodinou jsou rozvolněny až zpřetřhány.

Parsonsova teorie se dočkala mnoha reakcí, nemálo sociologů se pokusilo o vyvrácení obou nastíněných konceptů. Existenci rozšířených rodin zpochybňovali například Peter Laslett (1983) či Janet Finch (1989) a další badatelé se vymezovali proti koncepcii izolovaných nukleárních rodin. Jelikož se většina z nich zabývala situací rodin v Severní Americe, popřípadě v západní Evropě, s ohledem na zcela odlišný společenský kontext, nepovažujeme za přínosné je zde uvádět. Za zmínu však stojí alespoň koncepce Goodea a Litwaka, kteří se v 60. a 70. letech minulého století vymezovali vůči Parsonsové teorii nukleární rodiny. Goode (1982) se shoduje s Parsonsem v základní myšlence, že v industrializované společnosti je nukleární (v Goodeově pojmosloví manželská) rodina funkčním ideálem. Zároveň však nabourává jeho představu o skutečné existenci izolovaných nukleárních rodin, když zdůrazňuje přetravávání svazků s širší rodinou, a to zejména s rodiči manželského páru. Celkově pak Goode považuje tehdejší typickou rodinu za neolokalizovanou, nikoli však nukleární. Neolokalita rodin znamená, že nově vzniklý (manželský) pár zakládá svou novou domácnost vně domácnosti svých rodičů. Představa neolokality ale zároveň nepředjímá zpřetřhání vazeb s rodiči nového páru.

Litwak (1960a, 1960b) jde v kritice Parsonse ještě dál, když přichází s termínem modifikovaná rozšířená rodina. Jedná se o pomezí mezi klasickou rozšířenou rodinou a rodinou nukleární. Litwak na základě svých výzkumů v Americe v 60. letech dokládá, že geografická vzdálenost tehdejších rodin sice omezuje možnosti osobních kontaktů, ty však již tenkrát bylo možné nahrazovat telefonáty a k rozpadu širších rodin proto v důsledku mobility členů nedochází. Litwak tak popisuje tehdejší rodinné systémy jako propojené sítě nukleárních rodin, které jsou vůči sobě autonomní, nemají jasnou strukturu ani hierarchii, ale příležitostně se spojují a vzájemně spolupracují.

Litwakova teorie, stejně jako podobné přístupy například antropologů Petera Willmota a Michaela Younga (1982), může inspirovat svým pohledem na rodinu jako na širší síť, která i přes svou prostorovou rozptýlenost funguje jako skupina. Tyto koncepty se ovšem zabývají moderní rodinou, jejíž podoba se od té dnešní může zásadně lišit. Zatímco generace Parsonsova a jeho kritiků odvozuje rodinu zejména z množství kontaktů, z transferů pomoci a z dalších kritérií funkčnosti, současná sociologie rodiny již zakládá rodinu na jiných hodnotách. Jak popisuje Možný ve své knize Rodina a společnost (2008), postmoderní rodina se vyznačuje zejména variabilitou, individualitou svých členů a křehkou povahou vztahů mezi nimi. Čím jsou tyto vztahy udržovány, pak popisují teorie postmoderní nebo pozdně moderní rodiny. Mezi ně patří zejména Giddensova teorie splývající lásky (1997) nebo De Singlyho teorie individualizované vztahové rodiny (1999). Oba autoři se však zaměřují zejména na vztah mezi partnery nebo mezi rodiči a dětmi, a proto nemohou zásadním způsobem přispět k řešení naší výzkumné otázky. Nicméně je možné navázat na jejich myšlenky o zásadním významu pojmu láska, vztah, individuum či volba při formování dnešních rodin.

CHARAKTERISTIKY ČESKÝCH RODIN

Pokud dočasně přistoupíme k vymezení soudobé rodiny na základě standardních demografických ukazatelů, dozvímě se, že v České republice dochází zejména od 90. let k podobným procesům a změnám v rodinných uspořádáních jako jinde v západním světě. Pokračuje pravidlo zakládání nové domácnosti v každé generaci, s klesající sňatečností přibývajících nesezdaných soužití a stoupající mírou rozvodovosti. Mladí lidé odkládají rodičovství do pozdějšího věku a v dlouhodobém horizontu se snižuje porodnost. Přibývají neúplních rodin s jedním rodičem, zvyšuje se podíl celoživotně bezdětných a tzv. singles. Registrované partnerství je legalizováno jako nově akceptovaná forma soužití homosexuálů.

K čemu tyto jevy vedou v kontextu budoucnosti rodiny si v současné době nemůžeme být jisti. Ve světě vznikají publikace s názvy jako „Krise rodiny“ (Sullerotová 1998) nebo dokonce „Smrt rodiny“ (Cooper 1971). V českém prostředí Ivo Možný po mnohem hlubším představení výše nastíněných demografických procesů v českých rodinách nevyhrožuje podobně katastrofickými scénáři. V textu své knihy Rodina a společnost (2008) uvádí větu, která se týká „rozpadu rodiny“ přesně v tom rozměru, v jakém o tomto rozpadu můžeme reálně informovat: „*A domácnost moderního typu, dvougenerační neolokální rodina, začala se postupně také stále častěji rozpadat rozvodem a reorganizovat opakovány manželství.*“ (Možný 2008: 276)

Základním následkem nestability české rodiny v její nukleární podobě je tak podle Možného variabilita rodiných forem, která může vést až k nepřehlednosti rodin-

ných vztahů.¹

Právě na tento moment uvažování o rodině navazuje výzkum popsaný v následujících kapitolách. Dnešní rodiny mohou působit nepřehledně, jelikož opouštíme normovanou šablonu k jejich vymezení (rodina v podobě neměnného manželského páru a jejich dětí a rodičů již není samozřejmá). Proto chceme při našem výzkumu odhlédnout od předdefinovaných konceptů jako například rodina nukleární. Otázka zní, co definuje dnešní českou rodinu? A konkrétněji: Jaké vzorce lidé ke zorientování se ve svých rodinných vztazích používají? Koho považují za rodinu a kdo už je „jen“ příbuzný? Na základě čeho jsou schopni tyto dvě kategorie odlišit? Jaké další faktory mohou do subjektivní definice rodiny zasahovat? A jaké z toho plynou závěry pro sociologický výzkum rodiny?

METODIKA VLASTNÍHO VÝZKUMU

Výzkum byl proveden v rámci projektu Rodinná soudržnost v péči o seniora, realizovaném na Institutu sociologických studií FSV UK v roce 2009. Jeho součástí bylo pět mini-groups, skupinových diskusí s pěti až osmi respondenty. Tři skupinové diskuse byly uspořádány v Čechách (Praha) a dvě na Moravě (Kroměříž).

Všichni respondenti byli ve specifické životní situaci – v jejich rodině byl přítomen nesoběstačný senior, kterému bylo nutné poskytovat péči. Senior byl většinou rodič respondenta. Dvou diskusí se účastnili ti, kteří o svého blízkého pečují v domácím prostředí. Další dvě skupiny respondentů svěřily seniara do institucionální péče (nejčastěji do domovů pro seniory). Poslední skupina byla tvořena těmi, kteří sice zajišťují rodinnou péči, ale současně využívají i služeb denních stacionářů.

Specifický výběr respondentů sice nedovoluje zobecňovat výsledky na celou populaci, zato však umožňuje získat velmi pestré informace o náhledech na rodinu. To je možné díky zkušenostem respondentů s řešením potencionálně konfliktní nebo přinejmenším obtížné rodinné situace. Jelikož respondenti jsou většinou střední generací v rámci rodiny (většina respondentů byla ve věku 55+), mohou navíc hovořit o vztazích se svými rodiči, partnery, dětmi a často i vnoučaty.

Základním cílem výzkumu je explorace vztahů uvnitř dnešní rodiny a hledání hypotéz o její typické podobě. Využíváme k tomu metodu zakotvené teorie. Základní analyzované otázky, položené respondentům v diskusích, byly, koho považují za svou rodinu a kdo už je příbuzný a na základě čeho lze tyto dvě kategorie rozlišit.

Následující analytické kapitoly budou prokládány citacemi ze skupinových diskusí. Ve všech budou přímé řeči moderátora uvedeny zkratkou M, přímé řeči respondentů písmenem R.

¹Rovněž Dana Sýkorová (2009: 50) odmítá vizi naprostého vyvázání moderních jedinců z příbuzenských vazeb. V souvislosti se změnami forem a obsahů partnerského soužití, životních stylů a strategií apeluje na reformulaci předmětu sociologie rodiny, tzn. „jít ve zkoumání české rodiny ‘za’ rodinu nukleární.“

VÝSLEDKY: RODINA NA ZÁKLADĚ SKUPINOVÝCH DISKUSÍ

Kdo patří do rodiny?

Ukázalo se, že mají-li účastníci diskuse uvést, koho považují za člena vlastní rodiny a kdo už je pro ně „jen“ příbuzný, jejich pojetí se velmi liší. Na míru subjektivity vnímání rodiny upozorňovali sami účastníci diskusí – často zmiňovali, že jejich rodina a rodina definovaná partnerem by každá obsahovala jiné členy. Někdy se původní rodiny partnerů sňatkem spojí v jednu. Ale jako běžnější se zdá model, kdy si každý člověk v duchu udržuje svou původní (orientační) rodinu a tu v průběhu života rozšiřuje o další vybrané osoby.

Pokud jde o složení rodin, je patrné, že některé osoby jsou respondenty do rodiny zahrnovány jaksi automaticky a natrvalo, jiní si své členství musí nejprve zasloužit, ale mohou je i ztratit. Na základě principů „zařazování“ do rodiny a „vyřazování“ z rodiny jsme vytvořili typologii rodinných členů, nebo lépe řečeno typologii vazeb, které dnešní rodinu tvoří:

Naprosto výsadní postavení mají v tomto ohledu děti (a jejich děti, jsou-li). V naší typologii tak tvoří první, nejužší vrstvu rodiny. Jejich zařazení do rodiny je totiž **automatické a nezrušitelné**. I v případě, že „zlobí“, neposkytují pomoc, dospějí a založí své domácnosti na druhém konci světa, děti zůstávají nejbližší rodinou. Ani postavení manžela není tak samozřejmá a neotřesitelné jako pozice dětí (R: „... tak do mý rodiny patří obě děti, obě dcery, a naopak manžel je spíš někde na hranici nebo jako příbuzný.“).

Další vrstvu rodiny by bylo možné označit například jako rodinné příslušníky „dokud nás krize nerozdělí“. Tato vrstva se vyznačuje **automatickým, avšak zrušitelným** zařazením člena do rodiny. Mezi tyto rodinné příslušníky většinou patří partneři a sourozenci (a případně „jejich rodiny“). Jejich místo v nejbližší rodině existuje a priori a je pevné. Je ovšem zrušitelné a v průběhu času tak tyto osoby mohou začít být považovány pouze za příbuzné. Pokud tak někdo v diskusi zařadil například sourozence do své rodiny, nevysvětloval dále, proč tuto osobu do rodiny počítá (R: „... no tak ta rodina je hrozně velká, tak jak máme děti, ale ty už jsou dospělé, tak jejich rodiny a moje dvě sestry a jejich rodiny, to je všechno pořád ještě rodina.“). Naopak pokud někdo sourozence jako rodinu nevnímal, automaticky měl tendenci vysvětlovat, proč tomu tak je (R: „... mám sestru teda, ale ta teda pro změnu žije v Anglii od devětašedesátého roku a nemáme dobré vztahy, takže tu jako vůbec ani nezařazuju.“).

Teprve v dalším sledu je do rodiny zahrnována i rodina partnera, a to zejména jeho rodiče. Někteří do rodiny řadí ještě své vybrané blízké z širší přízna – např. sestřenice, sourozence některého z rodičů a podobně. Tuto třetí pomyslnou vrstvu rodiny můžeme nazývat například „pokud nás pouto stmelí“. Její členové jsou součástí nejbližší rodiny **neautomaticky a jejich postavení je zrušitelné**. Pokud respondent někoho z tohoto širšího okruhu do své rodiny zařadil, automaticky začínal vysvětlovat speciální důvody, které ho vedou k tomu, aby člověka

považoval za něco víc než za příbuzenstvo. Mezi tyto důvody může patřit výjimečně kvalitně fungující systém kontaktů, velmi dobré afektivní vztahy nebo oceňovaná míra poskytované pomoci.

R: „A já teda se přiznám, že my máme velice úzké vazby k manželově sestřenici, která je vlastně, řekla bych, víc než jeho sestra, takže tam rádime manželovu sestřenici. (...) Protože oni jsou stejně staří a vyrůstali spolu, takže skutečně ta vazba je teda spíš jako mezi sourozenci a skutečně tedy jaksi i kdykoliv teda potřeba, tak my pomůžeme jim a kdykoliv potřebujeme my, tak pomůže zase ona, takže jako je tam velice úzká vazba.“

V nejširším pojetí může být do rodiny započítána i osoba mimo přízeň, která se opět vyznačuje speciálním významem. Může to být nejlepší kamarádka, zdravotní sestřička apod. Podmínkou je v tomto případě opět konkrétní racionalizovaný důvod (významné společné prožitky, poskytovaná pomoc).

Je zároveň zřejmé, že pojetí rodiny není statické, ale že se v průběhu života proměnuje v důsledku úmrtí, zrození, změn v souvislosti s fázemi životního cyklu (R: „ono se to v čase mění, když jsem byla malá, tak to bylo jiný.“).

Proč je někdo rodina a jiný jen příbuzný?

Způsoby rozlišování rodiny od příbuzných jsou opět velmi subjektivní záležitostí. Mezi základní prvky diferencující rodinu od příbuzenstva patří vztahy, kontakty a příbuzenská blízkost. Specifickým prvkem v rodinné struktuře je pak funkce rodinného „spojujícího článku“. Význam těchto jednotlivých pojítek rodin nyní popíšeme blíže.

Význam vztahů

Typickou odpověď na otázku, co odlišuje rodinu od příbuzenstva, bývá slovo „vztahy“. Při bližším zkoumání tohoto pojmu se ale ukazuje, že ony vztahy jsou často používány jako zaklínadlo, které v sobě spojuje mnoho různých výkladů.

a) Vztah je v „nejčistší podobě“ vnímán jako **citové pouto, láska, náklonnost**, která drží členy rodiny pohromadě (R: „...no že se ty lidi mají rádi.“).

b) Vztahy ale můžeme chápát také v mírně chladnějším slova smyslu, **jako schopnost vycházet spolu**, a to zejména při přijímání nových členů do rodiny zvenku. V tomto pojetí se díky dobrým vztahům stávají součástí rodiny například tchýně a tchánové nebo partneři a partnery dětí. Důležitá podmínka udržování dobrých vztahů je v tomto slova smyslu tolerance a snášenlivost.

M: „A čím myslíte, že to je, že někdo zařadí tchýně do té jakoby užší rodiny, a někdo je dá sem?“

R: „Tím vztahem.“

M: „Vztahy?“

R: „Jak si padnou.“

R: „No samozřejmě.“

R: „No ale to je otázka snášenlivosti, že jo, tolerance a taky otázka náhody, protože člověk si vybere toho jednoho partnera a budě ty jeho rodiče mu seděj, nebo mu neseděj. (...)“

R: „Určitě je to vztahová záležitost, já mám dvě dcery, obě mají partnery, ten jeden je naprosto bezkonfliktní a máme bezvadnej vztah a ten druhý se musí snažit.“

c) Třetí pohled na vnímání dobrých vztahů v rodině se vyznačuje ještě nižšími nároky na rodinné členy. V tomto případě respondenti také definují svou rodinu na základě dobrých vztahů, tyto dobré vztahy však nepopisují v termínech lásky, ale spíše jako **vymezení vůči pojmu „špatné vztahy“**. A ty jsou definovatelné jednoduše, jako vztahy poznamenané nepřekonaným konfliktem. Dobré vztahy jsou pak všechny ty, které podobný konflikt nerozbil (R: „... tak naši třeba tatka se pohádá se svým bráhom, takže já vůbec strejdu, tetu sestřenky neznám..., takže tam dobrý vztahy nejsou.“).

d) Pro některé respondenty jsou **vztahy přímo spojovány s pomocí**. Pomoc je jako faktor pro vymezení rodiny důležitá, avšak její vliv, zdá se, prochází právě přes zprostředkovatelský článek, kterým jsou vztahy. Jinými slovy pomoc sama rodinu neurčuje. Pomoc ovlivňuje vztahy, které tuto určující funkci mají.

M: „...jak se vlastně posuzuje, že jsou v té rodině dobré vztahy?“

R: „Třeba když si pomůžou ty lidi, když někdo potřebuje, tak já když řeknu, že nemůžu, pohlídejte babičku, tak jo.“

R: „Ta výpomoc.“

Pomoc v rodině přitom neznamená pouze reálnou fyzickou výpomoc, jakou popisuje úryvek výše. Podobnou měrou je důležitá i citová podpora od členů rodiny (R: „Když vám něco je, máte nějaký problém, že můžete kdykoliv zavolat, že vás vyslechnou a snaží se třeba vám pomoci nějak.“). A do třetice, zcela základní formou pomoci, kterou od členů rodiny respondenti očekávají, je poskytování pocitu, že se mají na koho obrátit. Jinými slovy není nutné, aby si rodinní členové neustále pomáhali. Je ale důležité, aby věděli, že se jim pomocí od druhého dostane v případě, že ji budou potřebovat (R: „... dobrý vztahy jsou tehdy, když se můžete kdykoliv na kohokoliv obrátit.“).

Otázka, zda pomoc je hlavním ukazatelem dobrých vztahů, ale rozhodně není přijímána univerzálně. Zejména pokrevní rodina může být vnímána jako rodina s dobrými vztahy, i když funkci vzájemné pomoci neplní. Nejbližší rodinní příslušníci jsou schopni si odpustit odmítnutí pomoci, pokud rozumí důvodům, které pomoc neumožňují (například sourozenci mají příliš mnoho práce, než aby pomáhali pečovat o nemocnou matku).

Význam kontaktů

Druhým faktorem, pomocí něhož jsou respondenti schopni vymezit, kdo je jejich rodinou, jsou kontakty. Vliv na vnímání rodiny má jak frekvence kontaktů, tak také jejich kvalita a zaměření.

M: „*Jo, tak teď mi řekněte, jak je to možný, že někdo ho“ [bratrance] dáte sem, jako že ho vedete jako svojí rodinu, a někdo zase, že ho dáte spíše sem do těch ostatních příbuzných.*

R: „*No já si myslím, že to je, jak to tady říkala Vladka. Díky tomu, jak často se s nimi stykáte, protože já jsem doopravdy některé bratrance, sestřenice neviděla, když vám to řeknu, deset let jako jo. Pro mě to jako rodina vlastně není, jsou to jen příbuzní. A třeba i tak jsem svojí tetu neviděla, jo. Žije v Čechách a taky jsem je neviděla x let, akorát na pohřbu babičky. Setkáme se na pohřbu babičky a zase se léta nevidíme.“*

V tomto příspěvku již respondentka naznačuje jeden z relativně spolehlivě určujících rozdílů mezi rodinou a příbuzenstvem, který sdílela většina respondentů. Jde o to, že rodina jsou ti, kdo se schází víceméně spontánně. Ti, kteří bydlí blízko, se navštěvují kdykoli, tak „jak to přijde“, ti kteří jsou z dálky „při každé příležitosti, kdy jedou okolo“. Často si telefonují, mailují, posílají fotografie a nepotřebují k tomu zvláštní důvod. Naopak příbuzní se scházejí pouze plánovaně, a to při konkrétních příležitostech, respektive rituálech (pohřby, svatby, významné narozeninové oslavy apod.).

R: „*Já si myslím, že kontakt v příbuzenstvu se vyznačuje pravidelností, ale s rodinou spontánností. že s dětmi se vidím, kdykoli se to hodí. Nemusíš přijít, protože je pondělí. Ale kdykoli tu máš otevřenou náruč, každou vteřinou.“*

R: „*Příbuzný je takový, s kterým se vidím někdy. Třeba na pohřbu, když přijede někomu jako vzdálený.“*

Jestliže se kontakt v rodině neváže na konkrétní situace či rituály, co je pak důvodem, že ke kontaktu v rodině dochází? Členové rodiny se vídají, protože se mají rádi a nejsou si lhostejní. Potřebují se, chtějí spolu trávit čas (R: „*Protože se máme rádi. Tak jako tak. Pokecat.*“). Stýská se jim po sobě nebo mají jeden o druhého strach, nejsou-li déle v kontaktu. Mají potřebu o sobě navzájem vědět, co je nového, ujišťovat se, že jsou v pořádku (R: „*Je mi po nich smutno někdy. Nebo jsme dlouho neviděli někoho, že, si říkám. ... Vždycky volám, když mi nevolaj.*“).

Zde je vidět souvislost mezi vztahy a kontakty, jako dvěma základními definičními parametry rodiny. Někdy je pochopitelně pouze třeba domluvit se na řešení praktických záležitostí (péče o rodiče, výpomoc).

Možnosti udržování kontaktů v rodině jsou přitom ovlivněny některými vnějšími podmínkami. Mezi základní

patří prostorová vzdálenost mezi bydlištěm jednotlivých domácností. Výše v tomto článku již byla nastíněna teze, že v dnešní technologicky vyspělé společnosti není prostorová vzdálenost problémem, který by měl sílu přetnout rodinné vazby. To však nevylučuje vliv prostorové vzdálenosti na slabnutí rodinných vazeb, zejména u pokrevně vzdálenějšího příbuzenstva. Z diskusí vyplynulo, že nejbližší vrstva rodiny (děti a rodiče) udržují vztahy na dálku a jejich pocit blízkosti tak nenaruší ani přesídlení dětí do zahraničí. Pokud se ale jedná o vzdálenější rodinné vazby (například vztahy se sestřenicemi či bratracemi), v tom případě je velká vzdálenost přítěží, která omezuje možnosti udržovat kontakty a vnímat tak druhé jako součást rodiny.

Druhým vnějším faktorem, který ovlivňuje četnost kontaktů, je daný čas, který je k dispozici. To souvisí s nutností omezení okruhu starostlivosti každého člověka. Respondenti se vyjadřují ve smyslu, že každý má dost své práce, a pokud má volno, udělá si čas „na tu svoji rodinu“. V tomto kontextu respondenti zmiňovali vliv současné hektické doby.

Kontakty také mívají historii či tradici, na kterou navazují. To opět připomíná, že rodinu definuje i časový kontext.

R: „*Já mám ještě takový trošku jednostrannější, protože s těmi příbuznými z otcovy strany se až tak příliš nestýkáme, ale vůbec to není kvůli vztahům, ale prostě tak nejake máme k sobě daleko, protože jsem vždycky jako dítě vlastně jezdila k babičce, jako k matce mé matky, a vlastně byla jsem u její sestry nebo prostě s příbuznými z její strany, takže vlastně automaticky k nim inklinuji.“*

Čtvrtým vysledovaným faktorem, který ovlivňuje možnosti kontaktů v rodině je také šíře rodiny. Malá rodina drží lépe pohromadě, zatímco při rozširování její struktury může docházet k destabilizaci.

M: „*No a cím to je vyvolaný? že už se jako teď už nescházíte v té širší rodině?*“ R: „*Protože já si myslím, že každý má tu svojí. že třeba ta, já nevím, ty moji jedny sestřenice jsou čtyři holky, čtyři sestry. Tak oni se scházejí, protože už mají svoje rodiny. Každá má dvě nebo tři děti, tak oni už se scházejí jenom oni, jako jenom jejich kruh, tak jako já zase se svýma bratrami. Když bychom se sešli všichni, já nevím, dohromady, tak by se snad musela pronajat nějaká sportovní hala.*“

Význam spojujícího článku

Podobným způsobem, jakým pomoc může ovlivňovat vztahy v rodině, může povahu kontaktů v rodině ovlivňovat existence „spojujícího článku“. Při definici rodiny a kontaktů s rodinou respondenti často spontánně zmiňovali význam jedné konkrétní osoby, jež drží rodinu dohromady. Tímto „spojujícím článkem“ bývá osoba z nejstarší

generace, která je vnímána jako stabilní opěrný bod pro celou rodinu, a dokud je přítomna, udržuje tuto rodinu po-hromadě (ve skupinových diskusích se ve všech případech jednalo o rodiče respondenta nebo jeho partnera). Tento punc jí dávají zejména tři charakteristiky:

- mají k ní pevný vztah všichni členové rodiny, které spojuje (rodič spojuje své děti).
- je k zastižení na pevném místě, ke kterému má zbytek rodiny vztah (žije v „rodném domě“, toto místo je vnímáno jako společný „domov“). Tím může působit jako stabilizující bod v jinak velmi proměnlivé společnosti.
- pořádá rodinná střetnutí, a to ať už velké organizované srazy, nebo hostí neformální příležitostné návštěvy.

R: „*My jsme se teda scházeli, když maminka ještě žila, jo. Takže to jsme se vždycky domluvili, že každý něco doveze, aby ona neměla starost a sešli jsme se tam. Ale potom už, jak zemřela, tak ještě jsme se tak domluvali, když ten tatínek mohl (...), ale potom už jak ten tatínek nemohl, tak už to bylo takové, že jsme se nedokázali domluvit. (...) Potom nám vlastně ještě zemřel ten tatínek. Tak už to bylo, že si zatelefonujeme teda. To jo, v kontaktu jsme přes Skype a takhle, to se domlouváme. Ale s jejíma [sestřinými] dětma už jenom se vidíme, když jsou nějaké ty pohrby a tak.*“

(respondentka popisuje, že s rodinou manžela a s jeho sourozenci se nestýkají od chvíle, kdy zemřel tchán, moderátorka zjišťuje proč)

R: „*No já si myslím, oni nikdy nebyly jako dost pevný, ale tam to dělalo, že všichni se scházeli jakoby doma, takže ještě pořád se to jako drželo. No a pak když zemřel, tak už prostě...“*

Ve chvíli, kdy osoba spojujícího článku zemře, dochází k rozvolnění rodinných vztahů, jako je tomu v úryvcích výše. Zdá se, že úmrtím spojujícího článku se „rodina“ stává „příbuzenstvem“. Dochází k rozpadu dříve důležitých vztahů z prokreační rodiny, a to zejména vztahů sourozeneckých. Pokud jde o kontakty, ty se mění z rodinné povahy (scházení se) na povahu příbuzenskou (shledávání se u konkrétních příležitostí).

Respondenti samotní tak naznačili význam zjednodušeně řečeno následnictví při přebírání odpovědnosti za rodinu jako celek, jako rodinný strom. O tom v minulosti psal například Le Play, když v 19. století studoval způsoby hospodaření dělnických rodin v Evropě a Asii (in Silver 1982). Le Play vytvořil typologii rodin, přičemž za optimální typ, který byl stabilní, a přitom ne důsledně rigidní, považoval německou kmenovou rodinu.² Kmenová rodina byla typická existencí rodinného domu a ne-

²Ta stojí ve středu mezi dvěma extrémy: 1) příbuzenskou velkorodinou, ve které všichni členové vícegenerační rodiny nezávisle pracují pro celek a kde děti i po svatbě zůstávají v mocí nejstaršího patriarchy; 2) nestabilní rodinou, která je individualizovaná a ve které děti v dospělosti opouštějí své rodiče a zakládají zcela nezávislé nukleární rodiny.

děleného rodinného jmění. Oba tyto statky po smrti otce v nejstarší generaci putovaly do rukou předem známého dědice, nejčastěji nejstaršího syna. Nejstarší syn se tak stal automaticky novou „hlavou rodiny“. Jeho následným úkolem se stala nejen správa společného majetku, ale i podpora a starost o blaho svých sourozenců a dalších rodinných členů. Tento syn měl jako následník svého otce zodpovědnost za pokračování rodinné spolupráce a rodinných tradic. Úmrtí v nejstarší generaci díky tomuto zažitému a předem připravenému systému následnictví neznamenalo rozpad rodiny. Ta zůstala rozvětvená, ale se stabilním opěrným bodem, který pojil jednotlivé generace a v rámci nich manželské rodiny. Tím bylo zamezeno procesu, o němž referují respondenti dnes, kdy po smrti „spojujícího článku“ není rodina zajištěna před rozpadem.

I dnes se může stát, že se jako reakce na smrt spojujícího článku objeví v rodině jiná osoba, která převezme odpovědnost, a stane se tak jeho následníkem. Její postavení už ale není automatické a přirozené. Jedná se spíše o snahu převzít štafetu, která vyžaduje vícé úsilí a její úspěšnost je méně jistá (respondentka popisuje snahy o scházení se se sourozenci po smrti rodičů: „*Tak u nás je to teda ta nejstarší sestra, ted' se takhle snaží, ale“ [jak jsem] říkala, nikdy už se nesejdeme tak všichni.*“)

Samotní respondenti si uvědomují, že osoba rodiče coby spojujícího článku je důležitá a že se jí ve svém věku pomalu stávají pro své děti. Přejí si, aby se po jejich smrti našel následovník, který zajistí pokračování rodinné soudržnosti. Mohou se snažit v tomto smyslu ovlivňovat již nyní své děti, čímž chtějí zajistit pokračování soudržnosti vlastní rodiny, jak to vyjadřuje jedna respondentka:

R: „*Já jim, třeba mojim dětem, pořád říkám: važte si, dokud máte maminku a tatínka, važte si, protože jak jeden nebo druhý odejde, tak už to není ono. Už to není ta rodina. A pokud to nikdo nepřeveze, tak se ta rodina jak když roztržtí. No a říkám to těm mojím dcerám, ne aby jste se pohádaly...“*

Z tohoto zjištění vyplývá, že členové původní nukleární rodiny zpravidla zůstávají rodinou i po odstěhování dětí a založení jejich vlastních rodin, a to dokud existuje spojující článek v osobě rodiče z nejstarší generace. Ve chvíli, kdy rodič umírá, dochází přirozeně k rozpadu rodiny na několik rodin, které dohromady tvoří příbuzenstvo. Pokud je v rodině vůle zabránit rozpadu, musí (vzhledem k neexistenci instituce následnictví) uznat novým spojujícím článkem jiného svého člena.

Význam pokrevní přízně

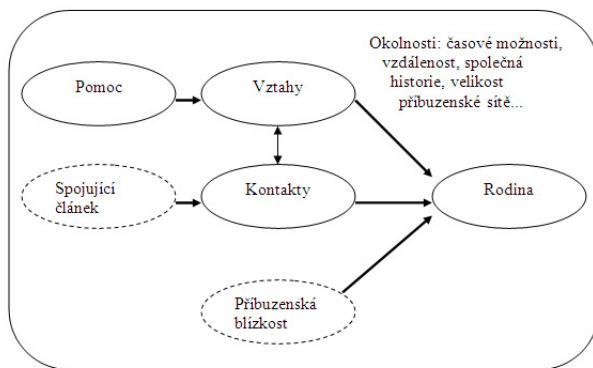
Nutnost pokrevní přízně jako další podmínky pro uznání osoby za člena rodiny se zdá být velmi přirozenou a jednoduchou podmínkou. V očích respondentů to tak jednoznačně ovšem často není. Tento způsob vymezení rodiny je některými považován za v podstatě mafiánskou obsesi společnou krví. Význam pokrevního příbuzenství

jako hlavního způsobu definice rodiny tak uvádíme spíše jako jeden z možných, nikoli obecně sdílených, pohledu na věc.

R: „*Citově, co je z mý krve, to je rodina. Ta druhá strana je přízeň manželky. (...) do rodiny patří bratr, sestra, ale už ne jejich manželé... to DNA je jiné a to už není rodina, pro ty naše buňky jsem ochoten udělat všechno.*“

SHRNUTÍ VÝSLEDKŮ

Na základě analýzy pěti skupinových diskusí jsme se pokusily nalézt faktory, které ovlivňují vymezení současné české rodiny. Získaná data nám potvrdila, že jednotlivci vnímají své rodiny v různé šíři a definují je na základě několika charakteristik. Pro zjednodušení slouží model prezentovaný v obrázku 1. Jeho interpretace je následovná:



Obrázek 1. Ilustrační model subjektivně vnímané rodiny:

Konstrukce toho, koho zařadí jednotlivec do své rodiny, a koho již „jen“ do příbuzenstva probíhá v kontextu vnějších okolností. Těmi jsou zejména časové možnosti, vzdálenost bydliště příbuzných, společná historie jednotlivců a velikost příbuzenské sítě. Tím je tvořen rodinný kontext. Následné vymezení rodiny z příbuzenské sítě probíhá zejména na základě dvou faktorů. První z nich je povaha afektivních vztahů, na kterou má zároveň vliv objem vzájemné pomoci. Pomoc samotná se tak nezdá být explicitním požadavkem na rodinu, je to spíše faktor, který ovlivňuje kvalitu vztahů jako zásadních stavebních kamenů rodiny. Druhým významným faktorem je četnost a kvalita kontaktů. Kontakty jsou zároveň ovlivňovány přítomností či nepřítomností osoby spojujícího článku, která rodinu tmelí. Poslední z hlavních podmínek, které mají vliv na zařazení osoby do rodiny (nebo příbuzenstva), je příbuzenská blízkost.

Tímto byly odhaleny základní subjektivní postupy pro konstrukci toho, kdo je členem vlastní rodiny. To nám pomáhá pokusit se popsat objektivní podobu dnešních rodin. Snažíme-li se definovat, kdo dnes rodinu tvoří, ukazuje se, že u různých rodinných členů se uplatňují rozdílné postupy pro jejich zařazení do rodiny nebo příbuzenstva. Teoreticky je tak možné rozložit tři vrstvy

rodinných vazeb na základě požadavků kladených na člena pro jeho zařazení do rodiny, respektive do příbuzenstva.

První z těchto vrstev rodiny tvorí pouto rodičovské. V době, kdy se polovina manželství rozpadá a kdy rozvod, nesezdané soužití či opakováný sňatek jsou běžné, je jediným oficiálně nezrušitelným vztahem právě pouto vychovávající rodič-dítě. Netroufáme si přitom následovat antropologickou tezi o důležitosti genderově specifikovaného vztahu matka-dítě, vzhledem k nedostatku dat, které by ji v našem výzkumu mohly podpořit či vyvrátit. Zřejmě však je, že děti zůstávají členy nejbližší rodiny svých rodičů při nejnižších náročích na ně kladených a zároveň bez ohledu na jejich věk, rodinný stav, vzdálenost bydliště či způsob života.

Pomyslná druhá vrstva rodiny je tvořena zejména vztahy sourozeneckými a partnerskými. Členství partnerů i sourozenců v rodině je vnímáno jako automatické, avšak za určitých podmínek zrušitelné (zrušitelné zejména nevyřešeným konfliktem).

Třetí pomyslnou vrstvu rodiny tvoří další příbuzní (například rodiče partnera/partnerů, bratranci apod.), kteří si ovšem své postavení v nejbližší rodině musí „zasloužit“. Pokud je respondent do rodiny zahrnuje, má tuto svou volbu v mysli racionalizovanou, stejně jako si zdůvodňuje případné nezařazení rodinných členů z vrstvy předchozí.

Nalezení výše popsáne typologie rodinných vrstev nás opravňuje k vyslovení teze, že i přes variabilitu a nestabilitu dnešních rodin existuje typický vzor rodiny, a to nejen jako analytická pomůcka pro zkoumání rodiny, ale i jako internalizovaná představa lidí o tom, kdo je to rodina. Právě potřeba racionalizace zařazování respektive vyřazování některých vazeb v oblasti rodiny je důkazem existence rodiny jako objektivizované skupiny, jejíž formu lidé znají a vědomě se vůči ní vymezují.

Při využívání konceptů výše popsané teorie o třech vrstvách rodiny je třeba brát v úvahu ještě dvě důležité dimenze – individuální a časovou.

Časová dimenze rodiny odkazuje k existenci dynamiky vývoje rodiny v průběhu životního cyklu. Konstrukce vlastní rodiny se v čase mění. Tato dynamika je opět velmi variabilní, a to jak v závislosti na demografických událostech, tak na základě aktuální volby.

Individuální dimenze znamená, že je chybnej si představovat, že lze pro dvě osoby, například manželský pár ve střední generaci, definovat jednu jejich společnou rodinu. Víme, že dnes nežijeme v době, kdy se například patrilineárně vždy žena přistěhuje do rodiny manžela a splyne s ní při současném zpřetrhání svých původních rodinných vazeb. Ani si ovšem nemůžeme představovat, že sňatkem se spojují dvě rodiny v jeden celek. Naopak, v dnešní individualizované společnosti je běžné, že si každý z partnerů uchovává vědomí vlastní rodiny. Zatímco blízké z vlastní prokreační rodiny tak považujeme i po sňatku za svou rodinu, partnerovy nejbližší můžeme vnímat jako příbuzné.

Vzhledem k popsané metodice sběru dat, kdy se skupinových diskusí účastnili jak respondenti, kteří poskytují svým nesoběstačným rodičům domácí rodinnou péči, tak

ti, kteří využívají péči institucionální, je zajímavé, že se mezi těmito skupinami neprojevily zásadní rozdíly. Jednotlivé diskuse se ubíraly podobným směrem a neshody mezi respondenty uvnitř jedné diskusní skupiny nebyly významnější než rozdíly mezi skupinami pečujících a „ne-pečujících“ respondentů.

ZÁVĚR

Jaké obecnější závěry plynou z výše popsaných zjištění pro sociologický výzkum rodiny? Předně bychom rády varovaly před tendencí ztotožňovat pojmy rodina a domácnost, pokud ve výzkumu jde o studium rodinných členů ve smyslu osob, které mají významný vliv na život jednotlivce (respondenta). Stejně tak bychom se měli vyvarovat dalších zjednodušení, jako například předpokladu, že rodina je shodně definovatelná pro soubor zkoumaných jednotek (například pro páry), nebo že se skladba rodiny (opět ve smyslu významných druhých) mění pouze s demografickými událostmi, jakými jsou svatba nebo rození potomků. Zároveň si uvědomujeme, že demografické události mohou sloužit jako praktické definiční znaky zkoumané populace. V tomto kontextu bychom proto jako podstatný zlomový moment v životě jedné rodiny vyzdvihly vedle tradičně zmiňovaného založení nové domácnosti v nejmladší dospělé generaci spíše úmrtí v nejstarší rodičovské generaci. To totiž často teprve znamená rozpad prokreační rodiny v příbuzenskou síť.

Celkově se domníváme, že základním stavebním kamenem rodiny je vztah rodičovský, jehož význam se nesnižuje ani v období dospělosti a osamostatnění se dítěte. Pokud se dotkneme diskuse na téma krize rodiny, docházíme k závěru, že současná nestabilita partnerského života není fatálním problémem, který by mohl zavinit krizi či konec instituce rodiny jako takové. Rodina je zejména svazkem rodičovským a jako taková bude mít ve společnosti významné místo, dokud budou lidé plodit děti a budou o ně osobně pečovat. Za zásadní pole sociologie rodiny, které může v současné společnosti mnoho říci o instituci rodiny, tak považujeme výzkum povahy a strategi rodičovství.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BOURDIEU, P. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- [2] COOPER, D. G. 1974. *The death of the family*. Harmondsworth: Penguin books.
- [3] FINCH, J. 1989. *Family Obligations and Social Change*. Oxford: Polity Press.
- [4] GIDDENS, A. 1997. *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- [5] GOODE, W. J. 1982. *The Family*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- [6] LITWAK, E. 1960a. Geographic mobility and extended family cohesion. *American Sociological Review*, 25 (3): 385–394.
- [7] LITWAK, E. 1960b. Occupational mobility and extended family cohesion. *American Sociological Review*, 25 (1): 9–21.
- [8] MOŽNÝ, I., 2008. *Rodina a společnost*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- [9] PARSONS, T., BALES, R. F. 2002. *Family socialization and interaction process*. London: Routledge.
- [10] SILVERS, C. B. (ed. and transl.). 1982. *Frederic Le Play on Family, Work, and Social Change*. University of Chicago Press.
- [11] SINGLY, F. de. 1999. *Sociologie současné rodiny*. Praha: Portál.

- [12] SULLEROT, E. 1998. *Krise rodiny*. Praha: Karolinum.
- [13] SÝKOROVÁ, D. 2009. Změna sociologické perspektivy aneb od nukleární rodiny k širší rodině. *Sociální studia*, 6 (4): 43–54.
- [14] WALL, R., ROBIN, J., LASLET, P. (eds). 1983. *Family Forms in Historic Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [15] YOUNG, M., WILLMOT, P. 1967. *Family and kinship in East London*. Harmondsworth: Penguin Books.

*Tato studie vznikla za finanční podpory Grantové agentury České republiky, grant č. 403/09/1208, „Rodinná soudržnost v péči o seniora“.

Lidové divadlo a masopust

Miriam Sudková Srncová

Katedra antropologických a historických věd, Fakulta filozofická, ZČU v Plzni
sudkova@ksa.zcu.cz

Folk theatre and carnival

Abstract—The text describes carnival rounds in Straz and Nevolice in the Lower Chodsko Region. The first part of the study is focused on description of czech middle-age carnival plays. The second part deals with the origins of the folk-theatre. The annual custom called *Prahudky* and related verbal, musical and dance rituals performed in the Chodsko Region are described in detail, and characteristic features of the folk-theatre and its difference from the classic theatre are explained. *Prahudky* is a restored local custom of celebrating an „inside out“ wedding, which is common for both villages. The girl dressed as a groom and the boy as a bride get married with the assistance of the priest, who is also the leader of the whole carnival round. Shrovetide and *Prahudky* represent an important part of social life of the inhabitants of the Lower Chodsko Region.

Key Words—Carnival plays, Folk theatre, the Lower Chodsko Region, Carnival rounds, Shrovetide, Wedding, *Prahudky*.

ÚVOD

MASOPUST¹ v sobě zahrnuje nejen obřadní obchůzku maskovaných postav, ale svou podstatou se dotýká lidové písni, lidového tance a vychází z lidového divadla. „Masopust můžeme chápat jako obrovskou divadelní hru, v níž se hlavní ulice a náměstí staly jevištěm, město divadlem bez zdí a jeho obyvatelé herci i diváky přihlížejícími z balkonů.“ (Burke 2005: 197) Vedle písni, pohádek, pověstí, tanců a hudby patří lidové divadlo k nejvýznamnějším projevům lidové tvorby. Počítáme k němu všechny projevy, v nichž se mimicky a dramaticky ztvárnuje děj a uplatňují se divadelní složky. Lidové divadlo používá specifických tvůrčích prostředků – je v něm zahrnuto množství projevů a forem od jednoduchých obřadních výjevů a dětských her až po dramaticky a divadelně rozvinuté hry se zpěvem, tancem, pantomimickými výstupy a hudbou. Ve svých počátcích toto divadlo souviselo s obřadní a zvykoslovou tradicí lokální společnosti, v níž důležité místo zaujímaly slavnosti výročního zemědělského cyklu a rodová a rodinná obřadnost. Lidové divadlo bylo ovlivněno pověrami a praktikami zemědělské společnosti a silný vliv na jeho utváření měly také symboly rodové pospolitosti, především tradice zvykového práva (Sochorová 2007: 492). Podle Bohuslava Beneše

(nar. 1927) jsou právě výroční a rodinné obyčeje a zvyky integrální součástí lidového divadla, a tvoří tak společná představení plná emocionálního spoluprožívání.²

Ve své studii se zabývám rozborem prvků lidového divadla a popisuji současnou lidovou divadelní hru *prahudky*, provozovanou v obcích Stráž a Nevolice (subregion dolní Chodsko) v době masopustu. Primárními daty výzkumu se pro mě stal vlastní terénní sběr v roce 2009 a interpretace jeho dílčích jevů v provozování parodie na chodskou svatbu. Za sekundární data považuji studium osobních záznamů, fotoarchivů účastníků a obecních kroků.

MASOPUSTNÍ HRY NA NAŠEM ÚZEMÍ

Na našem území máme doklady o hrách pořádaných při masopustu v 16. století. Účel byl jednoznačný – lidé se chtěli především pobavit. Zprávy nám o tom přináší Josef Jireček (1825–1888) ve svých *Staročeských divadelních hrách* (Jireček 1878) nebo Ferdinand Menčík (1853–1916) ve studii *Příspěvky k dějinám českého divadla* (Menčík 1895).

První samostatnou sbírku lidových divadelních her u nás připravil Julius Feifalik (1833–1862), vydaná byla v roce 1864. Další soustavné záznamy obřadních a obchůzkových her shromáždil Čeněk Zíbrt (1864–1932). Menčík se ve svých *Prostonárodních hrách divadelních* (1894–1895) zabýval hrami selskými a Jaroslav Bartoš (1897–1967) se věnoval hrám loutkovým (Sirovátka 1962: 49). Na Slovensku vyšla první odborná studie na toto téma ve Sborníku Matice slovenskej pod názvem *O slovenskom chodení s Betlehedom* (Krémery 1933–1934). Základní kámen pro vědecké bádání v tomto oboru položil Petr Bogatyrev (1893–1971) se svou objevnou knihou *Lidové divadlo české a slovenské* (Bogatyrev 1940). Jeho metodický přístup posunul výzkum lidového divadla do nové inspirativní roviny. Místo tradičního pohledu na zkoumanou problematiku se autor na lidové divadlo dívá pohledem funkčně-strukturální metody, která byla původně rozšířena působením Pražského lingvistického kroužku.

Inscenování masopustních alegorických her se soustředovalo především v románsky mluvících zemích, ale také v Německu, Nizozemí a na území České republiky. Máme tak zachována dobová svědectví o masopustu v podobě

¹Masopust vymezuje konec jednoho ročního cyklu a začátek nebo návrat následujícího. Slavení masopustu a dodržování předvelikonočního půstu se stalo důležitým prvkem určující rytmus křesťanského kalendáře. Po formální stránce byl masopust po dlouhou dobu chápán jako oslava konce starého hospodářského roku.

²Podle způsobu inscenace a základních funkcí rozděluje Beneš zvyky do dvou skupin. První skupina, do níž patří spolu s tříkrálovou obchůzkou, vynášení smrty nebo pomlázková obchůzka také masopust, se vyznačuje pohyblivostí projevů. Druhá skupina obsahuje stacionární výroční zvyky, jako je zarážení hory, pálení ohňů, stavění nebo kácení máje, hody či dožínky (Beneš 1982: 69).

renesančních a barokních žákovských představení. Jednalo se bud' o hry s masopustní tematikou, anebo o hry provozované v masopustním období, avšak vyrostlé na jiné než masopustní půdě. Taková představení měla žertovný ráz a byla plná vtipů. V Německu se masopustní frašky provozovaly hojně počínaje 15. stoletím v masopustních průvodech, ale i po hospodách či domech. Původně sloužily tyto hry jako úvod k jednotlivým maskám a tancům. Lze předpokládat, že i u nás navazovala na lidové obyčeje tzv. masopustní interludia, totiž krátké frašky z vesnického prostředí, které byly původně hrány učiteli se svými žáky během masopustu a měly jednoduchý děj (Kocmánek 1953: 25).

Nejčastějším námětem masopustních her byla Hra s Bacchusem, při níž byl Bacchus se vší vážností souzen, poté za nesčetné kritiky odsouzen a potrestán třeba vhozením do kašny na náměstí. Jako ohlas téhoto her vznikly proslulé jihočeské masopustní hry. Žáci také před zahájením hry s masopustní tematikou rádi vyvolávali směrem k divákům různé pokřiky, aby přilákali početnější obecenstvo: „*Vím, že ráčíte znáti, co chce masopust konati, v němž kratochvíl k zdvořlosti děje se lidem k libosti...*“ (Zíbrt 1889: 29, 39)

Druhým nejčastějším námětem her s masopustní tematikou byl boj Masopusta s Postem, tedy přechod od nevázanosti ke střídmosti v jídle a pití. Jednalo se též o hry žákovské, které hrávali studenti v Praze i na venkově, provozování masopustních her bylo také oblíbenou záležitostí jezuitských studentů, které je předváděli na svých kolejích. Takové hry mívaly zpravidla mravokárný účel. „*Obecenstvo, které se velmi četně bylo sešlo, nemohlo se dívání nasytiti.*“ (Jireček 1878: VIII) Jezuité své školské hry zahájili v roce 1558 v Praze, v době ostatků, kdy masopust zrovna vrcholil. Smysl podívaných, při nichž pražskými ulicemi proudily průvody navzájem se do krve mrskařících studentů, byl jediný – spolu s divadelní hrou měly přihlízejícím připomenout, že po bujarých dnech přichází na řadu druhá, odvrácená tvář světa – půst.

Jindy studentské hry předváděly žertovné výjevy ze současného, především venkovského, života. Žáci a studenti s podobnými hrami a s masopustní koledou obcházeli domy. Byly zřejmě velice oblíbeny. Svědčí o tom doklad o usnesení českých měst a obcí z 16. století. „... místo platu za podobné obchůzky žákovské raději byly odváděny k dobru učitelstva, žákovstva peníze, pojmenované po času, kdy byly dávky placeny, vedle jarmarkáles, sobotáles, dušičkáles, hromničkáles – platili starí také – masopustáles.“ (Zíbrt 1910: 6) Oblíbeným tématem masopustních frašek byly námluvy, při nichž si dělal dívka nevybravé žerty ze selského ženicha. Písemný záznam takových námluv je dochován ve hře Sedlský masopust (Jireček 1878; Hrabák 1950). Hru najdeme ve sborníku Stolovského v knihovně Národního muzea v Praze. Vytiskena byla v roce 1588 u Jiříka Dačického. Její autor není znám. Také tu hru provozovali studenti kočující venkovem za účelem výdělku (Zíbrt 1889: 39–40). O děj jako takový tu v podstatě příliš nejde a dějová linka není zdaleka tak propracovaná jako v době pozdější, spíše splývá se svým

okolím. Libuje si v lascivnostech a vyzývavě vtipkuje s nepřátelskými a protivními lidmi. Ve Strahovském sborníku drobných latinských skladeb z 16. století tištěných v Praze, mezi dvěma knihami datovanými roky 1547 a 1551 nachází další doklad masopustu – rukopisná vložka se třemi divadelními hrami, jež byla určena pro lidovou zábavu (Zíbrt 1910: 6–7). Text má laškovný charakter, poučuje o masopustní zábavě a masopustní atmosféru nám přibližuje nejen v závěrečném popěvku herců (Zíbrt 1910: 12). Staročeská hra o masopustu s prvky dramatického kontrastu pod názvem *Tragedie Masopusta*, zapsaná v rukopise *Prostopravda*, je dílem Mikuláše Dačického z Heslova (1555–1626). Autor byl ve své době znám svými svobodomyslnými názory, mj. také jako milovník bujarého veselí. Báseň je komponována formou dialogu a vydaná v roce 1620, již dříve však kolovala ve formě básniček a žertovních průpovídek (Dačický z Heslova 1902: 5). Zíbrt se domnívá, že tato hra byla skutečně provozovaná před diváky a Dačického charakterizuje jako „*milovníka veselostí až z míry bujných*“ (Zíbrt 1910: 12). Upoutá nás v ní kromě řady vtipů a narážek nový napínavý prvek – téma smrti. „*Dosti jste byli veselí, na mne jste pozoru neměli. A tak juž půjdete se mnou, těla vaše v hrobech lehnou.*“ (Dačický z Heslova 1902: 5) Proti Dačického Tragedii Masopusta stojí dílo v útvaru značně rozvíjejším. Ve hře Zrcadlo masopustu je role smrti posunuta z pasivní role do aktivní postavy, jež zde vytváří dramatické napětí. Z poznámk Zdeňka Kalisty (1900–1982) vyplývá, že se v této hře zřetelně ozývají i stopy cizích vlivů, zejména italského divadla 17. století, konkrétně pak italské commedia dell’arte. Hra mající náboženský základ a cíl představuje jednotnou kompozici, jež není vázána liturgickým původem. Jejím ústředním tématem je od počátku do konce horlení proti všemožným neřestem tohoto života, konkrétně proti chamektosti, podvodům, obžerství a chlívosti „*jimiž Kristus trpět musí v masopustě od masopustní chasy*“ (Kalista 1942: 140). Celé znění této hry je přepsáno z III. dílu listu rukopisného sborníku Evermoda Jiřího Košetického. Autor této hry není znám. Kalista však předpokládá, že se jednalo o člověka, který byl sám duchovní, anebo byl duchovenstvu nakloněn. Podle dochovaných poznámek také usuzuje, že mohl mít také duchovního mezi blízkými přáteli nebo příbuzenstvem. Svědčí o tom autorův vytříbený smysl pro jazykovou obratnost (Kalista 1942: 211). Pod názvem *Hádka Masopusta s Postem* je znám další dialog, jež si podle skutečnosti nebo pro praktické používání zapsal v masopustní době neznámý skladatel sborníku písni a rýmovaných skladeb z konce 17. století. Tato hra, kde se *masopust* chlubí svým obžerstvím a veselou myslí (Kratochvíl a Tyllner 2007: 11), je uložena v klášterní knihovně ve Lnářích u Blatné. Tento masopustní hovor, nebo spíše masopustní hádka byla oblíbenou zábavou v 17. a 18. století. Autorem jiné varianty této masopustní hry je Jan E. Konopas, rolník ze Sudoměře u Mladé Boleslavi. Od Lnářského rukopisu se lišil pozdějšími změnami. Dva texty pocházející z od sebe vzdálených koutů svědčí o oblíbenosti her s touto tematikou (Zíbrt 1950: 149–168). Masopust a Půst stáli

spolu zjevně nerozlučně spojeni, tvořil je ale zároveň ostrý kontrast. Tento zajímavý vztah plný napětí mezi sounáležitostí a protikladem obou fenoménů se stal již dříve tématem literárního zpracování. Autoři mohli předpokládat, že ve svých pracích našli látku, o kterou byl v té době opravdu velký zájem. Další divadelní hrou, která však již není psaná ve formě hádky, je *Larva masopustu*. Jiří Volný, šafář a vrchní ovčák v Kratonohách, nás díky ní seznámuje s masopustními radovánkami, mj. sáňkováním, jež se v té době nazývalo sanicí. Zajímavě též popisuje tanecní zábavu, líčí přípravy k masopustnímu hodování, radost řezníků, kteří v tomto čase nemají nouzi o odbyt svých masných výrobníků, neopomíná také masopustní šíšky a koblihy. Masopust autor líčí jako dobu ode všech vítanou, nicméně si povzdychně nad její hříšností a připomíná nadcházející část půstu jako období pokání, očišťující duši (Zíbrt 1950: 149–168). I zde je tedy vyjádřena rovnováha mezi hojnou a střídmou, hlasitým veselím a tichem rozjímání. Obraz masopustních lidových her na Moravě se dochoval v divadelní hře *Masopustní hra z Třebíče* Karel Křivý (Křivý 1899; Guth 1906; Zíbrt 1910). Text hry je zřejmě mnohem starší, soudě podle způsobu hry a podle shody jednotlivých výjevů se staročeskými divadelními hrami. Tuto hru provozovala třebíčská mládež ve věku 15 až 20 let v době ostatků. V městských i předměstských hostincích za spropitné. Text hry Karel Křivý zaznamenal od své matky. Od 50. let 19. století se tato hra v Třebíči i v okolí již neprovozovala a její text upadl v zapomnění (Zíbrt 1910: 17). Mezi postavami opět nacházíme Masopust a Půst, dále pak Soudce, Čerta a Masopustovy syny Juru a Kubu. Masopust byl oděn do širokých červených kalhot přepásaných modrým pásem, celou postavu halil pestrý plášt. Půst s obíleným obličejem byl oděn do pláště bílého (Zíbrt 1950: 161). Je zřejmé, že kostým tvoří zcela nedílnou součást lidových divadelních her – je v něm skryta určitá symbolika tradiční pro tyto postavy. Takto vypadaly kostýmy chlapců ve hře z Jíkve u Nymburka – text této masopustní hry přinesl August Hajný: „*Papírové čepice rozmanitého tvaru, peřím ozdobené, přes kabát košili nebo košili pod kabátem z kalhot vytaženu, kolem boku páš a na něm visí dřevěná šavle. Vousy mají namálovány sazemi.*“ (Zíbrt 1950: 161) Salička je název další divadelní hry provozované o masopustu při obcházení jednotlivých domů (Zíbrt 1910: 22). Hra vypráví příběh o nevěrné selce. Tu přistihne její starý muž v náruči milence, záletného šlechtice. Byla hrávána v Nebidovech u Kolína čtyřmi osobami. V Saličce vystupuje starý sedlák, jeho manželka, služka Salička a rytíř. Ten nosil na hlavě přílbu, v ruce pak trčímal dřevěnou šavli. Je zde jistá podobnost s jinou známější staročeskou divadelní hrou, pocházející z městského prostředí. Jireček ji vydal pod názvem *Polapená nevěra*, její vznik se datuje do roku 1708 (Sirovátková 1962). Celé její znění najdeme ve sbírce *Staročeské hry divadelní* (1878). Místo sedláka tu vystupuje kupec, který se zdánlivě vydává za obchodem. Náhle se však vrací, a překvapí tak svou ženu při nevěře s jiným mužem (Jireček 1878: 161–168). Další podobnou hrou (také z Kolínska), která byla provozovaná v době

třech posledních masopustních dní, je hra s názvem *Nesem žalost, nesem smutek, že masopust brzy utek* (Zíbrt 1950: 165–166). Obchůzka konaná na popeleční středu odpoledne na Milevsku měla podobu průvodu, v němž se realizovala hra o pochovávání Bacchusa. Ten se v jiných městech i na venkově hlučně pochovával zpravidla o masopustním úterý. Tato hra zřejmě naposledy proběhla v roce 1864 (Zíbrt 1910: 24).

LIDOVÉ DIVADLO

Pod pojmem divadlo rozumíme podívanou, tj. režírovanou hru na scéně. Ve středověku dochází po kulturní stránce k rozkvětu měst, ta se nově strukturují a stávají se z nich střediska sociální diferenciace. Obrozue se také divadlo, dosud zakazované jako pohanské a rouhačské. V církevních budovách vznikají pašijové hry, jejichž ústředním motivem se stává ukřižování Ježíše Krista a jeho zmrtvýchvstání a scény spasení. Od 13. století divadlo ožívá především ve městech. V Arrasu probíhají divadelní představení, která se podobají hrám na středověkém avignonském festivalu. V 15. století se před katedrálami předvádějí mystérie ztělesňující dějiny spásy. Právě na městských veřejných prostranstvích se podle Bachtina rodí uprostřed poletujících žertů a improvizovaných frašek smích (Le Goff a Truong 2006: 27). Křesťanské liturgické slavnosti období Vánoc a Velikonoc se vyvíjejí až do náboženských inscenací, které jsou předváděny kněžími. Tyto aspekty umožňují improvizovat okrajové realistické výstupy, pro něž byly nové vánoční a velikonoční hry a hry o zázracích z kostelů nakonec vykazovány (Sochorová 2007: 492).

Předvádění divadelních her, obyčejně frašek, bylo tedy obvyklým prvkem – divadelní a obchůzkové hry byly velice oblíbené. Formální divadelní hru a neformální „hraní“ je však těžké od sebe v této době odlišit. V Itálii se s oblibou napodobovalo dobývání a lidé útočili na hrad postavený na hlavním náměstí. Ve Francii se s oblibou napodobovaly soudní spory, v Německu zase orání, přičemž pluhy táhla svobodná děvčata.³ Také v kultuře české renesance se postupně vytvořily předpoklady pro vývoj lidového divadla. Zdrojem se stala středověká žákovská tvorba⁴ (Sochorová 2007: 492). V 15. století se v českých zemích rozvíjela divadelní tvorba středověku a zdomácněl český název *divadlo*.

PRAHŮDKY VE STRÁŽI A NEVOLICÍCH – VYMEZENÍ POJMŮ

Zabývala jsem se otázkami, jaké jsou znaky a prvky lidového divadla a jak vypadá lidová divadelní hra současnosti. Odpovědi na své otázky jsem hledala na příkladu strážsko-nevolických *prahůdek*.

³Různému původu divadelních her v lidovém divadle odpovídá také rozličná forma (Bogatyrev 1973: 64, 65, 75).

⁴Průvodové hry o biskupu Mikuláši, předváděné zpočátku v kostelích nebo hry o napravení hříšnice – *Hra veselé Magdaleny* ze 14. stol.

Stráž leží v etnografickém subregionu dolní Chodsko 3 km na jih od Domažlic. Je nejmenší obcí domažlických Chodů, ze tří stran obklopena vrchy – na severozápadě Veselou horou lidově zvanou Vavřineček (582 m n. m.), na západě Dmoutem (601 m n. m.) a Boučkovou skálou (550 m n. m.), na jihu pahorkatinou zvanou Hora. V okolním hornatém terénu se nenachází vodní toky, z obecního rybníčku vytéká malý potok. Ten se u Nevolic spojuje s dalším, u Smolova pak vtéká do Smolovského rybníka. Stráž byla v minulosti jednou z dvanácti privilegovaných chodských vesnic⁵ (Roubík 1931: 23).

Nevoalice leží v etnografickém subregionu dolní Chodsko 2 km na jih od Domažlic. Tato obec patřila městu Domažlice, od roku 1850 je samostatná. Charakter obce byl zemědělský, podle tereziánského katastru (Martínek 2000: 9) zde hospodařilo dvacet sedláků. Z historického pohledu patřily Nevoalice městu Domažlice, zatímco Stráž byla součástí tradičních privilegovaných obcí. Hranice Stráže a Nevoalice jsou od sebe vzdáleny pouhých 600 m. Obě obce spolu nesouvisí společnou historií, pouze zeměpisnou polohou. V současnosti mají společnou autobusovou zastávku, školu, a od roku 1994 i společný masopust.

Prahůdky jsou lidové výstupy provozované v době vrcholu masopustu. O zaniklých chodských prahůdkách se poprvé dočteme v Zíbrtovi (Zíbrt 1950: 133).

V době masopustní chodí na Chodsku přástevnice navečer po prahůdkách. Děvčata totiž přestrojí se za maškary a opatří si dlouhé pruty, aby se bránila těm, kteří je škádlí. Jedno z děvčat oblekne se ve starý chodský kroj a přestrojí se za mladého muže, druhé za mladou ženu. Když přijdou prahůdky do světnice, učiní kolo a začnou zpívat: *My máme mladou ženušku, my máme mladou ženu; kdo ji chce viděti, musí nám platiti, nebo mu klobouk vemu.* Při tom, co ostatní děvčata zpívají, tančí uprostřed kola *mladý muž s mladou ženou.* Když přezpívala, jde mladý muž k sedláčovi a žádá ho o peněžitý dárek. Ostatní obklopí selku a žádají na ní máslo, vejce a mléko, jež lijí do krapáče. Máslo a vejce prodají. V neděli večer uspořádají selskou (dudy, klarinet a housle), při níž děvčata platí muziku (z peněz vybraných po prahůdkách), nalévají chlapcům pivo, přinášejí a s nimi si připijejí, což se děje jenom o prahůdkách, a nikdy jindy. Zbudou-li ještě nějaké peníze, uvaří děvčata kávu, někdy koupí i kořalku a společně popijí.

Hruška uvádí několik variant názvu jako *pravůdky*, *prabůdky* či *probůdky* a zvyk interpretuje jako maškarní (Hruška 1907: 73). Jindřich zmiňuje varianty *prahůdky* a *praviůdky* (Jindřich 2007: 234). Svůj osobní prožitek dále

rozvádí o popis konkrétní masopustní obchůzky (Jindřich 1956: 50).

V masopustě chodí teký pravůdky – prabůdky – probůdky, žencký převlečený za maškery; nekerý mívá pruty ha švikále chlapce, dy šeljak zlobíli. Jedna z diváků, kerá dělála maškeru, bula převlečená za mladého muže, druhá za mladou ženu. Chodí po vsi; v senci hudělá kolo zpívávaly ha tancuvály. Dostávaly potom vod hospodáře peníze, vod hospodyně vyjce, máslo, tvaroh, syrový zelí, mlíko (to lijly do krapáče), jabka, hrušky, vořechy, sušený vovoce.

Tématu *prahůdek* se věnuje také časopis *Český lid* z let 1893 a 1941. Autorem prvního článku je Jan Konopík. Zvyk popisuje jako přestrojování děvčat za muže, které v době masopustní chodí po přástkách a jsou vyzbrojena dlouhými pruty, jimiž se brání proti škádlení. Navštěvují dům od domu a ve světnici zatančí a zazpívají písničku. Vybírají peněžité dary i naturálie. V neděli večer pak uspořádají selskou muziku, při níž utratí utržené peníze (Konopík 1893). Další zmínku o *prahůdkách* nalezneme v *Českém lidu* z roku 1941. Stejně jako Konopík i Karel Pejml zasazuje tento zvyk na Chodsko do doby masopustní (Pejml 1941: 42–43). Není zcela jasné, zdali Pejml v tomto konkrétním popisu *prahůdek* vychází z vlastního terénního sběru, ze Zíbrta, či z jiného pramene.

Prahůdek v souvislosti se svatebním párem si poprvé všímá Josef Tomeš (1936–1978). Podle něj postavy svatebních obřadníků jednak naznačují souvislosti se svatebními obyčeji, neboť masopust byl dobou svateb. Zvyk Tomeš dále chápe především v souvislosti s mnoha erotickými momenty v masopustních tradicích, které se objevují v popěvcích, v obřadních tancích a hrách. Jako součást plodnostních obyčeji se vztahovaly k úspěšnému zajištění hospodářství a života (Tomeš 1979: 44).

Antropoložka a spisovatelka Marie Korandová (nar. 1936) ve své publikaci *Stráž. Nejmenší privilegovaná ves domažlických Chodů* (Korandová 2001: 28) je další, kdo zmiňuje tzv. *prahůtky* – ovšem psáno s „t“ a „ú“.

O prahůdkách informuje také chodský rodák Václav Kupilík (Kupilík 2005). Zvyk charakterizuje jako svatební veselí naruby.

Současné *prahůdky* navazují na strážskou tradici z roku 1955. Z písemných zápisů strážské kroniky vyplývá, že se před rokem 1989 konaly *prahůdky* naposledy v roce 1968 a zahajovaly poslední masopustní dny. Díky dobovým fotografiím ze soukromého archivu Marie Chmelíkové (nar. 1955) však máme doklad z doby ještě mladší, z roku 1971. Tenkrát se ovšem přestrojovaly pouze ženy (za ženy i za muže). V roce, kdy se během masopustu *prahůdky* provozují, se vynechává pochovávání masopusta. V prahůdkách provozovaných v současné době se jedná o parodii na chodskou svatbu. Ostatní muži se převlékají za svatební *droužky*, ostatní ženy a dívky se převlékají za svatební *družby*. Přestrojování mužů za ženy a naopak je známý a velice oblíbený doložený jev z oblasti raně novověké Evropy (Burke 2005: 198).

⁵Obyvatelé vsí Stráž, Tlumačov, Mrákov, Klíšov, Lhota, Pocínovice, Klenčí, Chodov, Újezd, Draženov, Postřekov a Horosedly (zanikly v 16. století) vykonávali strážní službu a další povinnosti, za což jim panovník uděloval privilegia. Byli podřízeni královskému purkrabímu sídlícímu na domažlickém hradě.

Důvodem konání *prahůdek* tenkrát i dnes je zpestření masopustu. Během posledních dvou ročníků *prahůdek* se zde pokaždé sešlo více než 120 masek. Po roce 1989 proběhly *prahůdky* dvakrát, v roce 2005 a v roce 2009. Přípravy na ně se uskutečňovaly již od podzimu předchozího roku. Nejvíce času si vyžádal nácvik písniček, čehož se v obou případech ujala paní Marie Kupilíková (nar. 1933).

Prahůdky v roce 2009 byly v odpoledních hodinách zahájeny průvodem masek v čele s ženichem, *družbou* a dudáky, jehož cílem byl přesunout se na námluvy do domu *nevěsty*. Farář se svým pomocníkem ministrantem přivítali účastníky *prahůdek* úvodní řecí:

Tak vás tady vítám, lidé dobrí, ať ste žlutí, modří, ale vítám vás tu šecky, hloupí, nebo moudří. Ať ste zdáli, nebo přes pole, tady je přeci ten krásný kraj, spoustu dětí, lásky a zde nevítá vás nevole – zde je ten krásný chodský kraj. A co že se tu dneska děje, že je nás tu dneska tolik? Nu, to ví přece každý zdejší balík. Koná se tu dneska chodská svarba, strojí se, ale ženich trošku bojí se. Ale dívku hezkou vybral sobě. Co? Že prej je jednou nohou v hrobě? To sou babský řeči. Nevěsta je pěkně rostlá, chytrá a já si myslím, že i sluší jí to. No tak hodně pijte, jezte, ať vydržíte dlouhou cestu, protože musíte mít dosti kuráže, zanedlouho totíž vydáme se do Stráže. A japa – chutnali vám čuminy? Sou z ženichovo rodiny. Ve Stráži je mají taky, ale ne z žádnýho mekáče, protože sme tady v dolním Chodsku, a proto chodský koláče.

Lidová kapela Dupalka zahájila svou hudební produkcii složenou z chodských písni, a roztančila tak všechny maskované účastníky průvodu. Ten se zastavil před nevolickým obchodem se smíšeným zbožím, kde se utvořilo kolečko, v jehož středu zatančil ženich s matkou. Farář s ministrantem podruhé přivítali účastníky *prahůdek*:

Tak vás tady šecky už podruhé vítám, všechny svatebčany, hosty, a dneska tady vítám ženicha s nevěstou, jeslipa víte, jak se ženich jmenej? No, já vám to neřeknu, ale je to slušnej ženich, z dobrý rodiny, slušně vychovaný a nevěsta je ze Stráže, sou tam tuze hezký lidi. Tak já si myslím, že si vybral nevěstu hezkou, slušnou, s pěkným věnem, a proto bych vás chtěl šecky pozvat na dlouhou cestu do Stráže. Tam uvidíte, jak se pěkně zpívá, jaká je nevěsta a jaké mají hezkej dvůr.

Všichni v průvodu se dále vydali za tónů chodských písni z Nevolic do Stráže:

Haž purou cikáni ze shora, já si jim pohádat dám, jen vy mi cikání hádyjte, jakýho mjilýho mám, na jedno voko je šilhavý, na druhý málo vidí, co ste mě cikání hádali, to se mi nic nelíbí. Jestli máš věrnýho mjilýho, pěkně ho

vyprovázej, jestli tě falešně mjiluje, kamením po něm házej. Proč bych já kamením házela, když sem ho ráda měla, ať sem ho kde chtěla viděla, já sem ho potěšila. Za téma našíma humnama, tam za tou naší strání, pláče tam můj mjilej, naříká, že mu rodiče brání. Nebraňte, nebraňte rodiče, já vám ho chtít neburu, šátečkem nad hlavou zatočím, jinýho si naženu.

Průvod se zastavil až před dveřmi *nevěsty*. *Nevěsta* již netrpělivě čekala ve stavení u Štěpánů, kde proběhlo namlouvání *nevěsty*. Dveře domu nevěsty byly na pavlači postavené tak, aby průvod dobře viděl dění před nimi i za nimi. *Družba* třikrát zabouchal na dveře. *Droužka* se za zavřenými dveřmi vyptávala, kdo to přišel a co chce. *Družba* odpověděl, že si přišli s ženichem pro nevěstu. Poté co proběhlo celé namlouvání, si *nevěsta* se ženichem klekli před rodiče a poprosili je o požehnání. Rodiče budoucí „novomanželům“ tiše požehnali a udělali *nevěstě* a ženichovi na čelo tři křížky. Za doprovodu zpěvů se ženich s nevěstou sešadili a zaujali spolu s rodiči, *družbou* a *droužkou* místo v první řadě průvodu. Ten se celý pomalu, co chvíli zastavován tancem, přemístil zpět do Nevolic. Svatební průvod se následně přesunul k nevolické kapličce a svatební páry byly slavnostně oddány.

Na návsi před kapličkou proběhl samotný svatební obřad. Na závěr celého obřadu vyzval farář „novomanžele“, aby svůj svazek potvrdili požitím „svěcené vody“, ve skutečnosti slivovicí. Ještě před tím, než se všichni účastníci *prahůdek* odebrali do nevolické hospody, proběhlo zatahování *nevěsty* neboli *šraňk*, což je zábavná forma vybírání peněz pro nevěstu. Tento zvyk se udržel jako ustálený projev *prahůdek* dodnes a slouží především pro pobavení a jako zpestření cesty do hostince, kde se *prahůdky* ukončí společnou večeří a taneční zábavou.

PRAHŮDKY JAKO LIDOVÁ DIVADELNÍ HRA

Jedním ze základních prvků lidového divadla je přeměna. Nositelem přeměny a zobrazovatelem děje je herc (Beneš 1982: 68; Laudová 1964). Taková přeměna se neomezuje pouze na proměnu člověka na člověka, ale proměnit lze také člověka na zvíře, nebo na neživou věc. Právě při masopustních zábavách se setkáme s přeměnou lidí na medvěda či kožu, nebo na věc, a to pomocí masek a převleků.

Součástí lidového divadelního vystoupení jsou dvě závazné a stabilní složky - herec a obecenstvo (Beneš 1982: 68). Charakteristickým znakem lidového divadla je minimum volného prostoru mezi diváky a jevištěm. Blízkost přihlížejících k představitelům nevěsty, ženicha a oddávajícího je jedním z důvodů výrazné obliby *prahůdek*. Bez reakce publika by se neobešly žádné svatební výstupy, využívající symbolického divadelního jazyka k realizaci představení (Stavělová 2008: 29). Pro obchůzkové zvyky, kam ráďme i masopust, je bezprostřední kontakt s obecenstvem základní zákonitostí. Jedná se o charakteristický prvek lidového divadla – obecenstvo se pravidelně účastní

stejněho tradičního představení, těší se na něj a miluje ho. „*Divák sleduje tyto hry s neobyčejným zájmem, ačkolik je zná téměř celé zpaměti.*“ (Bogatyrev 1971: 100) Obecenstvo svým povzbuzováním a napovídáním udává směr průběhu hry. Samo tím částečně zastavá úlohu neprítomného režiséra, kdy je provozována parodie na svatbu a kdy všichni přítomní diváci jsou vtaženi do děje a účastní se hry tak živě, že jejich aktivity daleko přesahuje účast diváka v běžném slova smyslu. Ze strany pozorujícího davu je hra bez rozpaků přerušována, a to poznámkami, gesty a výkřiky, do provedení hry jsou vsouvány jejich vlastní hlasité poznámky. Přesto napětí neochabuje, spíše naopak. *Prahůdky* jsou komedie, jejímž úkolem je především pobavení. Jedná se o zábavu bez prvků vážného děje podobně jako v *Pachomušce* (Bogatyrev 1971: 99).

Dalším znakem lidového divadla je převaha národního zobrazování či výkladu nad dějovostí, tedy nad dramatickou konfliktností. Nemluvíme tedy o „dramatu“ v pravém slova smyslu. Přesto však jednotlivá představení výročních zvyků obsahují některé náznaky dramatických prvků, které najdeme třeba při dialozích a při četbě ortelu při *pochovávání masopusta* (Beneš 1982: 68). Typickým znakem je také fakt, že *prahůdky* neusilují o nový obsah hry, ale každoročně (nebo nepravidelně) jednou za tři nebo čtyři roky) se divák těší a sleduje stejnou tradiční hru s neobyčejným zájmem a nechce se připravit o moment překvapení – chce zažít celý průběh hry i s jejími obraty. Obecenstvo lidového divadla Bogatyrev přirovnává k vzácným milovníkům divadla, kteří ve svém životě už dvacetkrát nebo třicetkrát viděli Shakespearova Hamleta, aby známé scény prožívali znovu. Estetické vjemy takového diváka jsou podobné estetickým zážitkům herce, který při každé repríze znova a znova prožívá každou repliku, každý monolog či celou hru. Rozdíl je pouze v tom, že divák toto všechno prožívá pasivně, kdežto herc aktivně. Totéž prožíval pravděpodobně i středověký divák, dívající se mnohokrát s neutuchajícím zájmem na hry, jejichž obsah znal z dřívějších představení. Totéž prožívá divák strážsko-nevolických *prahůdek*.

Za celkem přirozený tedy pokládáme fakt, že herc lidového divadla tvoří hru spolu s obecenstvem, publikum herce vede a svým způsobem ho i řídí. Druhý, avšak neméně podstatný fakt je ten, že herc spolupracuje také s ostatními herci a je pevně vázaný na hru svých partnerů. Vzájemná navázанost herců na sebe je důležitá a neměla by se vzájemně lišit. Tak jako se hudebník v orchestru neliší od ostatních hudebníků v tempu, neměl by herc vypadnout z tempa divadelní hry. Velký vliv jednoho herce na druhého podporuje v lidových představeních také skutečnost, že herci splňují zároveň nejen roli interpreta, ale i funkci dramatika a režiséra. Herci mají možnost improvizace, čehož *farář* i *ženich* s *nevěstou* bohatě využívají. Obsah hry je pouze podkladem, herci prodlužují nebo zkracují vystoupení podle potřeby. Typickým prvkem lidového divadla je absence opony a pódia jako prostředku pro vymezení prostoru. Výjimkou je provozování sousedských nebo sedláckých her (Bogatyrev 1973: 84). Jako pódium při provozování *prahůdek* při strážsko-nevolickém

masopustě slouží zápraží chodského domu ve Stráži.

Neoddělitelným vyjadřovacím prostředkem lidového divadla jsou také taneční prvky a zpěv. Podle Hannah Laudové (1921–2005) obsahuje lidový tanec ojedinělé divadelní prvky objevující se buď izolovaně v tanci jako takovém, nebo jednu ze složek lidové divadelní hry spolu-vytvářející. Lidový tanec může být však také autonomním divadelním útvarem, tedy jakousi samostatnou divadelně specifickou hrou. Tancem jako nezastupitelným prvkem masopustní koledy se zabývá Daniela Stavělová (nar. 1954). Ve své studii *Doudlebská masopustní koleda: tanec, identita, status a integrace* (2008) autorka charakterizuje tanec jako sponu pevně svírající celou masopustní obchůzku od jejího zahájení přes jednotlivá zastavení v domech až po vyvrcholení v podobě taneční zábavy. Stavělová dále rozebírá tanec jako prostředek komunikace posilující soudržnost jednotlivých prvků obchůzky a vyzdvihuje komunikační význam tanečního projevu (Stavělová 2008: 32). Autorka rozlišuje v masopustním průvodu dva druhy tanečního projevu. Jednak se jedná o „kolo“, tančené před každým navštíveným domem doprovázené ustáleným výběrem regionálních lidových písni, a jednak jde o tanec párový (Stavělová 2008: 23–35). V *prahůdkách* se vyskytují obě tyto taneční formy.

Kromě divadelní přeměny, kontaktu herců s diváky, tanečních prvků a hudebních všuvek *prahůdky* obsahují i další dva znaky lidového divadla, totiž spojení s obřadní a zvykoslovnou tradicí a důsledné používání národního jazyka (Sochorová 2007: 492).

ZÁVĚR

V této práci jsem se pokusila zdokumentovat a zhodnotit současné provozování lidového divadla v obcích Stráž a Nevolice. Provedla jsem terénní sběr faktů v předem určené lokalitě a zkoumala jsem kroniky, místní časopisy, denní tisk a fotoarchivy místních obyvatel vztahující se k historii a současnosti masopustní obchůzky v obou obcích. Z metodického hlediska čerpám z pramenných prací Čeňka Zíbrta, dále z funkčně strukturální metody Petra Bogatyreva. Na příkladu strážsko-nevolických *prahůdek* jsem se pokusila interpretovat a popsat základní prvky lidového divadla, zachytit souvislosti mezi kontinuitou určitých konkrétních jevů tradičního lidového divadla a stálou přirozenou potřebou po osobním prožitku v době konání masopustní obchůzky na dolním Chodsku v současnosti.

Ve studii jsem se zaměřila na popis vyjadřovacích prostředků a na popis některých ustálených slovních spojení v chodských *prahůdkách*. Živost a oblíbenost strážsko-nevolického masopustu s prvky lidového divadla spatřuji ve spojení tradiční tematiky s reakcí na aktuální téma, jež se ve slovních projevech masky *faráře* každoročně objevuje. K výrazové složce strážsko-nevolického masopustu rozhodně patří jistá dávka komična, kvalita dialogů a veršovaných promluv, improvizacní možnosti projevu, typická gesta, pohyb a blízkost a souznění s divákem.

Dospěla jsem k závěru, že lidové divadlo v tomto subregionu spočívá v mísení výrazových prostředků a postupů. „Formou nejčastěji se vyskytující v oblasti lidového divadelního projevu jsou útvary dokonale smíšené – prolínají se projevy činoherní, zpěvoherní, pantomimické a jiné pohybové.“ (Laudová 1964: 326) Toto mísení dramatických, zpěvoherních, pantomimických, komických i vážných prvků vychází pravděpodobně z her, jejichž kořeny nacházíme v lidovém divadle středověkém (Sirovátka 1962). Tehdy panovala jednota myšlenkového světa, jež nikterak nevymezovala hranici mezi hercem a divákem, který v podstatě neznal divadelní rampu. Také typizace postav znamenala ustálené situace se stabilními postavami s nevelkým rozsahem charakterových prvků. Podle Slivky pak tato estetická tendence způsobila určitou jednotu situací a výrazových prostředků. „Zjednodušené a unifikované pojímání postav má za následek, že v herecké kreaci převládá liturgická obřadnost a imitace nad herectvím psychologické hloubky.“ (Slivka 1992: 87–88)

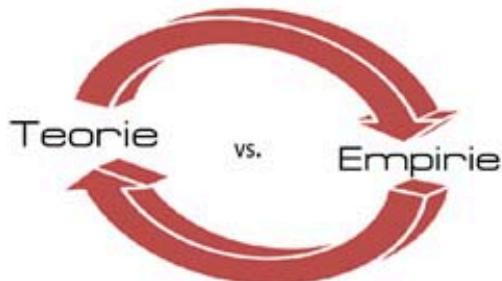
Podle mého názoru je subregion dolní Chodsko badateli opomíjen, mnohá fakta jsou tak v této studii publikována vůbec poprvé. Podrobnější studium současné situace tohoto lidového zvyku nám rozkrývá bohaté kulturní dědictví tohoto subregionu, životnost a významnou společenskou funkci prahůdek.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BENEŠ, B. 1982. Výroční zvyk jako hra, divadlo a zábava. *Výroční obyčeje. Současný stav a proměny*. Ed. V. Frolec. Brno: Blok.
- [2] BOGATYREV, P. 1940. *Lidové divadlo české a slovenské*. Praha: Fr. Borový a Národopisná společnost českoslovanská.
- [3] BOGATYREV, P. 1973. *Lidové divadlo české a slovenské*. Bratislava: Tatran.
- [4] BOGATYREV, P. 1971. *Souvislosti tvorby: cesty k struktuře lidové kultury a divadla*. Praha: Odeon.
- [5] BURKE, P. 2005. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. Praha: Argo.
- [6] DAČICKÝ Z HESLOVA, M. 1902. *Prostopravda Mikuláše Dačického z Heslova; podle rukopisu knihovny Musea království českého a podle Dačického paměti vydal, úvodem a poznámkami opatřil Ferdinand Strejček*. Praha: J. Otto.
- [7] GUTH, P. 1906. Masopustní hra z Třebíče. *Český lid* 15: 243–244.
- [8] HAJNÝ, A. 1893. O masopustě. *Český lid* 2: 345–348.
- [9] HRABÁK, J. 1950. *Staročeské drama*. Praha: Československý spisovatel.
- [10] HRUŠKA, J. F. 1907. *Dialektický slovník chodský*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- [11] KOCMÁNEK, F. V. 1953. *Sedm interludií*. Předmluva HRABÁK, J. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- [12] KONOPIK, J. 1893. O masopustě. *Český lid* 2: 68.
- [13] KUPILÍK, V. 2005. Chodská svatba naruby aneb u oltáře s Dorotou Žíznivou. *Folklor. Časopis folklorního sdružení ČR*, Praha. (3): 28–30.
- [14] *Kronika obce Nevolic*. Kronika je uložena na Obecním úřadě v Nevolicích.
- [15] *Kronika obce Stráže*. Kronika je uložena na Obecním úřadě ve Stráži.
- [16] KŘIVÝ, K. 1899. Masopustní hra z Třebíče. *Český lid* 8: 61–164.
- [17] JINDŘICH, J. 1956. *Chodsko*. Praha: Československá akademie věd.
- [18] JINDŘICH, J. 2007. *Chodský slovník*. Plzeň: SVK Plzeňského kraje.
- [19] JIREČEK, J. 1878. *Staročeské divadelní hry*. Praha: Matice česká.
- [20] KALISTA, Z. 1942. *Selské čili Sousedské hry českého baroka*. Praha: Melantrich.
- [21] KORANDOVÁ, M. 2001. *Stráž. Nejmenší privilegovaná ves domazlických Chodů*. Klatovy: Nakladatelství Českého lesa.
- [22] KRATOCHVÍL, M., TYLLNER, L. 2007. *Masopustní koleda na Doudlebsku. Dobrovská Lhotka 2005*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky.
- [23] KRČMÉRY, Š. 1933–1934. O slovenskom chodēni s Betlehemom. *Sborník Matice Slovenskej* 11–12, (1–8): 85–110.
- [24] LAUDOVÁ, H. 1964. Lidový tanec a lidové divadlo. *Český lid* 51, (4): 329, 326.
- [25] LE GOFF, J., TRUONG, N. 2006. *Tělo ve středověké kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- [26] MARTÍNEK, Z. 2000. *Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska III*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky.
- [27] MENČÍK, F. 1895. *Příspěvky k dějinám českého divadla*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- [28] PEJML, K. 1941. *Český lid ve svých názorech, obyčejích a pověrách*. Praha: Jos. R. Vilímek.
- [29] ROUBÍK, F. 1931. *Dějiny Chodů u Domažlic*. Praha: Ministerstvo vnitra republiky československé.
- [30] SIROVÁTKA, O. 1962. České lidové divadlo. *Český lid* 49, (2): 49, 51, 53.
- [31] SLIVKA, M. 1992. *Slovenské lidové divadlo. 1. Genéza a vývoj hier*. Bratislava: Ústredná knižnica Vysoké školy muzických umění.
- [32] SOCHOROVÁ, L. 2007. Lidové divadlo. *Lidová kultura: Národní-pisná encyklopédia Čech, Moravy a Slezska*. 2. svazek, A–N. Praha: Mladá fronta.
- [33] STAVĚLOVÁ, D. 2008. *Doudlebská masopustní koleda: tanec, identita, status a integrace*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky.
- [34] TOMEŠ, J. 1979. České a slovenské masopustní obyčeje. *Masopustní tradice*. Ed. V. Frolec. Brno: Blok.
- [35] ZÍBRT, Č. 1910. *Masopust z Koblihovic a Bacchus souzen a pochován*. Praha: V. Šimáček.
- [36] ZÍBRT, Č. 1889. *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní pokud o nich vypravují písemné památky až po nás věk: příspěvek ke kulturním dějinám českým*. Praha: Jos. R. Vilímek.
- [37] ZÍBRT, Č. 1950. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. Praha: Vyšehrad.

7. mezinárodní studentská vědecká konference AntropoWebu

ANTROPOLOGIE:



„Teorie bez dat jsou prázdné a veškerá empirie bez teoretického zakotvení slepá.“
(Immanuel Kant)

AntropoWeb při Katedře antropologických a historických věd Fakulty filozofické Západoceské univerzity v Plzni pořádá v roce 2011 již 7. mezinárodní studentskou vědeckou konferenci, tentokrát zaměřenou na vzájemný vztah teorie a empirie, střet či spolupráci badatelů teoretiků a badatelů výzkumníků. Proto letošní konference nese název Antropologie: teorie nebo empirie?

Konference se uskuteční ve dnech 20.– 21. října 2011 v prostorách Filozofické fakulty ZČU v ulici Sedláčkova 15, v Plzni v místnosti číslo 319.

Deadline přihlášek do 4. září 2011.

Výstupem z konference bude samostatné monotematické číslo on-line časopisu AntropoWebzin, které vyjde i v tištěné formě.

více informací na <http://antropologie.zcu.cz/>
přihláška: <http://antropowebzin.wufoo.com/forms/pihlaka-application-form/>



FAKULTA FILOZOFOICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERSITY
V PLZNI



AntropoWeb
Katedra antropologických
a historických věd,
FF ZČU v Plzni
Sedláčkova 15, 320
301 25 Plzeň

Konflikty a napětí na „periferii“: Gambella (jihozápadní Etiopie) v historické a antropologické perspektivě

Jan Záhořík

*Katedra antropologických a historických věd, Fakulta filozofická, ZČU v Plzni
nvogol@seznam.cz*

Conflict and tensions on „periphery“: Gambella (Southwest Ethiopia) in historical and anthropological perspectives

Abstract—In this study I will deal with conflicts between migrants and settlers in Southeastern region of Gambella which is one of the most conflict-ridden areas in the Horn of Africa due to long-lasting civil war in Southern Sudan and „ethnic“ clashes in Ethiopia. Historically, Gambella belongs to the so called „periphery“ which was until the end of the 19th century isolated from the rest of Ethiopia. It is inhabited mainly by Anywaa and Nuer whose territory was divided at the beginning of the 20th century between Ethiopia and Sudan. Recent migrations have shown a conflict pattern typical for contemporary Africa which is based on access to land, question of citizenship and marginalization of one group under supremacy of the other. The study is one of the results of my fieldwork in Ethiopia since 2006. In Gambella, we may find two types of conflicts, one which has old historical roots and corresponds to Highlanders vs. Lowlanders dichotomy, and very recent, which has taken place since the Nuer from Sudan began to migrate to Gambella due to civil war in Sudan.

Key Words—Etiopia, conflict, migrants, settlers, Gambella

HISTORIOGRAFIE obecně, a zvláště ta etiopská, se obvykle zabývá dějinami z pohledu center, zatímco tzv. periferie bývají často opomíjeny pro svou „globální nedůležitost“. Etiopští historikové až do konce 70. let zkoumali dějiny své země jako proces vzájemné interakce mezi panovnickými rody, ortodoxní církví a islámem. Tomu odpovídají i „tradiční“ etiopské kulturně-historické symboly, jakými jsou křesťanské skalní chrámy Lalibela, chrámy na jezeře Tana, starobylé mešity v Hararu a další pamětihodnosti na etiopské vysočině. Právě vztah mezi vysočinou a nížinou v Etiopii není důležitý jen pro antropology (zemědělci versus pastevci), ale také pro historiky, neboť zatímco etiopská vysočina (a zvláště její severní část) tvořila po více jak dva tisíce let etiopských dějin tzv. centrum, nížiny na jihu a západě země spadaly pod to, co obvykle označujeme termínem periferie. V posledních zhruba třiceti letech dochází mezi etiopskými i západními historiky k diskuzím nad povahou etiopských dějin a etiopské historiografie právě z perspektivy vztahu centrum vs. periferie. Zatímco jedni vyznávají klasické

studium archivních a psaných pramenů, druzí se orientují na zkoumání orální historie a tradic, přičemž do svého bádání zapojují prvky antropologického výzkumu. Mezi oběma tábory tak dochází k určitým neshodám vycházejícím z povahy aplikovaných metod a cílů prezentovaných výstupů. Počet publikací, zabývajících se výkladem etiopských dějin z pohledu do té doby marginalizovaných regionů, v poslední době výrazně roste (Triulzi 1981 a 2002; Ta'a 2003; Hickey 1984; Gidada 2001; Donham a James 2002), přičemž hlavní zásluhu na tom mají batařelé historického a antropologického ústavu addisabebské univerzity, jakož i partnerských institucí v Evropě. Tyto výzkumy přináší nové poznatky, které posouvají znalosti zvláště o moderních dějinách Etiopie novým směrem, jenž poněkud modifikuje dosavadní stereotypní nahlížení na povahu etiopského státu.

V této studii se budu zabývat právě vztahem centra a periferie od období vlády Menelika II. (1889–1913), který je vnímán na straně jedné jako panovník modernizátor a sjednotitel, na straně druhé jako panovník tyran a kolonizátor, do současnosti. Období přelomu 19. a 20. století je velmi důležitou etapou etiopských dějin z hned několika důvodů. Zaprve došlo k mezinárodněpolitické konfrontaci mezi Etiopií a evropským kolonialismem nejvýrazněji zastoupeným Itálií, zadruhé byl ukončen proces formování Etiopie do podoby, jakou známe dnes. Roku 1890 vznikla první italská kolonie Eritrea, a již v 70. letech tehdejší vládce provincie Šowa Menelik (který se stal roku 1889 císařem) zahájil expanzi do jižních oblastí Etiopie, aby si zde podmanil místní obyvatelstvo a přičlenil dané regiony k etiopskému státu (Darkwah 1975). Obyvatelé etiopského severu si tak přinejmenším od poloviny 19. století podmanovali „ty druhé“, o jejichž životě a dějinách měli jen pramálo znalostí a které považovali za cosi méně než lidské bytosti.

Hovoříme-li o etnicitě v Etiopii, bylo by vhodné si stručně vymezit základní rámec pojmu. Etnicita, nebo etnická identita, se obvykle užívá jako určitý konstrukt, který chceme vymezit rozdíly mezi námi a „těmi druhými“, které tu dříve „neexistovaly.“ To, že se identifikujeme v kulturně-historických pojmech jinak než někdo jiný, nemusí nutně znamenat, že jednáme ve všech situacích na základě etnicity, zejména pak v politickém kontextu (Abbink 1998: 60). V etiopském historicko-politickém

kontextu můžeme vypozorovat několik konstruktů, které se vyvinuly a ujaly v politickém slovníku. Zaprvé, etiopští Oromové byli dlouho označováni jako „krveživní barbaři“, což pochází zhruba z období 16. století, kdy došlo k pohybu oromských kmenů. Zadruhé, etiopský „Jih“, tedy námi zkoumané oblasti, znamenal vždy něco „nejasného“, „mlhavého“, „zpátečnického“, což bylo způsobeno jak etno-lingvistickou různorodostí regionu, tak i minimem kontaktů mezi centrem v Addis Abebě a jižními oblastmi.

V následujících odstavcích se blíže seznamíme s dějinami periferních oblastí dnešní Etiopie, a se vztahy mezi centrem v nově zrozeném hlavním městě Addis Abebě a oblastmi podél súdánských hranic, obývaných národy Nuer, Anywaa a dalšími. Do dnešních dob se jedná o problematiku, kterou provází řada sporů a polemik jak na lokální, tak na obecné odborné úrovni. Zároveň tyto historické otazníky etiopských dějin pomohou lépe pochopit postavení Etiopie na mezinárodní scéně té doby i její schopnosti odolávat evropskému kolonialismu (Rubenson 1991; Sorenson 1993). Jádrem práce však jsou konflikty mezi jednotlivými etnickými skupinami v jižní a jihozápadní Etiopii, které mohou (a velmi často mají) svůj základ v historické vazbě mezi centrem a periferií. V následující studii se tak budu zabývat primárně aktuálním konfliktem mezi Nuery a Anywaa v Gambelle, nedaleko súdánské hranice. Text je založen na studiu historických pramenů a recentní literatury a je součástí terénního výzkumu, který jsem podnikl v údolí řeky Woito (červen 2006), v regionu Wellegga (srpen/září 2009) a v Addis Abebě (leden 2008, leden 2009, květen 2010).

CENTRUM A PERIFERIE

Centrum etiopského státu (dříve Habeše) se vždy nacházel v severní části dnešní Etiopie a tedy v centrální části etiopské vysočiny. Etiopii samotnou tak můžeme rozdělit na oblast vysočiny a oblast nížin na její periferii. Zatímco obyvatelé vysočiny se ve své většině věnují zemědělství, společnosti v nížinách se řadí spíše k pastevectvým, v posledních desetiletích některé k agropasteveckým. Odtud se rozvinul i termín „Highlanders“ jako označení pro pestrou škálu etnických skupin pocházejících z centrální a severní Etiopie, kteří zpravidla ovládali písmo, disponovali vyspělými nástroji technického i vojenského charakteru a vlastnili půdu. Nástroji nadvlády etiopských „Highlanders“ se tak stal systém *neft’enna - gäbbar*, označující feudální vztah vlastníka půdy a jeho služebného, respektive nájemce půdy. Zatímco *neft’enna* obvykle patřili k Amharům či Tigrayům, *gäbbarové* se rekrutovali z etnických skupin jižní, jihozápadní a jihovýchodní Etiopie i chudších venkovských amharského a jiného původu (Zewde 2001: 88; Tibebu 1995: 4–5). Topograficky či ekologicky jsou „Highlanders“ ti, kdo nepocházejí z nížiny, do které se však stěhují a usazují se. Z etnického hlediska tvoří většinu z nich Oromové, Amharové, Tigrayové či Kambaata (Feyissa 2006a: 245).

Vztahy mezi „jižními národy“ a „etiopskou říší“ se utvářely na úrovni půda, administrativa a politicko-

ekonomická kontrola, ale jak uvádí Abbink (1999: 54), pouze s omezeným úspěchem. Základním principem byl tzv. *gäbbar* systém, který byl založen na feudálním vztahu, kdy voják či nově usedlý administrátor ze „severu“ získal půdu, kterou obhospodařovali místní lidé jako jeho *gäbbarové*, platící svému pánu tribut. Nově vytvořená skupina usedlíků ze severu se nazývala *neft’enna* (v amharštině „usedlci nosící zbraně“). Proto se též pro tento systém užívá označení *neft’enna-gäbbar*. Spolu s tímto systémem byli jmenováni místní zastupitelé, kteří byli v jižní oblasti dvojího druhu, tzv. *balabbat* a *chiqa-shum*.

Balabbat (v amharštině „ten, kdo má otce“) byl legitimním vlastníkem určitého území, kterým mohl být např. klanový stařešina, rituální vůdce či tradiční náčelník určité etnické skupiny. Později se význam slova změnil ve „velkého muže“. Např. v oblasti Maji zde působilo dokonce několik amharských *balabbatů*, kteří se asimilovali s místní společností (Abbink 1999: 55). *Chiqa-shum* (v amharštině lze přeložit zhruba jako „nejasný náčelník“) byl vládou nominovaný úředník pod úrovní *balabbata*. U Me’en nebo u nomádských Suri tyto pokusy o zavedení svrchované administrativy, která by dané společnosti integrovala do etiopského státu, selhávaly (Tibebu 1995; Zewde 2001; Abbink 1999; Almagor 2002).

Tento systém v 19. století pronikal dále na jih spolu s rozširováním etiopského státu, jehož reunifikace začala roku 1855 za vlády Tewodrose II. (1855–1868) a Yohannise IV. (1872–1889). Dokončen však byl až za vlády Menelika II., jenž také nese hlavní díl zásluh na tom, že se Etiopie dokázala ubránit evropskému kolonialismu (Záhořík 2009a).

Pro pochopení současné situace v Etiopii lze využít též i koncept „insider-outsider“, a to jak pro problematiku „etnickou“, tak pro „lingvistickou“. V čem spočívá etiopský fenomén „insider-outsider“? Smyth (2005) ve své studii ukazuje na příkladu výzkumů vedených v oblastech afrických konfliktů, jak již samotné označení nějakého konfliktu, ať již latentního, či reálně probíhajícího, za „etnický“, vymezí zároveň hranice mezi „insider“ a „outsider“. To tedy znamená, že atribut „ethnicity“ s sebou v některých kontextech nese etos „zpátečnictví“, „primitivismu“ či „exotismu“, které jsou připisovány „outsiderům“. Aplikovat koncept „insider-outsider“ na etiopskou současnost se jeví na první pohled jako poměrně snadné, neboť dějiny Etiopie přinejmenším od 13. století byly vytvářeny jako opozice minimálně dvou skupin. Na straně jedné vládnoucí Amharové personifikovaní skrze šalamounskou dynastií a na straně druhé Oromové a další národy, žijící takzvaně „na periferii“. V 70. a 80. letech se zdálo, že tento koncept spěje k vytvoření Levinovy (1974) „etiopské syntézy“, nicméně v důsledku mnohovrstevních příčin se zdá, že zůstalo jen u teorie. Podobně můžeme uvažovat o dichotomii v oblasti jazykové. Zatímco amharština hrála alespoň od 16. století roli sjednocovacího jazyka, oromština, somálština, afarština a řada dalších jazyků byly jazyky „barbarů“ neboť se nejednalo o jazyky s vlastním písmem. Kromě Levinovy koncepce lze na dějiny a současnost Etiopie nahlížet i skrze dichotomii

zemědělství/pasteveckví, která hrála přinejmenším stejnou úlohu jako dichotomie „amharsko/oromská“. Etiopská vysokina, centrum vlády, vládnoucí dynastie a vládního jazyka byla charakterizována rozvinutým zemědělstvím (McCann 1995), zatímco nížinné oblasti, vzhledem ke svým klimatickým podmínkám byly obydleny zpravidla pasteveckými či nomádskými populacemi. Ty byly nahlíženy z vysokiny jako „zaostalé“ a „necivilizované“.

Pasteveckví, obvykle spojované s „periferií“, je tradičně v Etiopii vnímáno jako „zpátečnické“ a odpovídá tak s vývojem etiopských dějin, které se utvářely (zjednodušeně řečeno) na základě vztahu centrum-periferie, kdy centrum představoval amharsko-tigrájský vládnoucí okruh, zatímco periferie byla tvořena často nestátními společnostmi, jež se vzhledem k socio-ekonomickým důvodům věnovaly pasteveckví. Termín „pastevcí“ pak získal význam jakési homogenní skupiny či kulturní kategorie (Getu 2004; Grottanelli 1976). Mohlo by se zdát, že Etiopie a vztahy mezi jednotlivými společnostmi se odehrávaly na bázi „centrum-periferie“, nicméně vzhledem k témtoto nejasné definovatelným kategoriím je zřejmé, že zde musela existovat i jakási „semiperiferie“, jež byla podřízena centru, ale zároveň sama usilovala a aktivně prováděla kontrolu „těch druhých“. Příkladem takové „semiperiferie“, jak ukázal Triulzi (2002), mohlo být město Nekemte, dnes jedno z hlavních center regionu Wellegga. Nekemte dodnes patří mezi důležitá centra Oromy obývaného regionu a o jeho bohaté minulosti svědčí mimo jiné i Wellegga muzeum, zasvěcené historii regionu a oromské kultuře. V současnosti probíhají výzkumy (viz Ta'a a Triulzi 2003), které mají na základě dostupných pramenů objasnit roli této „semiperiferie“ v sociálních a politických dějinách Etiopie.

MIGRANTI A USEDLÍCI

Region Gambella patří mezi nejvzdálenější oblasti od centra v Addis Abebě, která nebyla až do počátku 20. století příliš zakotvena v rámci etiopského státu, a i proto mezi většinou obyvatel Gambelly nepanuje přílišné přesvědčení o etiopské identitě. Důvodem určité izolovanosti Gambelly jsou i přírodní podmínky, neboť zatímco nedaleké Dembi Dollo v někdejším regionu Illubabor je posledním městem etiopské vysokiny, kde se ještě nevyskytuje malárie, již několik kilometrů za jeho hranicemi se krajina snižuje směrem ke gambellské nížině, která i vzhledem k množství močálovitých území a vysoké průměrné celoroční teplotě znemožňovala obyvatelům etiopské vysokiny dlouhodobější pobyt (Záhořík 2009b). Gambella leží v nadmořské výšce mezi 400 a 500 metry n. m. a protínají ji čtyři hlavní vodní toky, řeka Baro, Giilo, Akobo a Oboth, které po soutoku vytvářejí řeku Sobat (pro detailní geografický a ekologický přehled tzv. Anywaalandu doporučují Kurimoto 1996).

Původními obyvateli Gambelly jsou Anywaa (též

Anuakové) a Nuerové.¹ Zatímco většina Anywaa žije na území Etiopie a jen minorita v jižním Súdánu, u Nuerů je tomu naopak, nicméně v důsledku dlouhotrvající občanské války v jižním Súdánu je právě jejich recentní migrace jedním z epicenter problémů, které trápí celý region a jež mají tendenci přerušt i do sousedního regionu Jižních národů. Pro tyto společnosti, do nedávna obvykle v odborné literatuře označované za „kmeny“, měli etiopští „Highlanders“ velmi málo pochopení, o čemž svědčí označení, jež se pro ně vžila – shankalla („černoch“, či spíše doslova „negr“) a baria (otrok), přičemž dodnes jsou v Etiopii považováni za cosi „méněcenného“ (Kurimoto 1992: 1). Z demografického hlediska v Gambelle dnes dominují Nuerové, tvorící 40 % obyvatel, následování Anywaa (27 %), Majangir (10 %) a minoritními Opo a Komo. Zatímco Anywaa a Opo jsou zemědělci, Nuerové agro-pastevcí, Majangirové se věnují lovu a sběru. Současná početní nevýhoda Anywaa kontrastuje s jejich teritoriálním osídlením, zahrnujícím osm z devíti okresů, zatímco Nuerové žijí pouze ve dvou (Feyissa 2006a: 244).

Vzhledem k tomu, že Gambella je součástí Etiopie, měli historikové a antropologové tendenci posuzovat jižní Súdán a Gambelu separovaně, jako by nenesly žádné shodné geografické, kulturní, jazykové a historické znaky. Přitom jak ukázal výzkum Douglase Johnsona, založený na archivních pramenech, etiopsko-súdánské pohraničí má patrně více shodných znaků a souvislostí než etiopské centrum a tzv. „periferie“, v tomto případě Gambella (Johnson 2002). Nilotské společnosti v Gambelle byly až do 80. let 19. století zasaženy obchodem s otroky, ale teprve s rozkvětem Menelikovy etiopské říše se staly součástí, jakkoliv jen volnou, do té doby cizího státu. Roku 1902 uzavřely Velká Británie a Etiopie smlouvy o vymezení hranic, čímž se definitivně Niloté ocitly pod cizí správou, která se však značně lišila. Zatímco Britové v Súdánu uznávali pouze naprosté podřízení všech zde žijících obyvatel, Etiopiané v Gambelle zachovávali mnohem flexibilnější přístup k Nuerům a Anywaa, byť byli považováni za občany druhé kategorie, čímž Etiopie stále setrvávala ve „středověkém“, amharskou ideologií rasové nadřazenosti ovlivněném, myšlení. Spolu se zavedením systému *gäbbar* došlo k tomu, že lidé, kteří měli dříve nějaká politická práva, byli přesunuti do kategorie *gäbbar*, zatímco nezávislí vůdci se stali *balabbaty* (Johnson 2002: 220–221).

V prvních třech dekádách 20. století byla Gambella centrem veškerého obchodu, který přicházel ze západu, tedy ze Súdánu. Hlavní komoditou v novém století zůstala slonovina, zatímco obchod s otroky vymizel spolu se vstupem Etiopie do Společnosti národů v roce 1923 (Zewde 2008). Slonovina pocházející z Gambelly byla vyměňována za zbraně, což přispělo k tomu, že Gambella se brzy v první polovině 20. století stala jedním z nejvíce militarizovaných regionů Etiopie. Příchod moderního státu

¹Výzkumy zejména Nuerů (ale i Anywaa) se v první polovině 20. století zabýval zejména Edward Evan Evans-Pritchard, jehož poznatky dodnes slouží antropologům jako výchozí bod (i přes svou neaktuálnost) k dalším výzkumům (např. Evans-Pritchard 1940, 1956 a 1977).

do Etiopie pak ovlivnil do té doby dominantní Anywaa ve dvou směrech, zaprvé jim umožnil efektivněji čelit nuerské teritoriální expanzi, ale na straně druhé omezil jejich regionální pravomoci, které byly převedeny do Addis Abeby. Dosavadní političtí vůdci Anywaa tak ztratili svoji politickou moc (Feyissa 2008a: 126–127). Anywaa, kteří se ocitli na súdánské straně hranice, získali díky obchodu se slonovinou značnou sílu v podobě střelných zbraní, o čemž se přesvědčili Britové v prvních dvou dekádách 20. století, kdy ve snaze zpacifikovat odbojně Anywaa utrpěli roku 1912 zdrcující porážku, na kterou reagovali zvýšenou represí (Feyissa 2008a: 129).

Nuerové přicházející ze Súdánu tvořili ve své zemi podobně marginalizovanou a „periferní“ společnost jako Anywaa v Etiopii, přičemž v jejich historické zkušenosti se moderní věk „vlády“ (*kume*, od arabského *hukūma*), míňeno institucionálně, shoduje s věkem zbraní (*mac*). Nuerové byli terčem na počátku 20. století britských vymahačů daní, v 50. a 60. letech secesionistických bojovníků za nezávislost jižního Súdánu a v současné době fundamentalistické vlády prezidenta Bašíra (Hutchinson 1996: 103). Zvýšený příchod Nuerů do Gambelly vyvolával uvnitř komunity Anywaa napětí, které v éře Haile Sellassieho vysoce centralizovaného režimu vyústilo v sérii nepokojů a separatistických tendencí, které v letech 1952 až 1958 zachvátily Gambellu (Feyissa 2008a: 131). Lokální konflikty v Etiopii (jakož i jinde v Africe) jsou obvykle vnímány jako „etnické“, neboť je pravdou, že etnicita se stala přinejmenším od počátku 90. let ústředním tématem veřejného diskursu v Etiopii a jakýmsi zaklínadlem, které většina hnutí za sebeurčení s odvoláním na současnou etiopskou ústavu využívají. Obvykle však mají mnoho součinných faktorů včetně nedostatku zdrojů, chudoby, náboženství, nedostatku *good governance* či politické a sociální marginalizace (Tafesse 2007: 24).

Vyvrcholením střetů mezi migranty a usedlíky byl počátek 90. let, kdy bylo více než dvě stě „Highlanders“ vysídleno z vesnice Ukuna, obývané Anywaa. Roku 1992 bylo zmasakováno několik set „Highlanders“ Nuery, vedenými prorokem Wutnyangem. Rozdíl mezi obyvateli Gambelly a „Highlanders“ je konstruován na základě barvy pleti, spíše než kulturními a historickými rozpory. V minulosti byli, jak již řečeno, obyvatelé Gambelly označováni severoetiopskými Semity za „černé“, a i v současnosti byly vedeny protiútoky „Highlanders“ proti Nuerům a Anywaa jako proti „těm černým“ (Feyissa 2008b: 152).

GAMBELLA JAKO „ZÓNA KONFLIKTU“

V 90. letech etiopská vládnoucí EPRDF (Etiopská lidová revoluční demokratická fronta) upevnila svou moc a v západní Oromii vedla válku s Oromskou osvobozeneceskou frontou (OLF). Na konci 80. let v éře diktatury Dergu (vojenská junta vedená Mengistu Haile Mariamem) došlo k rozvinutí úzké spolupráce mezi Nuery a vládní garniturou, což vedlo ke vzniku odbojové skupiny Gambellské lidové osvobozeneceské hnutí (GPLM), jehož členy byli

v drtivé většině Anywaa. Poté, co EPRDF získala v Etiopii moc, bylo zřejmé, že vzhledem k boji s OLF a k nuerské minulosti bude muset spolupracovat s GPLM jako s jediným partnerem v širším regionu, který se svým dílem zasloužil o pád marxistického režimu (Young 2007: 27; Meckelburg 2008: 183–184).

Tím se dostaváme k druhé dimenzi konfliktu v Gambelle, který je sice rovněž do značné míry charakterizován konfliktem mezi migranty a usedlíky, nicméně se nese ve výrazně etnickém duchu, neboť se odehrává v rovině Nuerové/Anywaaa. Konflikty ohledně přístupu k půdě se však rozhořely i mezi jednotlivými nuerskými klany. Na vině je jak nedostatečná legislativa v oblasti majetkové, resp. pastvecké/zemědělské, která napomáhá v některých regionech velmi výrazně zvýhodňovat určité skupiny nad ostatními (Záhořík 2009c: 234–235), tak velmi prostupná etiopsko-súdánská hranice, která umožňuje některým (nejen nuerským) skupinám volně vstupovat na etiopské území (Sommer 2008: 161). Se založením GPLM došlo k tomu, že etnicita Anywaa byla použita jako mobilizační nástroj nejen k boji proti etiopskému státu, ale také sousedním Nuerům, kteří se státem do značné míry kolaborovali. Boj Anywaa proti Nuerům jen posílil nuerskou potřebu uchýlit se pod ochranu státu, zatímco Derg označoval Anywaa termínem *wonbede* (v amhařtině cosi jako „bandité“, „psanci“). Po změně režimu sice GPLM kooperovala s vládnoucí EPRDF, bylo ovšem potřeba vyřešit jednu složitou otázku. GPLM totiž byla v 80. letech založena jako strana, která si kladla za cíl osvobodit Gambellu od „Highlanders“, tedy Amharů, Tigrayů či Oromů (Feyissa 2008b: 140–141).

Ačkoliv nebyla Gambella na rozdíl od Oromie či jiných regionů tolik zasažena zemědělským kolonialismem „Highlanders“, existovala zde řada nedorešených „problémů“, jedním z nichž byl stoupající počet Nuerů přicházejících ze Súdánu. Atmosféra 90. let a etiopská federální ústava přispěly k tomu, že se otázka „sebeurčení národů“ stala nejfrekventovanějším termínem ve veřejném diskursu. „Vítězní“ Anywaa, kteří stáli po boku EPRDF v boji proti Dergu po roce 1991 cítili potřebu využít dané situace k „očistě“ Gambelly, čehož výsledkem mělo být vytvoření Gambellského regionálního státu (Gambella Peoples National Regional State – viz *The Constitution of the Federal Republic of Ethiopia*). I přes multietnický charakter regionu to mělo být GPLM, které by hrálo zásadní politickou úlohu, vzhledem k tomu, že nuerské organizace byly „kompromitovány“ kolaborací s režimem Dergu.

EPRDF však usilovala jednak o eliminaci potenciálního konfliktu, který by dle některých scénářů mohl přerušt až v genocidu, na straně druhé postupovala proti původním ideálům GPLM, když roku 1998 za pomoci „přátelského“ (čti: EPRDF dosazeného) vedení GPLM (mezičím transformované z vojensko-politického hnutí v regulérní politickou stranu) dosáhla spojení GPLM s nuerskou Gambellskou lidovou demokratickou stranou jednoty (Gambella People Democratic Unity Party – GPDUP). Zmiňované sčítání obyvatel z roku 1994 příklo Nuerům

status etnické většiny v regionu (40 %), zatímco politicky dominantní Anywaa se museli spokojit s výsledkem daleko nižším (27 %). To jen umocnilo nuerský pocit deprivace, neboť i přes výraznou demografickou dominanci prožili celé transitivní období (tedy zhruba v letech 1991–1998) v politické izolaci a sociální marginalizaci (Feyissa 2006b: 220–221).

Etnický federalismus, který na základě ústavy z roku 1995 v Etiopii vznikl, přistupuje k problematice ethnicity z hlediska primordialistického přístupu, tedy považuje skupinové identity za fixní. Takový přístup postupně na regionální a lokální úrovni aktivoval to, co např. Hagemann a Mulugeta (2008: 29) nazývají „politikou rozdílu“ mezi skupinami, které mezi sebou na omezeném prostoru svádějí boj o přístup ke zdrojům, politickým úřadům a „sebeurčení“. Dosavadní politická převaha Anywaa v souvislosti se sčítáním obyvatel a příchodem dalších nuerských migrantů ze Súdánu aktivovala mezi Nuery i Anywaa „politiku rozdílu“, která byla u jedněch založena na demografické strategii (početní převaha Nuerů), zatímco u druhých na principu nároku (Anywaa jako starousedlíci vs. Nuerové jako kolaboranti s marxistickým režimem). Samotné sčítání obyvatel, atž již to v roce 1994, nebo poslední v roce 2007 provázejí různá obvinění z manipulací, která se netýkají pouze etnického, ale i náboženského zastoupení jednotlivých komunit v zemi. V tomto směru se řada představitelů Anywaa snažila poukázat na irelevantní čísla s tím, že mnoho odlehých vesnic Anywaa vůbec nebylo do sčítání obyvatel započteno, neboť výzkumy byly prováděny v období deštů, kdy jsou některá kopcovitá území takřka nedostupná. Naopak Nuerové jsou obviňováni z toho, že nejsou původními obyvateli Etiopie, a tedy nemají nárok ani na občanství, natož na volební právo (Feyissa 2006a; 2006b).

Přelidněnost některých okresů a lokální konflikty mezi Nuery a Anywaa vedou k degradaci životního prostředí, které je již tak v Gambelle zasaženo dlouhotrvajícími suchými, rozsáhlými močálůmi, výskytem mouchy tsetse a malárie. Každý rok se více a více lesnaté půdy odlesňuje, čímž postupně půda ztrácí schopnost obnovy. Lidé pak migrují z vyexploatovaných oblastí do okresů s hojností vod a úrodné půdy, čímž se cyklus konfliktu opakuje, atž již jde o konflikt mezi Nuery a Anywaa, či mezi „domorodci“ a „Highlanders“. Gambella tak nadále zůstává „zónou konfliktu“, ve které je omezen pohyb nově příchozích obyvatel pod zvýšeným dohledem etiopské armády a federální policie.

ZÁVĚR

Od 50. let můžeme v Gambelle sledovat rostoucí napětí mezi usedlíky a migranty, jež souvisí zejména s přístupem k půdě a přírodním zdrojům, jakož i s občanskými právy (včetně volebního práva). V souvislosti s migrací je nutné upozornit na problematiku dvojho či duálního občanství, které znervózňovalo mnohé africké vlády po nezávislosti, neboť existovala obava z nedostatečné lojality vůči dané

zemí. Dvojí občanství navíc „ohrožovalo“ koncept budování národa, ke kterému se noví afričtí vůdci upínali jako k nutnému kroku na cestě k prosperitě. Budování národa a afrikanizace státní administrativy i vzdělávacího systému souvisela s otázkou „původnosti“ a „pravosti“ občanství (Young 2007: 247–248). Statisíce lidí se dnes a denně ocítá v beznadějně situaci, kdy nemají žádná práva v zemi, ve které žijí tím, že politická elita zakládá svou podporu na jedné části populace státu, zatímco té druhé tatáž práva upírá. Mauretánie, Zimbabwe, Uganda, Demokratická republika Kongo, Côte d'Ivoire nebo Etiopie sdílí podobný osud, kdy obyvatelé určité minority například nemohou nechat zaregistrovat své děti do školy, nemohou dosáhnout na státní zdravotnické služby, nemohou získat cestovní dokumenty nebo zaměstnání bez pracovního povolení, které neobdrží, protože se pohybují v určitém právním vakuum.

Případ Gambelly je odlišný v tom ohledu, že Etiopie jako jediná africká země nebyla nikdy kolonizována, ale naopak centrum etiopského státu založeného na amharskotigrájské vládnoucí élite postupně od poloviny 19. století kolonizovalo tzv. „periferii“. Primární konflikt tak (nejen) v Gambelle vychází ze střetu autochtonní populace s nově příchozími „Highlanders“, kteří se zmocnili lukrativní půdy, zatímco domorodí Anywaa a Nuerové byli odsouzeni k roli občanů druhé kategorie, která i přes dalekosáhlé změny po roce 1991 zůstala zachována. Nekontrolovaná migrace spolu s politickými konotacemi způsobila interetnický boj, který se z ideologické roviny přenesl k souboji o půdu a přístup k přírodním zdrojům, jakož i o politická práva související se změnou v demografii regionu.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ABBINK, J. 1998. New Configurations of Ethiopian Ethnicity: The Challenge of the South. *Northeast African Studies* 5 (1): 59–81.
- [2] ABBINK, J. 1999. The Elusive Chief: Authority and Leadership in Surma Society (Ethiopia). In: van Nieuwaal, E. A. B.; van Dijk, R. (eds.) *African Chieftancy in a New Socio-Political Landscape*, p. 49–74. Munster–Hamburg–London: Lit Verlag.
- [3] ALMAGOR, U. 2002. Institutionalizing a fringe periphery: Dassanetch-Amhara relations. In: DONHAM, D. H. and W. JAMES (eds.) *The Southern Marches of Imperial Ethiopia. Essays in History and Social Anthropology*. Oxford: James Currey. 96–118.
- [4] DARKWAH, R. H. K. 1975. *Shewa, Menilek and the Ethiopian Empire 1813–1889*. London: Heinemann.
- [5] EVANS-PRITCHARD, E.-E. 1940. *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- [6] EVANS-PRITCHARD, E.-E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- [7] EVANS-PRITCHARD, E.-E. 1977. *The political system of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*. New York: AMS Press.
- [8] FEYISSA, D. 2006a. Decentralization as Ethnic Closure, with Special Reference to a Declining Negotiated Access to Natural Resources in Western Ethiopia. *Africa Development* 2 (2): 243–260.
- [9] FEYISSA, D. 2006b. The Experience of Gambella Regional State. In: Turton, D. (ed.) *Ethnic Federalism. The Ethiopian Experience in Comparative Perspective*. Oxford: James Currey. 208–230.
- [10] FEYISSA, D. 2008a. The Ethnic Self and the National Other: Anywaa Identity Politics in Reference to the Ethiopian State System. In: Bahru Z. (ed.) *Society, State and Identity in African History*. Addis Ababa: Forum for Social Studies. 123–154.
- [11] FEYISSA, D. 2008b. Layers of Conflict in the Gambella Region: An Interactive Approach. In: Bruchhaus, E.-M. a M. M. Sommer (eds.) *Hot Spot Horn of Africa Revisited. Approaches to Make Sense of Conflict*. Berlin: LIT Verlag. 146–158.

- [12] FEYISSA, D. 2009. A National Perspective on the Conflict in Gambella. In: Ege, Svein, Aspen, Harald, Birhanu Tefera a Shiferaw Bekele (eds.) *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*. Trondheim. 641–653.
- [13] GETU, M. 2004. The Effects of Investment on the Livelihoods of the Tsamako in the Woito Valley. In: Pankhurst, A. a F. Piguet (eds.) *People, Space and the State. Migration, Resettlement and Displacement in Ethiopia*. Addis Ababa: Addis Ababa University. 264–284.
- [14] GIDADA, N. 2001. *History of Sayyoo Oromoo of Southwestern Wallaga, Ethiopia from about 1730 to 1886*. Addis Ababa.
- [15] GROTTANELLI, L. V. 1976. *Gerarchie Etniche e Conflitto Culturale. Saggi di etnologia nordest-africana*. Milano: Franco Angeli Editore.
- [16] HAGMANN, T., MULUGETA, A. 2008. Pastoral conflicts and state-building in the Ethiopian lowlands. *Afrika Spectrum* 43: 19–37.
- [17] HICKEY, D. C. 1984. *Ethiopia and Great Britain: Political Conflict in the Southern Borderlands, 1916–1935*. Northwestern University. Ph.D. Dissertation.
- [18] HUTCHINSON, S. E. 1996. *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- [19] JOHNSON, D. H. 2002. *On the Nilot frontier: imperial Ethiopia in the southern Sudan, 1898–1936*. In: DONHAM, D. H. and W. JAMES (eds.): *The Southern Marches of Imperial Ethiopia. Essays in History and Social Anthropology*. Oxford: James Currey. 219–245.
- [20] KURIMOTO, E. 1992. Natives and Outsiders: the Historical Experience of the Anywaa of Western Ethiopia. *Journal of Asian and African Studies* 43: 1–43.
- [21] KURIMOTO, E. 1996. People of the River: Subsistence Economy of the Anywaa (Anuak) of Western Ethiopia. *Senri Ethnological Studies* 43: 29–57.
- [22] LEVINE, D. 1974. *Greater Ethiopia: the Evolution of a multi-ethnic Society*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- [23] McCANN, J. C. 1995. *People of the Plow. An Agricultural History of Ethiopia, 1800–1990*. London: The University of Wisconsin Press.
- [24] MECKELBURG, A. 2008. Some Preliminary Considerations on Collective Violence, Identity and Conflict and their Coherence: The Case of Gambella, Western Ethiopia. In: Bruchhaus, E.-M. a M. M. Sommer (eds.) *Hot Spot Horn of Africa Revisited. Approaches to Make Sense of Conflict*. Berlin: LIT Verlag. 176–191.
- [25] RUBENSON, S. 1991. *The Survival of Ethiopian Independence*. Addis Ababa: Addis Ababa University.
- [26] SMYTH, M. 2005. Insider-outsider issues in researching violent and divided societies. In: Porter, E., Robison, G., Smyth, M., Schnabel, A. a Osaghae, E. (eds.) *Researching Conflict in Africa. Insights and Experiences*. 9–23. New York: United Nations University Press.
- [27] SOMMER, M. M. 2008. Perceptions of Fairness Expressed in Contemporary Narratives of the Nuer Living in the Ethiopian Region of Gambella: their relevance to conflict transformation. In: Bruchhaus, E.-M. a M. M. Sommer (eds.) *Hot Spot Horn of Africa Revisited. Approaches to Make Sense of Conflict*. Berlin: LIT Verlag. 159–175.
- [28] SORENSEN, J. 1993. *Imagining Ethiopia. Struggles for History and Identity in the Horn of Africa*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- [29] TA'A, T. 2003. A Brief Historical Account of the Goma of the Ethio-Sudanese Frontier (ca.1880s–1950s). In: ZEWDE, B. (ed.) *Land, Gender and the Periphery. Themes in the History of Eastern and Southern Ethiopia*. Addis Ababa: Organisation for Social Science Research in Eastern and Southern Africa. 167–178.
- [30] TA'A, T., TRIULZI, A. (eds.) 2003. *Yäwälläggä yätarik sännađočč: Käi1880wočču iška 1920wočču*. Addis Ababa.
- [31] *The Constitution of the Federal Republic of Ethiopia*. Addis Ababa, 1995. TIBEBU, T. 1995. The Making of Modern Ethiopia 1896–1974. Lawrenceville: Red Sea Press.
- [32] TAFESSE, T. 2007. *The Migration, Environment and Conflict Nexus in Ethiopia. A Case Study of Amhara Migrant-settlers in East Wollega Zone*. Addis Ababa: Organisation for Social Science Research in Eastern and Southern Africa.
- [33] TRIULZI, A. 1981. *Salt, Gold and Legitimacy. Prelude to the history of a no-man's land Belā Shangul, Wallagā, Ethiopia (ca. 1800–1898)*. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- [34] TRIULZI, A. 2002. Nekemte and Addis Abeba: dilemmas of provincial rule. In: Donham, D. H. and W. James (eds.) *The Southern Marches of Imperial Ethiopia. Essays in History and Social Anthropology*. Oxford: James Currey. 51–68.
- [35] YOUNG, J. 2007. *Armed Groups Along Sudan's Eastern Frontier: An Overview and Analysis*. Geneva: Graduate Institute of International Studies.
- [36] YOUNG, C. 2007. Nation, Ethnicity, and Citizenship: Dilemmas of Democracy and Civil Order in Africa. In: Dorman, S. Hammett, D.I. and P. Nugent (eds.) *Making Nations, Creating Strangers. States and Citizenship in Africa*. Leiden: Brill. 241–264.
- [37] ZÁHORÍK, J. 2009a. From Dogali to Adowa: Memorable Ethiopian Victories over Italy and Their Legacies. *Prague Papers on the History of International Relations* 2009: 253–266.
- [38] ZÁHORÍK, J. 2009b. Ethiopian Federalism Revisited. In: Chabal, P. a P. Skalník (eds.) *Africanists on Africa. Current Issues*. Berlin: LIT Verlag. 127–137.
- [39] ZÁHORÍK, J. 2009c. Inter-Ethnic Relations and Socio-Economic Changes in the Woito Valley, Southern Ethiopia A Preliminary Study. *Folia Orientalia* 45: 233–246.
- [40] ZEWDE, B. 2001. *A History of Modern Ethiopia 1855–1991*. Oxford: James Currey.
- [41] ZEWDE, B. 2008. An Overview and Assessment of Gambella Trade (1904–1935). In: Bruchhaus, E.-M. a M. M. Sommer (eds.) *Hot Spot Horn of Africa Revisited. Approaches to Make Sense of Conflict*. Berlin: LIT Verlag. 147–165.

Belgické Německojazyčné společenství a další německojazyčné skupiny v Belgii

Petr Kokaisl*, Pavla Kokaislová **

Provozně ekonomická fakulta, Česká zemědělská univerzita v Praze

*kokaisl@pef.czu.cz

**p.kokaislova@seznam.cz

Belgian German-speaking community and other German-speaking groups in the Belgium

Abstract—The main aim of this paper is to show the specificity of the perception of own ethnicity of the German-speaking population living in the German-speaking Community in Belgium. Seeing that the German-population (or population speaking German dialect) live outside the autonomous region too, it is possible to make relatively efficient compared to the influence of government in shaping ethnicity and language. The territory of the German-speaking Community has today some 74 500 inhabitants. To the north is the densely populated Eupen county, to the South lies the rural, tourism-oriented Belgian Eifel. The territory comprises a total of 854 km². The German-speaking Community is one of the smallest self-governed entities in Europe and has a large autonomy – the official, school and court language is German. This paper should give an answer to the question: What shapes the ethnicity of the German-speaking population? (Language, location, historical traditions, the common historical origin...) and What effect has the official status of the language used in its development and use?

Key Words—ethnic minorities, German-speaking minorities, German-speaking Community, Belgium, ethnicity, autonomy, German vernacular language

ekonomické fakultě ČZU v Praze, který si klade za cíl mapování národnostních menšin v Evropě.

Při terénním výzkumu v Belgii v září 2010 bylo provedeno pozorování jak v Německojazyčném společenství (DG), tak i v belgických oblastech s obyvatelstvem hovořícím německými dialekty mimo DG, jakož i v oblasti německého okresu Monschau (jehož část připadla po první světové válce Belgii). Kromě pozorování byly prováděny polostrukturované rozhovory, jejichž cílem bylo dát poměrně široký prostor respondentům, kteří tak mohli tazateli předložit skutečnosti a souvislosti, které jsou zřejmě jen místnímu obyvatelstvu. Kromě údajů z rozhovorů jsou v příspěvku uvedena data respondentů z dotazníkového šetření (s otevřenými otázkami) vedeného přes webový formulář – jednalo se o respondenty kontaktované během terénního výzkumu i po jeho skončení. Přestože hloubkové rozhovory byly vedeny pouze se třemi respondenty (tří věkových skupin), je možné jejich údaje považovat za dostatečně vypovídající. Komunikace s respondenty byla vedena v němčině.

POJMY NÁROD, ETNIKUM A ETNICITA

Chápání a definice národa a etnika se v literatuře různí. Tyto pojmy se mnohdy překrývají s pojmy dalšími, i když nemusí být totožné.

Tesař (2007) hovoří o vývoji pojmu etnikum, který v řecké literatuře (výraz ethnos) znamená přibližně totéž co národ a byl původně vztažován pouze na řecké „našince“. Postupně se jeho význam měnil, když začal být spojován s „neřeckým“, z řeckého pohledu s „barbarským a necivilizovaným“ světem. Ve 3. století př. n. l. je v řeckém překladu Starého zákona tento pojem používán ve smyslu biblických pronárodů jako opak vyvoleného národa. Christianizace Evropy pojem etnikum ve smyslu „lidí odjinud“ odsunula na okraj slovníku a do běžného používání se vrátil až mnohem později.

V současnosti se pojem národ (s tím, že pojem etnikum bývá často považován za synonymum) chápe především jako jednotka kulturní a až na dalším místě jako jednotka politická, zatímco stát je jednotkou na prvním místě politickou a teprve druhotně může plnit roli kulturní.

Splývání národní jednotky a jednotky politické do jednoho celku je typické pro nacionalismus. Nacionálnostický přístup vyžaduje, aby každý, kdo se nachází uvnitř

CÍL PRÁCE

CÍLEM tohoto příspěvku je poukázat na specifičnost vnímání vlastní etnicity německojazyčného obyvatelstva žijícího v autonomní oblasti Německojazyčné společenství v Belgii. Vzhledem k tomu, že německojazyčné obyvatelstvo (resp. obyvatelstvo hovořící německými dialekty) žije i mimo tuto autonomní oblast, je možné provádět poměrně účinné srovnání vlivu samosprávy na utváření etnicity a používání jazyka.

Příspěvek by měl dát odpověď na otázku týkající se odvozování vlastní etnicity – *co utváří etnicitu německojazyčného obyvatelstva? (jazyk, místo pobytu, historická tradice, společný historický původ...)* Další otázka se týká rozvoje jazyka v závislosti na jeho používání – *jaký vliv má oficiální status používaného jazyka na jeho rozvoj a používání?*

Příspěvek vychází z prováděného terénního výzkumu v rámci projektu Pestrá Evropa realizovaném na Provozně

určité politické jednotky, patřil k též kultuře a aby všichni lidé jedné kultury tvořili jeden stát. Etnicita je v zásadě definována jako společná kultura. Jednoduše řečeno: jedna kultura, jeden stát. Jedním ze způsobů, jak dosáhnout stejnorodosti (kromě postupného, kdy členové národa, a tudíž státu, zapomínají na různorodost svého kulturního původu), může být i etnická čistka (Gellner 2003: 62–63).

Některé definice národa a státu jsou však chybě, jak je možné ukázat na příkladu již zmiňovaného Tesaře (2007): „... Všechny definice (národa) však mají společné jádro: Národ je politicky organizované společenství, jehož příslušníkům je společný vysoký stupeň vědomí vzájemnosti sounáležitosti.“ Tato definice národa je velmi blízká právě nacionalistickému pojetí pro svůj důraz na politickou organizovanost. Nesprávnost definice národa pouze na základě politické organizovanosti může spočívat i v jejím výrazném zúžení na určitou oblast – týká se „anglického jazykového úzu, kde termín *nation* je téměř zaměnitelný s termínem *state*, respektive je určen především státností.“ (Hroch 2009: 26)

Gellner (2003) používá na vztah kultury a státu metaforický příměr ženicha a nevěsty. Na příkladu evropských států ukazuje, jak dalece příchod nationalistické epochy ovlivnil politické změny a uspořádání států. Silné dynastické státy jako Portugalsko, Španělsko, Francie, Anglie měly dlouhou dobu jak vlastní kulturu, tak i jazyk. Národ a stát se v těchto případech téměř dokonale překrýval. Naproti tomu např. Německo a Itálie měly bezesporu vysokou kulturu, ale vlastní stát, který by jejich kulturu zaštiťoval, neměly. Při příchodu nationalistické epochy kultura již existovala (čekající nevěsta), ale chyběl stát – ochránce. Italský a německý nationalismus se proto logicky zajímal a sjednocení. Kompaktnost území, které mělo být sjednoceno, navíc umožnilo obejít se bez etnických čistek. V tomto případě šlo o nationalismus, který si pouze přál politické zastřešení pro národ, který již existoval.

Definice národa na základě politické organizovanosti se může týkat jen poměrně malého počtu národů západní Evropy, kde se stát svými prostředky (agitací, tiskovinami, školstvím) přičiní o splynutí národa a státu. To ale rozhodně není případ Belgie, kde veškeré snahy o vytvoření belgického národa narážely na spíše se prohlubující rozdíly mezi jednotlivými oblastmi. Vytyčení samosprávných oblastí v rámci belgického státu však vliv na etnicitu mělo – u Vlámů, Valonů i německojazyčné skupiny.

STÁTOPRÁVNÍ USPOŘÁDÁNÍ A ETNICKÁ SITUACE V BELGII

Belgie je mezi západoevropskými státy určitou výjimkou, co se etnického složení týká. Naprostá většina západoevropských států je tvořena hlavním etnikem s poměrně malým podílem národnostních menšin. I v západní Evropě samozřejmě najdeme etnický nejednotné státy, ale jednotlivé etnické skupiny ve většině případů staví na první místo národní etnicitu a regionální etnicitu až na místo druhé, případně obě etnicity staví naroveň (výjimku tvoří například Katalánci ve Španělsku: zhruba polovina

z nich se sice považuje jak za Katalánce, tak zároveň i za Španěly, ale stejná část preferuje katalánskou identitu).

Výjimečnost národnostního složení Belgie je dána historicky tím, jak tento stát vznikl – na začátku 19. století se frankofonní Valoni a „holandsky“ hovořící Vlámové spojili proti nizozemskému králi. V této době se jednalo o spor mnohem více konfesijní, odlišné jazykové vybavení i etnicita Vlámů a Valonů nebyly vnímány jako zásadní překážka, protože obě etnika spojoval katolicismus.

Belgie tedy mohla vzniknout podle ústavy z roku 1831 jako jednotný (unitární), centrálně řízený stát (Hulicius 2006: 125).

Už ve druhé polovině 19. století se však mezi Vlámy a Valony začaly objevovat první jazykové spory, které se vyostřovaly na začátku století dvacátého. Nejdalo se však pouze o spory jazykové, svou roli hrála (a hraje) i odlišná ekonomická vyspělost oblastí. Zatímco v 19. století měli ve všech ohledech jednoznačně navrch Valoni, postupem času se situace měnila v jejich neprospech. Ztráta hospodářského významu valonské oblasti byla ještě umocněna útlumem těžby a těžkého průmyslu ve druhé polovině 20. století.

Paradoxní je, že v současné Belgii se všechny skupiny v určitém smyslu cítí být menšinou – dříve dominantní Valoni jsou nuceni se smířovat s rolí „chudých příbuzných“, na které „Vlámové musejí stále doplácet“. Ani Vlámové ale nemají ani v současné situaci pocit jednoznačné nadřazenosti, a především kvůli používání jazyka (francouzština je jazykem, který jednoznačně převládá v hlavním městě Bruselu) mají i oni pocit určité podřazenosti. Německojazyčné společenství je pak menšinou ve všech ohledech, zároveň však bývá označováno za menšinu s nejšířší autonomií v celé Evropě.

To, že je německojazyčné obyvatelstvo menšinou, velice dobře vnímají i respondenti.

„Jsme menšinou, která stojí mezi dvěma bojujícími obry a které se zřídka někdo ptá na její vlastní názor.“¹

„Mohlo by se zdát, že hranice dnes už neexistují – cítíme se stejně svobodní v Německu, Belgii, Holandsku nebo Lucembursku. Přesto tady hranice jsou – hranice řečové a hranice v našich hlavách. Ta se uplatňuje na hranicích s Německem – zde mají mnozí určitý komplex méněcennosti, protože jejich německá slovní zásoba není tak bohatá jako slovní zásoba Němců – totéž platí v jiném směru i pro francouzštinu.“²

Je zajímavé, že do všech sporů o státoprávní uspořádání Belgie a sporů o kompetence německojazyčné obyvatelstvo v převážně frankofonní části Belgie příliš razantně nezasahovalo a politická reprezentace volila vždy velmi umírněný postoj bez předkládání ultimativních požadavků. Když se však jednalo o federalizaci země, získalo tímto

¹ Respondent z oblasti St. Vith, 20 let, student.

² Respondent žijící v Weywertzu (Bütgenbach), 50 let, katolický kněz.

způsobem Německojazyčné společenství velice výraznou autonomii.

Uspořádání Belgie od původního unitárního státu v době vzniku Belgického království k dnešnímu federálnímu státu neproběhlo naráz. Nejvýraznější ústavní státoprávní reformy proběhly v roce 1970 (vytvoření tří kulturních společenství na jazykovém základě – holandské, francouzské a německé), 1980 – kulturní společenství získávají vlastní kompetence v oblasti kultury, zdravotnictví a školství (označení Vlámské společenství, Francouzské společenství a Německojazyčné společenství), 1988–1989 (zvláštní status pro hlavní město Brusel), 1993 (v belgické ústavě je již jednoznačná definice Belgie jako federálního státu) a v roce 2001–2003 (převedení dalších pravomocí na regiony).

Podle prvního článku současné belgické ústavy je Belgie federálním státem, který se skládá ze společenství a regionů, které se v mnoha ohledech částečně překrývají. Státoprávní uspořádání Belgie je z tohoto důvodu pro pozorovatele zvenčí značně nepřehledné.

První rozdělení je na společenství, která jsou vázána na osoby sdílející společný jazyk a kulturu. Tato společenství jsou tři: vlámské, francouzské a německojazyčné.

Druhé rozdělení je na regiony, které vychází z historického rozdělení země na vlámskou a valonskou část. Regiony jsou v rámci Belgie tři: vlámský, valonský a hlavní město Brusel.

Územně se společenství a regiony značně překrývají:

- vlámské společenství (VLAAMSE GEMEENSCHAP) = vlámský region (VLAANDEREN) + Brusel
- francouzské společenství (COMMUNAUTE FRANÇAISE) = valonský region (WALLONIE) bez německého společenství (DEUTSCHSPRACHIGE GEMEINSCHAFT) + Brusel
- francouzské společenství (COMMUNAUTE FRANÇAISE) + německé společenství (DEUTSCHSPRACHIGE GEMEINSCHAFT) = valonský region (WALLONIE)

Společenství i regiony mají své vlastní vlády s odlišnými kompetencemi – celkem je to tedy šest vlád, sedmá je vláda federální.

Kromě skupin, které mají značná práva daná ústavou (Vlámové, Valoni a německojazyčné obyvatelstvo), je v zemi i velké množství příslušníků dalších etnik a států, především ze zemí EU. Přestože je počet těchto obyvatel několikanásobně vyšší než celkový počet obyvatel Německojazyčného společenství, žádná mimořádná práva k udržování jejich jazyka nebo kultury nemají.

Vzhledem k tomu, že Belgie patří mezi státy, jejichž centrální statistický úřad nevede evidenci obyvatelstva podle etnicity (v omezené míře lze pouze zjistit počet cizích státních příslušníků žijících na belgickém území), je velmi obtížné zjišťovat například počet příslušníků italské komunity – ta část, která má belgické občanství, ve statistikách nefiguruje, další část je řazena mezi cizince.

Mezi nejpočetnější skupinu cizích státních příslušníků žijících na území Belgie patřili v roce 2004 Italové



Obrázek 1. Belgické Německojazyčné společenství (DG)

(183 021), Francouzi (114 943), Holanďané (100 700), Maročané (81 763), Španělé (43 802), Turci (41 336) a Němci (35 530).

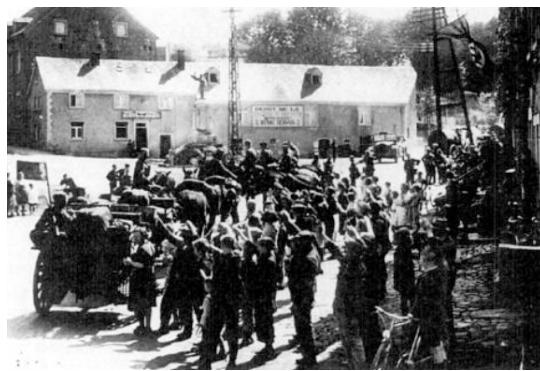
V letech 1990-2003 získalo belgické občanství 148 019 Maročanů, 93 282 Turků, 48 170 Italů, 17 441 příslušníků Konžské demokratické republiky (bývalé Belgické Kongo – Zair), 10 330 Francouzů, 9809 Alžířanů (Perrin 2006).

HISTORICKÉ POZADÍ BELGICKÉ NĚMECKOJAZYČNÉ SKUPINY

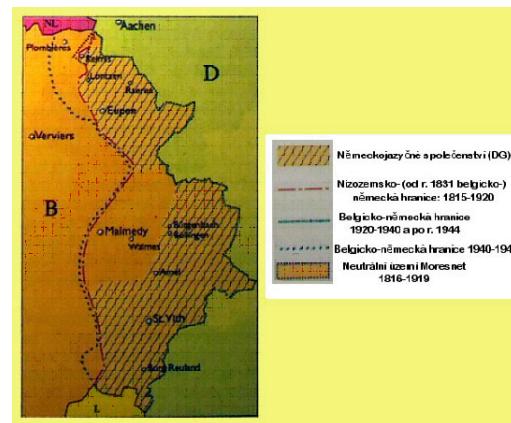
Oblast dnešní východní Belgie, kde německojazyčné obyvatelstvo žije, byla často v pravém slova smyslu hraniční oblastí.

Dnešní tři „východní kantony“ (Malmedy, Eupen, St. Vith) – *Ostkantone*, z nichž *Německojazyčné společenství* dnes tvoří pouze dva (Eupen a St. Vith), tvořily od Vídeňského kongresu (1814/1815) okresy Eupen a Malmedy v Prusku. Proto také obyvatelé těchto okresů (Eupen a Malmedy) bojovali během první světové války na německé straně. Určitou kuriozitou byla oblast Kelmis (Neutral Moresnet), kde se těžily zinečnaté nerosty a kde existovala společná správa. Ta byla nejprve pruskonizozemská a od roku 1830 až do konce první světové války prusko-belgická.

Po skončení první světové války nepožadovala Belgie připojení jen oblasti Kelmis (Neutral Moresnet), která na základě Versailleské smlouvy přešla pod belgickou správu již v roce 1919, ale nárokovala i připojení okresů Eupen a Malmedy. Argumentem pro připojení nebyly jen náhrady za utrpěné válečné škody, ale i historické důvody – toto území patřilo z větší části k rakouskému Nizozemí, jehož nástupnickým státem byla od roku 1830 i Belgie. Podle belgických představitelů a vyjednávačů připojení okresů Eupen a Malmedy neznamenalo nic jiného než *znovuzačlenění* území pod belgickou správu.



Obrázek 2. Obyvatelstvo Weismes (dnes francouzskojazyčná oblast) zdraví německé vojsko (květen 1940) Zdroj: DIETZ, B., GABEL, H., TIEbau, U. 2003. Griff nach dem Westen. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann Verlag, s. 524.



Obrázek 3. Změny hranic mezi Německem a Belgií od 19. století. Převzato z: Belgien verstehen. 2009. Brüssel: De Boeck / Ligue des Familles (doplněno).

V roce 1920 tedy proběhlo připojení okresů Eupen a Malmedy (německou stranou někdy označované jako anexe) k Belgii. Prvních pět let bylo ve znamení přechodného režimu, v jehož čele stál autoritářský generál Herman von Baltia. Po pěti letech bylo toto území s konečnou platností začleněno do belgického státu.

Mnoho obyvatel území označovaného jako *Neubelgien*, *Ostkantone* nebo *Ostbelgien* avšak s novým uspořádáním rozhodně nesouhlasilo, takže období let 1920-1940 bylo ve znamení poměrně ostrých sporů mezi tzv. *Pro-Belgiern* a *Pro-Deutschen*.

Zatímco během 2. světové války došlo k obsazení Belgie Německem, připojené území okresů Eupen a Malmedy (společně s částí původního belgického území, kde žilo německojazyčné obyvatelstvo) mělo odlišnou správu.

Na rozkaz Adolfa Hitlera došlo v květnu 1940 k přímému připojení těchto území k Německé říši. Připojení území k Německu nebylo rozhodně vnímáno všemi skupinami obyvatel jako pozitivní, jinde obyvatelé německé vojáky slavnostně vítali (viz obr. 2). Z této situace vyplývalo i to, že se na obyvatele připojeného území vztahovala branná povinnost v německé armádě. Z celkového počtu 8700 vojáků jich ve válce padlo 3400 (témař 40 %). Navíc během bitvy v Ardenách v zimě 1944/1945 došlo k úplnému zničení mnoha osad v oblasti Malmedy a St. Vith.

Po osvobození v září 1944 už měl z místních obyvatel málokdo chuť prosazovat připojení území k Německu. Navíc došlo po obnovení belgické svrchovanosti nad tímto územím k masivnímu „očištěování“ od všeho, co mělo nějakou souvislost s Německem. Němčina měla úplně vymizet ze veřejného života. Teprve v 50. letech začaly zaznívat hlasy, že by se měl brát ohled na kulturní a jazykové potřeby místního obyvatelstva.

Rozmíšky mezi Vlámy a Valony německojazyčnému obyvatelstvu jednoznačně prospěly a místní politická reprezentace dokázala každé změny využít i ve svůj prospěch ke zvýšení autonomie.

„VÝCHODNÍ BELGIE“ A „VÝCHODOBELGIČANÉ“

Východní Belgie (Ostbelgien, zhruba oblast dnešního Německojazyčného společenství) je pojmenování označující území mezi hranicemi (viz obr. 3, 5, 8, 9, 10), které v současnosti hraje stále menší roli. Jedná se však o umělý konstrukt, který byl vytvořen v důsledku určitých historických událostí a neodpovídá žádné přirozené určité jednotce. V rámci této Východní Belgie je možné pozorovat mnohé rozdíly geografické – odlišné je okolí největšího města Eupenu a pohoří Eifel³, rozdíly jsou mezi oblastí Bütgenbach a St. Vith. Rozdíly je možné pozorovat i kulturní – bezprostředně se zde střetává frankofonní a německý kulturní prostor.

„Jako Východobelgičan (Ostbelgier) se cítím být součástí německého jazykového a kulturního prostoru, se kterým nesdílím jen řeč. Některí Východobelgičané mohou mít s vlastním zasazením do německého prostoru určité problémy. Já osobně s touto příslušností žádný problém nemám, možná i proto, že jsem poměrně otevřený člověk vůči odlišným kulturám (obzvláště vůči Valonům a Vlámům, jejichž jazyk rád používám).“⁴

Hovořit o etnické vyhraněnosti skupiny Východobelgičanů je však tak málo reálné, jako hovořit v Belgii o etnické skupině Francouzů nebo Belgičanů.

Na označení *Němci* je však místní obyvatelstvo velice citlivé a jednoznačně ho odmítá. Nikde se nesmí v této souvislosti objevit etnonymum *Němec* (*Deutscher*); místo něj se používá *Ostbelgier* (Východobelgičan) nebo *německojazyčný* (Deutschsprachig).

„Nejsme žádní Němci, ale německy mluvící Belgičané (deutschsprachige Belgier). Hovořit

³Pohoří Eifel je z převážné části na území Německa, do Belgie zasahuje právě do oblasti dnešního Německojazyčného společenství (DG). Za jeho nejzápadnější část je považováno pohoří Hohes Venn přecházející v Ardeny.

⁴Respondent žijící v Weywertzu (Bütgenbach), 50 let, katolický kněz.

*o nás jako o Němcích je chyba. Máme vlastní kulturu a mentalitu, ve které kombinujeme různé prvky francouzské a německé kultury a myšlení. Máme a rozvíjíme německou (nebo pruskou) mentalitu: jsme pilní, přičinliví, dbáme na pořádek a spolehlivost. Zároveň máme od Valonů notnou dávku přizpůsobivosti.*⁵

„Lidé v belgickém Německojazyčném společenství se cítí jako německy hovořící Belgačané. To znamená, že se vyhraňují vůči Vlámům, Valonům i Němcům.“

„Snažit se popsat identitu je vždy velice obtížné, protože je zde celá řada rozdílů – mezi generacemi, mezi obyvatelstvem na obou stranách pohoří Hohes Venn⁶. Myslím si, že na jihu v okolí St. Vithu jsou lidé více uzavřeni do sebe a mnohem méně společenští.“

„Píle a pracovitost všech obyvatel celé oblasti Eifelu je typická a známa i za hranicemi „Ostbelgien“. Píle a spořivost jsou ovšem jen jednou stranou mince. Především na severu je vedle píle další charakteristickou vlastností místních lidí i záliba ve vydatném a neúnavném slavení.“

„Velice důležité je i sousedství, a to hned ze dvou důvodů – názor sousedů je velmi důležitý, s vlastním názorem se vystupuje jen velmi opatrne z obav před posměchem. Na druhou stranu je zde velice silná a běžná sousedská výpomoc. Mnohem patrnější je tato situace na jihu v okolí St. Vithu než na severu v okolí Eupen. Na severu jsou lidé více hovorní a spontánnější. Přestože jsem se setkal s mnoha přátelskými i velmi pohostinnými lidmi, v bezprostředním okolí Eifelu je pro člověka velice obtížné se v nějaké obci plně zapojit do jejího života. To jsem pozoroval i na mladší generaci, i když ne tak výrazně.“⁷

„Pokud bych se měl rozhodnout, zda se cítím být více Němcem, nebo Belgačanem, pak tedy určitě Belgačanem.“⁸

Spolková činnost je v Německojazyčném společenství poměrně pestrá, existují zde i místní politické strany (například ProDG – *Pro Deutschsprachige Gemeinschaft*).

„Všechny spolky u nás jsou německojazyčné, nevím ale o tom, že by by nějaký spolek byl „německý“. V 60. letech ještě existoval „Deutschen Hochschulbund“ (Německý vysokoškolský spolek), který usiloval o připojení našeho území znova k Německu.“⁹

⁵ Respondentka z oblasti Eifel, 64 let, vdvaná, důchodkyně.

⁶ Hohes Venn geograficky odděluje Německojazyčné společenství na severní část kolem města Eupen a na jižní část kolem města St. Vith.

⁷ Respondent žijící v Weywertzu (Bütgenbach), 50 let, katolický kněz.

⁸ Respondent z oblasti St. Vith, 20 let, student.

⁹ Respondentka z oblasti Eifel, 64 let, vdvaná, důchodkyně.



Obrázek 4. Hranice mezi Německem a Belgíí v 50. letech 20. století. Silnice č. 258 spojující německá města Aachen a Monschau vedla přes belgické území. Průjezd tímto územím byl povolen, ale řidiči nesměli zastavovat.

„Kulturní nabídka je v DG poměrně velká. Poctívám, že hodně spolků vynakládá nemalé úsilí při budování aktivního životního stylu v obci a ve městech. Kulturní život ovšem ve skutečnosti často závisí na několika idealistech v obci nebo ve farnosti. O kvalitě kulturní nabídky můžeme vést diskusi, ale skutečnost, že se nakonec účastní množství lidí, mi dělá radost. V naší mobilní společnosti není žádný problém účastnit se kulturních aktivit i jinde, pokud je „východo-balgická“ nabídka příliš malá.“

POSTAVENÍ NĚMECKOJAZYČNÉHO SPOLEČENSTVÍ V RÁMCI BELGIE

Německojazyčné společenství má svůj parlament od roku 1973, i když se tehdejší instituce nazývala Rada německého kulturního společenství (Rat der deutschen Kulturgemeinschaft), o jedenáct let později Rada Německojazyčného společenství (Rat der Deutschsprachigen Gemeinschaft). Oficiální parlament vznikl v roce 2004 jako Parlament Německojazyčného společenství (Parlament der Deutschsprachigen Gemeinschaft). Parlament má 25 přímo volených poslanců, kteří schvalují vládu, která má momentálně čtyři ministry (včetně předsedy vlády).

Jednotliví ministři jsou zodpovědní za oblast financí, místních úřadů, vnějších vztahů, sociálních věcí a zaměstnanosti, vyučování, kultury, mládeže, médií a turistického ruchu.

Protože v Belgii vlastně neexistují strany s federální působností, i v parlamentu Německojazyčného společenství jsou především zástupci regionálních německojazyčných stran (které však mohou být odnožemi například francouzskojazyčných stran).

Přes značnou spokojenosť s dosavadní mírou autonomie nepovažují „německojazyční“ politici dosavadní stav za konečný a do budoucna by se rozhodně nebránili, pokud by vedle Německojazyčného společenství vznikl ještě třetí – Německojazyčný – region.

„Se současnou situací jsem úplně spokojena. Jsme velmi dobře chráněnou menšinou, šťastně jsme přečkali pokusy o úplnou asimilaci ze strany Valonů a uchránili jsme si naši identitu. Můžeme si sami rozhodovat o důležitých věcech (včetně přijímání zákonů), rozhodovat můžeme i o tom, jak se bude vyučovat ve školách.“

„Kdyby se nás někdo ptal, zda bychom v případě rozdělení Belgie (v dnešní složité politické situaci) chtěli znova připojit k Německu, myslím, že by většina řekla „ne“. Ale kam tedy? Odpověď na takovou otázku je velice složitá.“¹⁰

„Myslím, že dnešní situace je vůbec nejlepší pro obyvatelstvo žijící v DG.“

„Německojazyčné společenství je samostatnou jednotkou v rámci belgického státoprávního uspořádání. Tato jednotka má v mnoha oblastech autonomii, která se v budoucnu bude dále rozvíjet. Lidé jsou nespokojení spíše s tím, že v Belgii je stále obtížnější sestavit vládu na federální úrovni, protože dohoda mezi Vlámy a Valony je vždy obtížná. Je důležité, aby DG (Německojazyčné společenství) bylo aktivní při tvorbě federálního Belgického státu.“¹¹

„Jsem ještě příliš mladý, abych mohl porovnávat a hodnotit různá období, ale mohu říci, že ted' se máme dobře.“¹²

NAOPAK ZA JEDNOZNAČNĚ NEJHORŠÍ JE POVAŽOVÁNO OBDOBÍ PŘED, BĚHEM A TĚSNĚ PO SKONČENÍ DRUHÉ SVĚTOVÉ VÁLKY.

„Nejhorší to bylo po 2. světové válce se všemi problémy s budováním zničených věcí za války a dalšími poválečnými problémy.“¹³

„Doba před, během a po skončení druhé světové války byla určitě nejhorší. Před válkou byly časté spory a rozbroje mezi zastánci a odpůrci setrvání v Belgii (*Pro-Belgiern* a *Pro-Deutschen*), během války přišlo o život více než 2000 mladých mužů z oblasti „Ostbelgien“, především na východní frontě.“

„Po válce přišla velká očišťovací vlna, kdy se nedělaly žádné rozdíly mezi „Pro-Deutschen“ a nacisty. Mnoho vojáků z DG, kteří museli sloužit v německém wehrmachtu, museli po svém návratu nejprve do vězení.“¹⁴

¹⁰ Respondentka z oblasti Eifel, 64 let, vdvaná, důchodkyně.

¹¹ Respondent žijící v Weywertzu (Bütgenbach), 50 let, katolický kněz.

¹² Respondent z oblasti St. Vith, 20 let, student.

¹³ Respondentka z oblasti Eifel, 64 let, vdvaná, důchodkyně.

¹⁴ Respondent žijící v Weywertzu (Bütgenbach), 50 let, katolický kněz.

JAZYKOVÁ SITUACE VE VÝCHODNÍ BELGII

Užívání německých dialektů na východě dnešní Belgie sahá minimálně do středověku – ve 13. století patřila tato oblast do Limburgského a Lucemburského vévodství. Později se zde vystřídala vláda burgundská, španělská a rakouská. V době *Ancien régime*¹⁵ používaly francouzštinu nejvyšší vrstvy, v německojazyčných oblastech se jako úřední řeč používala na nižších úrovních i němčina, resp. její dialekty. V limburgské oblasti se v různých dobách střídalo používání francouzštiny, němčiny a nizozemštiny, ale vyšší vrstvy používaly francouzštinu. V hovorovém jazyce existoval plynulý přechod mezi dolnofranskými dialekty (niederfränkisch se dnes považuje za přechodný dialekt mezi vlámskou a dolnoněmčinou – Plattdeutsch), ripuárskými dialekty, hornoněmčinou a vlámskou/nizozemštinou. Hornoněmčina se užívala především v katolických kostelech, a to i v době, kdy byla výrazná snaha zavádět do všech oblastí veřejného života francouzštinu (1792–1814), i v době Království Nizozemí (1815–1839); (Polenz 2000: 119–120).

V Belgii jsou však dvě německojazyčné oblasti – „původní“ německojazyčná oblast (Altbelgien) která k Belgii patřila nepřetržitě od roku 1839 a zahrnovala malé oblasti kolem měst Montzen (limburgsky Moontse), Bocholz, a Arel/Arlon. Zde se původní používání více jazyků postupně změnilo ve velice nesymetrický poměr mezi francouzštinou výhradně používanou jako úřední a vzdělávací jazyk a mezi německými dialekty, na které zbylo místo jen v rodině a mezi sousedy.

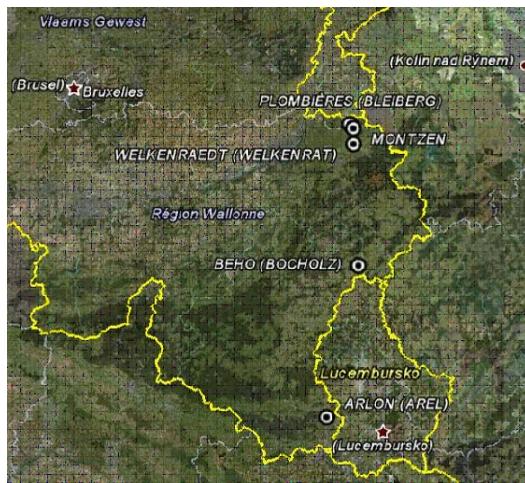
Oblast Altbelgien však není zcela spojité a můžeme ji dělit na několik odlišných částí (Cherubim et al. 1998: 72):

- severní (Welkenrat/Welkenraedt/Welkenrath/Welkenraat, Montzen, Bleiberg/Plombières)
- střední (jihozápad od města St. Vith – pouze vesnice Bocholz/Beho)
- jižní (německojazyčná část belgické provincie Lucemburk/Luxemburg, především kolem města Arel/Arlon). V této oblasti sice v 19. století převládaly německé dialekty, ale dnes je oblast značně frankofonní.

Situace, kdy francouzština začala vytlačovat němčinu, nenastala v druhé belgické německojazyčné oblasti (na území dnešního Německojazyčného společenství – DG), protože toto území bylo od roku 1815 pod správou Pruska a po sjednocení Německa v roce 1871 až do roku 1919 bylo součástí Německé říše.

Německojazyčné obyvatelstvo v Belgii tedy tvoří dvě poměrně značně oddělené skupiny, a to i na jazykovém základě. Označení *Alt-* a *Neubelgien* (původní a nově získané belgické území) bylo původně spíše politickým označením a symbolem rozdílné lojality k belgickému státu. Až do 70. let 20. století docházelo k určité nechuti

¹⁵ Ancien régime – společenský a politický systém ve Francii zhruba od 15. století do 18. století vyznačující se snahou o územní expanzi a centralizaci vlády.



Obrázek 5. Německojazyčné skupiny v Belgii (území Altbelgien). Mapový zdroj: Google Earth, německojazyčná města doplněna.

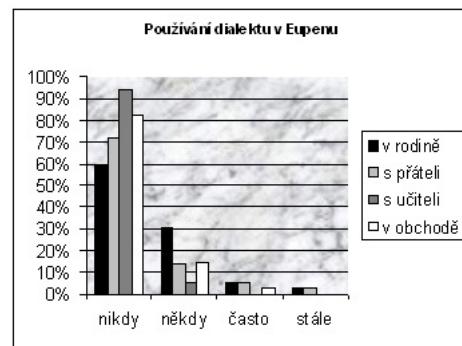
používat němčinu a naopak dobrovolné používání francouzštiny bylo chápáno jako výraz ztotožnění se s belgickým státem – především na území Altbelgien.

Dnes je toto označení (*Alt- a Neubelgien*) používáno především k označení značně odlišných německých dialektů (Polenz 2000: 169).

K prohlubování jazykových rozdílů mezi územím *Alt-* a *Neubelgien* docházelo od roku 1963, kdy v oblasti kolem měst Eupen a St. Vith (*Neubelgien*) začalo zvyšování autonomie vedoucí až k vytvoření současného *Německojazyčného společenství – DG*. V oblasti *Altbelgien* se naopak používání německých dialektů značně omezilo. Ze zhruba 75 000 obyvatel území „*Altbelgien*“ ovládá dnes kolem 50-70 % některý německý dialekt. Ovšem pouze starší generace ovládá spisovnou němčinu, navíc většinou jen pasivně. Německý dialekt hraje tedy pouze určitou roli jako určitý identifikační symbol v rodinách a při neformálních příležitostech. To je obrovský rozdíl oproti obyvatelům z oblasti „*Neubelgien*“, kteří se spisovnou němčinou přichází do styku v každodenním životě. Navíc odlišnosti dialektů mezi jižní a severní částí „*Altbelgien*“ neumožňují domluvu a jako jazyk komunikace mezi těmito německojazyčnými skupinami nastupuje francouzština. (Polenz 2000: 170).

Obyvatelstvo „*Altbelgien*“ v okolí města Arlon (Arel) blízko lucemburských hranic nyní vnímá určitou výhodu, že v sousedním Lucembursku došlo ke kodifikaci spisovné lucemburštiny a vyhlášení tohoto jazyka jako úřední řeči. Dialekty obyvatel v okolí Arlonu jsou spisovné lucemburštině velmi blízké, a z toho důvodu mohou lidé deklarovat, že hovoří *lucembursky*, tedy jazykem majícím oficiální status, byť v sousední zemi.

Úředním jazykem belgického Německojazyčného společenství je spisovná forma němčiny (Hochdeutsch). Na úřadech, ve škole a v kostele se hovoří pouze touto standardní němčinou, v této němčině vychází knihy, noviny a časopisy. Vyučování ve školách probíhá pouze v němčině, ale od první do třetí třídy základní školy se



Obrázek 6. Používání německých dialektů v Eupenu.

vyučuje cizí jazyk s dotací 6 hodin týdně. V posledních třech třídách střední školy (Oberschule) se některé předměty vyučují i ve francouzštině.

Objevují se i tisky vydávané v nářečí, ale používání dialektu je v Německojazyčném společenství značně nerovnoměrné.

„Dialekt vůbec nepoužívám, jen „Hochdeutsch“ a naše děti zrovna tak. Já jsem perfektně dvojjazyčná (německy a francouzsky), protože u nás v rodině a ve škole jsem vyrůstala v používání obou jazyků. To ale není situace většiny lidí v naší oblasti. Naše mateřstina je němčina a ve škole se učí také německy. Naše děti se setkávají s francouzštinou už ve školce, když si hrají s jinými dětmi.“¹⁶

„Hodně lidé na vesnicích ještě mluví v nářečí. Já osobně ve většině případů používám „Hochdeutsch“. Především v kontaktu se staršími lidmi ale upotřebím i dialekt. Knihy, noviny a časopisy jsou vydávány v němčině (Hochdeutsch). Nějaké tisky vycházejí i v dialektu. Myslím, že je dobré, když se znova více a více doceňuje nářečí a když má i u dětí a mladých lidí opět větší význam.“¹⁷

„Ve školách, na úřadech, všechno oficiální je pouze v němčině (Hochdeutsch). Doma nebo se známými mluvíme v dialektu, záleží vždy na konkrétní příležitosti, zda použijeme němčinu, nebo dialekt. Starší lidé hovoří v dialektu všichni (a pořád), mladší jen když jsou doma.“¹⁸

Dotazníkový průzkum mezi žáky ve věku 14–18 let v Eupenu a St. Vithu ukázal, že používání dialektu je podstatně vyšší v St. Vithu – viz obr. 6, 7 (Riehl 2007).

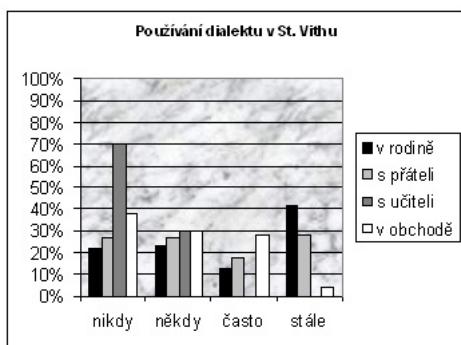
Ukázka dialekту Moselfränkisch (Das Moselfränkische 2008)

Die Mundart es e Heimatgut

¹⁶ Respondentka z oblasti Eifel, 64 let, vdvaná, důchodkyně.

¹⁷ Respondent žijící v Weywertzu (Bürgenbach), 50 let, katolický kněz.

¹⁸ Respondent z oblasti St. Vith, 20 let, student.



Obrázek 7. Používání německých dialektů v St. Vithu.

en Metgeft auss-em Elternhaus,
dodrenn en Schatz verborje ruht,
dä hellt mer en on get en aus.
Mer feehlt ierschd, wenn mer heimatfern
wie sehr mer an der Mundart hängt,
die teef en ihres Wesens Kern
ons wieen Modderarm omfängt.

Ukázka ripuárského dialektu spolu s překladem do němčiny (Hochdeutsch) (Ripuarisch 2008):

- (1) Wenn für dr Ringschänk
- (2) keine Baum für dr Dür mih stèit,
- (3) Weil demnächs hee en neue Strooß lang j?it,
- (4) Wenn dä Ahl singe Blomewage nit mih fährt,
- (5) Es et Lewe hee nur noch de Hälften wert.

- (1) Wenn vor der Rheinschänke
- (2) Kein Baum vor der Tür mehr steht,
- (3) Weil demnächst hier eine neue Straße lang geht,
- (4) Wenn dem Alten sein Blumenwagen nicht mehr fährt,
- (5) Ist das Leben hier nur noch die Hälfte wert.

Za zmínu možná stojí i převzetí některých slov z německých dialektů na území dnešní Belgie do hovorové češtiny – například slovo *makat* (pracovat, dělat) má německou formu *machen*, ale v dialekту *Moselfränkisch* je výraz *maken*, případně *maake*. Podobně i výraz sbalit si saky paky je zřejmě odvozen od *saakens* (německy Sachen) – *věci a paken* (německy *packen*) – balit.

Lingvisticky je možné vést hranici mezi ripuárským dialektem a dialektem *moselfränkisch* na základě isoglosy (výskytu určitého nářečního prvku) slov *jet* (ripuársky) a *ebeis* (*moselfränkisch*) pro německé slovo *etwas* (*něco*) nebo používání slova *schaaf* (ripuársky) a *schank* (*moselfränkisch*) pro německé slovo *Schrank* (*skříň*). Tato hranice kopíruje přirozené územní jednotky a mají na ni vliv i přirozené překážky (pohoří Hohes Venn, zalesněné plochy). Dialet v oblasti kolem Kalterherbergu je pak ještě ovlivněn francouzštinou a francouzskojazyčným obyvatelstvem, protože právě zde probíhá franko-germánská řečová hranice (Pilgram 1958: 73–74).

Je nutné dodat, že mluvčí zmíněných dialektů v na prosté většině případu jejich označení (*ripuarisch*, *moselfränkisch*) nepoužívají nebo je vůbec neznají.

SHRNUTÍ A ZÁVĚR

Tato práce si kladla za cíl zjistit, jakým způsobem se utváří etnicita obyvatel belgického *Německojazyčného společenství* (DG), poměrně malého území (854 km², na kterém žije zhruba 74 500 obyvatel. Tato oblast je specifická rozsahem autonomie – přestože je počet obyvatel DG mnohem nižší než počet jiných belgických menšin (např. Italů), má německojazyčná skupina velmi rozsáhlou autonomii. Tato autonomie je zřejmě důvodem, proč obyvatelstvo oblasti (které se úmyslně neprohlašuje za Němce) je se svou současnou situací plně spokojeno. Utváření etnické identity obyvatel DG není zcela jednoznačné – přestože oficiální označení autonomní jednotky uvádí jazyk (*Německojazyčné společenství*), obyvatelstvo odvozuje etnicitu i na příslušnosti k politické jednotce, případně na odlišném historickém povídání.

Zodpovězení výzkumných otázek:

1) *Co utváří etnicitu německojazyčného obyvatelstva?*: Situace německojazyčné skupiny v Belgii může ukazovat hned na několik specifik. Při vytváření nové etnicity belgického německojazyčného obyvatelstva hrál stěžejní roli jazyk, avšak jako prvek vyčleňující tuto skupinu vůči ostatním obyvatelům Belgie. Používání němčiny naopak toto obyvatelstvo neodlišovalo od Němců žijících v sousedním Německu. Vůči nim se obyvatelstvo německojazyčné oblasti vyhraňovalo odlišnou státní příslušností. Poté, co byla vytvořena pro německojazyčné obyvatelstvo Belgie politická autonomní jednotka, vyhranění vůči Němcům v Německu se ještě prohloubilo.

Vliv politické autonomní jednotky na utváření vlastní etnické identity je patrný i na těch obyvatelích Belgie, kteří tradičně používali v každodenním životě některý z německých dialektů, ale při vytvoření německojazyčného autonomního společenství zůstali vně jeho hranic. Jejich etnická identita se postupem času rovněž proměňovala, ale v tomto případě směrem k splývání s frankofonním valonským obyvatelstvem. Obyvatelstvo na území, které do DG zahrnuto nebylo, má už tedy ve většině případu etnicitu jinou (francouzskojazyčnou – valonskou). Tam, kde se ještě používají německé dialekty, obyvatelstvo spisovnou němčinu nepoužívá – při setkání osob z oblastí s navzájem málo srozumitelnými dialekty nastupuje jako dorozumívací jazyk francouzština.

Opouštění německé identity a vznik identity nové (vycházející z příslušnosti k jinému státu) není však pouze záležitostí *Východobelgičanů*. V mnoha ohledech můžeme najít podobnost s Alsaskem ve Francii a vytvářením alsaské identity. V obou případech došlo po událostech spojených s 2. světovou válkou k jednoznačnému rozchodu s němectvím, přestože se jednalo o oblasti historicky německé, s výraznými prvky německé kultury. Ve francouzském Alsasku i belgickém Německojazyčném společenství se postupně vytvořila svébytná skupina, která splňuje většinu charakteristik pro samostatné etnikum.

Francouzský stát ale potlačoval prvky původní identity Alsasanů, což se projevovalo především na poli vzdělávání ve francouzštině – školství v německém jazyce, ani oficiální používání alsaského dialektu dlouhou dobu nebylo vůbec umožňováno. Současný stav, kdy se Alsasané cítí být plně integrováni do struktur francouzského státu, už považují za zcela přirozené.

Naproti tomu belgická německojazyčná menšina mohla nově vznikající identitu rozvíjet v rámci velmi silné kulturní i politické autonomie. Tato autonomie přinesla Východobelgičanům bezesporu zvýšené sebevědomí. V době, kdy je velmi reálná možnost změny státoprávního uspořádání Belgie nebo přímo rozpad tohoto státu, si obyvatelstvo i místní politici velice dobře uvědomují možná rizika - v případě sjednocování s Německem by zřejmě přišli o mnohé výsadní rozhodovací pravomoci, ale na druhé straně je velmi nepravděpodobná udržitelnost zcela samostatného státu v hranicích současného belgického Německojazyčného společenství.

Ukazuje se tedy, že identita německojazyčného obyvatelstva Belgie je navenek založena pouze na jazykovém základě, ale ve skutečnosti je v největší míře formována politickými zásahy a uspořádáním autonomních jednotek.

2) Jaký vliv má oficiální status používaného jazyka na jeho rozvoj a používání?: Vlastní jazyk patří mezi velmi charakteristické rysy většiny etnik. Nemusí se jednat jen o úřední (kodifikovaný) jazyk, ale nejrůznější jazykové nuance mohou ukazovat na původ, geografickou příslušnost i v rámci jednoho etnika, odlišný přízvuk okamžitě odhalí cizince.

Přesto můžeme najít etnika, která používají zhruba stejný jazyk, ale na základě této podobnosti (v některých případech i stejnosti) se rozhodně necítí být příslušníky a nositeli stejně národnosti. Jako příklad z Evropy je možné uvést anglicky hovořící Iry a Angličany, dále Srby a Chorvaty, případně Makedonce a Bulhary, Moldavany a Rumuny nebo Rakušany a Němce. Při používání stejného nebo podobného jazyka pak nastupuje jiný prvek vyčleňující etnikum, kterým u německy hovořících obyvatel bývá odlišné historické povědomí.

Německý jazyk včetně používání i jeho velmi odlišných nárečí patří jistě mezi hlavní faktory utváření etnicity německojazyčného obyvatelstva v Belgii. Používání německých dialektů však nevede ke ztotožnění se s německým etnikem - toto ztotožnění je všeobecně odmítáno. Mezi obyvatelstvem došlo postupně k vytvoření zcela nové etnicity vázané na příslušnost k belgickému státu a místní obyvatelstvo se označuje jako *Východobelgičané (Ostbelgier)*. Jako etnikum se vyhraňují vůči Němcům, Valonům i Vlámům, otázkou však zůstává, k jaké proměně etnicity by došlo v případě rozpadu belgického federálního státu.

Oficiální autonomie německojazyčného obyvatelstva v Belgii (zahrnující i autonomii jazykovou) vedla k odlišnému používání jazyka – obyvatelstvo území, které bylo zahrnuto do *Německojazyčného společenství* (DG),

používá spisovnou němčinu, zatímco používání mnohdy značně odlišných dialektů se vytrácí, i když používání nárečí v poslední době částečně znovu nabývá na významu. Přestože je spisovná němčina jazykem používaným při všech oficiálních příležitostech, jsou si někteří obyvatelé vědomi odlišné slovní zásoby oproti Němcům z Německa a zároveň i toho, že jejich „spisovná“ němčina má oproti německé němčině dobře rozeznatelné odlišnosti. Mimo autonomní oblast se používání německých dialektů také vytrácí, ale jejich používání je na prvním místě – spisovná němčina se zde nepoužívá vůbec.

Pouze ti obyvatelé hovořící německými dialekty a žijící v blízkosti lucemburských hranic (a zároveň mimo belgické Německojazyčné společenství) se v některých případech prostřednictvím svého jazyka identifikují se svébytnou kulturou, a to lucemburskou. Jazyk, kterým hovoří, označují za variantu *lucemburštiny* nebo přímo za lucemburštinu. Lucemburština jako úřední (a kodifikovaný) jazyk Lucemburska tedy hraje zvláštní roli. Málo stabilní politická situace na federální úrovni v Belgii a možný rozpad belgického státu zde již byl uveden. Jako jedna z variant budoucího uspořádání bývá občas zmiňováno i připojení belgického Německojazyčného společenství k Lucembursku, z důvodu jazykové i kulturní blízkosti.

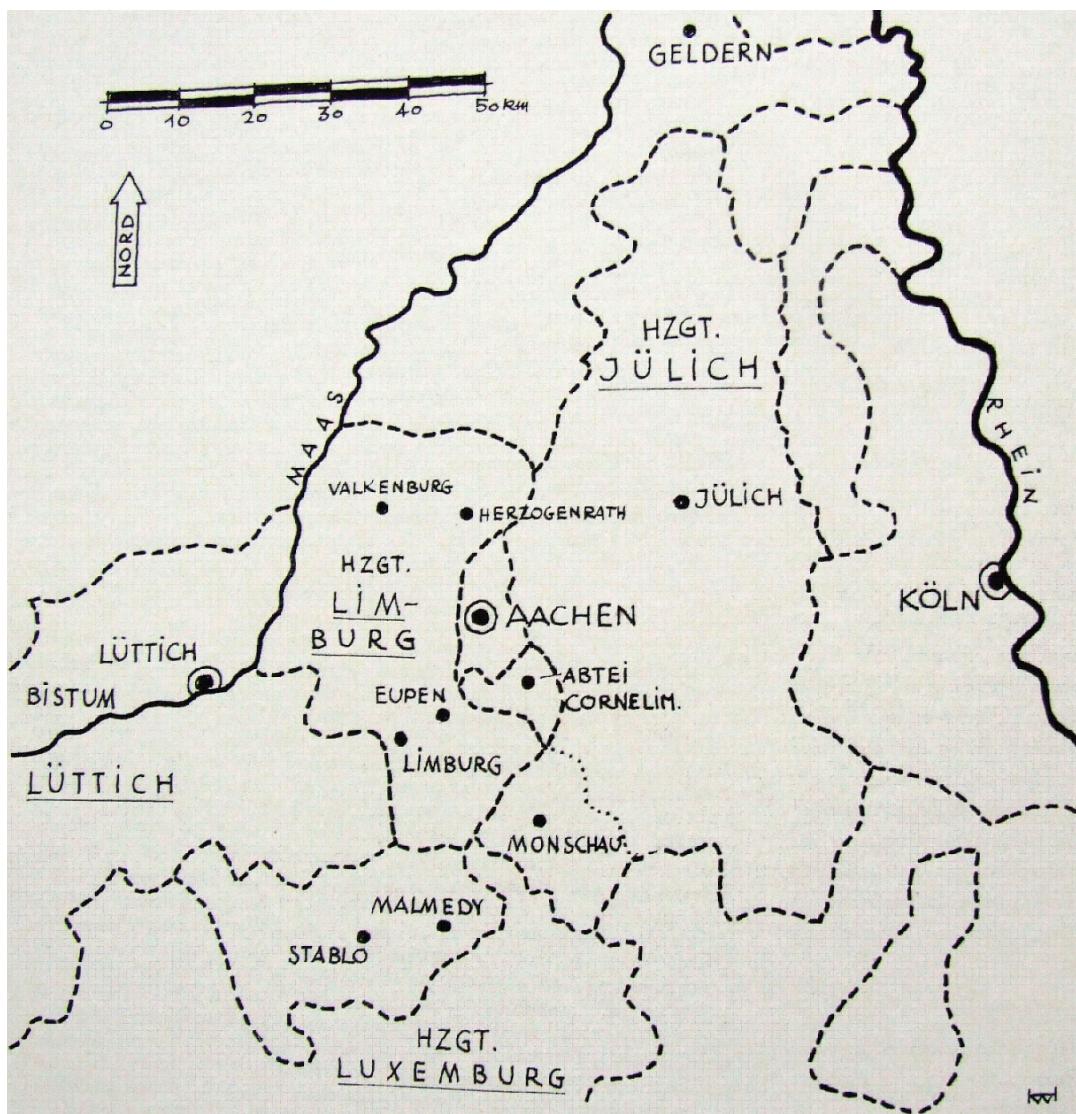
Oficiální status jazyka tedy vede k používání jedné formy jazyka (mnohdy v dané oblasti vůbec nepoužívané) na úkor místních dialektů téhož jazyka. U obyvatelstva používajícího jazyk, který nemá žádný oficiální status, jeho znalost postupně upadá. Výjimkou jsou pouze oblasti, kde je obyvatelstvo výrazněji perzekuováno a jazyk pak slouží jako výrazný prvek prohlubující sounáležitost skupiny – to však rozhodně není případ Belgie. Německojazyčné obyvatelstvo Belgie v případě používání jazyka těhne k politické jednotce, jejíž je členem – v belgickém Německojazyčném společenství je to spisovná němčina s okrajovým používáním místních dialektů, ve valonské oblasti pak bývá upřednostňováno používání francouzštiny. Pouze v blízkosti Lucemburska vzhlíží část německojazyčného obyvatelstva k lucemburské kultuře a spisovné (kodifikované) lucemburštině.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] *Belgien verstehen*. 2009. Brüssel: De Boeck / Ligue des Familles.
- [2] *Das Moselfränkische*. 2002. Ralf Suertenich. Přístupné na: <<http://www.suertenich.com/html/moselfr.html>>, stáhnuto: 16. 11. 2010.
- [3] DIETZ, B., GABEL, H., TIEDAU, U. 2003. *Griff nach dem Westen*. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann Verlag.
- [4] GELLNER, E. 2003. *Nationalismus*. Brno: CDK.
- [5] HROCH, M. 2009. *Národy nejsou dílem náhody*. Praha: SLON.
- [6] HULICIUS, E. 2006. *Belgie*. Praha: Libri.
- [7] CHERUBIM, D., GROSSE, S., MATTHEIER, K. J. 1998. *Sprache und bürgerliche Nation: Beiträge zur deutschen und europäischen Sprachgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Walter de Gruyter.
- [8] KAMP, C. 1961. *Das hohe Venn: Gesicht einer Landschaft*. Köln: Eifelverlag.
- [9] PERRIN, N. 2006. *European Migration Network: Annual Statistical Report on migration and asylum in Belgium*. Brussels.
- [10] PILGRAM, H. 1958. *Die Landkreise in Nordheim-Westfalen: Band 3. Der Landkreis Monschau*. Bonn: Wilhelm Stollfuss Verlag.

- [11] RIEHL, C. M. 2007. Varietätenegebrauch und Varietätenkontakt in Südtirol und Ostbelgien. *Linguistik online* 32, 3/2007. ISSN 1615-3014. Přístupné na: <http://www.linguistik-online.de/32_07/riehl.html>, stáhnuto: 16. 11. 2010.
- [12] *Ripuarisch*. 2008. Bläck Föös. Mundart; Transkr. und hochdt. Übersetzung W. Näser 6/81; behandelt beim Internationalen Ferienkurs der Philipps-Universität 1981. Š W. Näser, 2008. Přístupné na: <<http://www.staff.uni-marburg.de/naeser/probe11.htm>>, stáhnuto: 16. 11. 2010.
- [13] TESAŘ, F. 2007. *Etnické konflikty*. Praha: Portál.

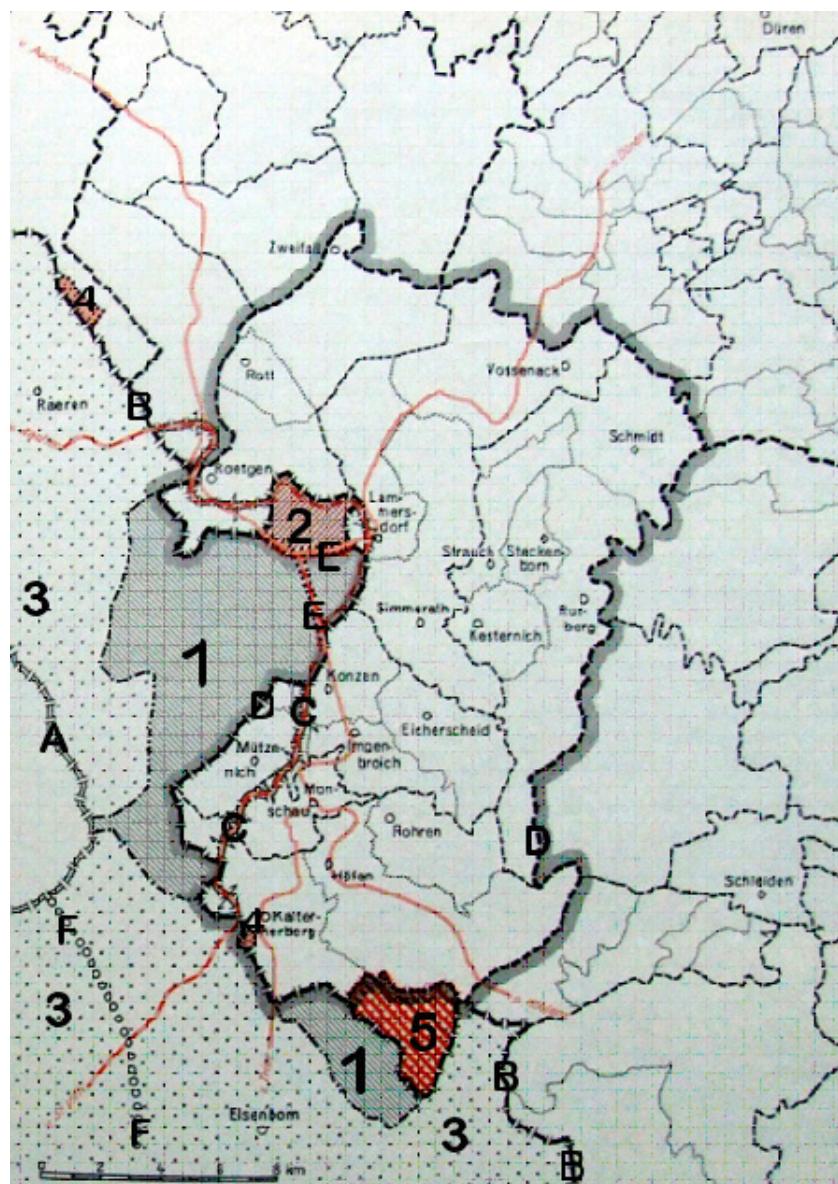
PŘÍLOHY



Obrázek 8. Rozdělení oblastí v 15. století. Převzato z: KAMP, C. Das hohe Venn: Gesicht einer Landschaft. Köln: Eifelverlag, 1961.



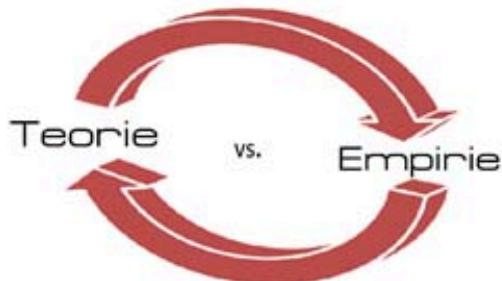
Obrázek 9. Situace na území dnešního belgického Německojazyčného společenství v roce 1789 s vyznačením současných hranic. (B - území dnešní Belgie, D - území dnešního Německa). Podle: FABRICIUS, Karte der politischen und administrativen Einteilung der heutigen Preußischen Rheinprovinz für das Jahr 1789, Bonn 1898. PILGRAM, H. Die Landkreise in Nordheim-Westfalen: Band 3. Der Landkreis Monschau. Bonn: Wilhelm Stollfuss Verlag, 1958. Doplňeno.



Obrázek 10. Změny hranic mezi Německem a Belgíí ve 20. století: 1 – území, které získala Belgie z německého okresu Monschau po roce 1921; 2 – území, které získalo Německo na základě německo-belgické dohody z roku 1957; 3 – území, které získala Belgie po roce 1921; 4 – území, kterého se Belgie zřekla; 5 – území, které SRN postoupila Belgie. A – hranice Německé říše do r. 1921; B – hranice Německa od r. 1937; C – nové německo-belgické hranice na základě německo-belgické dohody z roku 1957; D – hranice dnešního okresu Monschau; E – změny hranic po roce 1949; F – řečová vlámsko-valonská hranice. Převzato z: PILGRAM, H. Die Landkreise in Nordheim-Westfalen: Band 3. Der Landkreis Monschau. Bonn: Wilhelm Stollfuss Verlag, 1958. Doplněno.

7. mezinárodní studentská vědecká konference AntropoWebu

ANTROPOLOGIE:



„Teorie bez dat jsou prázdné a veškerá empirie bez teoretického zakotvení slepá.“
(Immanuel Kant)

AntropoWeb při Katedře antropologických a historických věd Fakulty filozofické Západoceské univerzity v Plzni pořádá v roce 2011 již 7. mezinárodní studentskou vědeckou konferenci, tentokrát zaměřenou na vzájemný vztah teorie a empirie, střet či spolupráci badatelů teoretiků a badatelů výzkumníků. Proto letošní konference nese název Antropologie: teorie nebo empirie?

Konference se uskuteční ve dnech 20.– 21. října 2011 v prostorách Filozofické fakulty ZČU v ulici Sedláčkova 15, v Plzni v místnosti číslo 319.

Deadline přihlášek do 4. září 2011.

Výstupem z konference bude samostatné monotematické číslo on-line časopisu AntropoWebzin, které vyjde i v tištěné formě.

více informací na <http://antropologie.zcu.cz/>
přihláška: <http://antropowebzin.wufoo.com/forms/pihlaka-application-form/>



FAKULTA FILOZOFOICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERSITY
V PLZNI



AntropoWeb
Katedra antropologických
a historických věd,
FF ZČU v Plzni
Sedláčkova 15, 320
301 25 Plzeň

Moravská identita a její nové dimenze

Roman Iščuk

roman.iscuk@seznam.cz

New dimensions of Moravian identity

Abstract—The theme is crucial to the concrete question, whether moravian identity really exists. It's about phenomena which is natural and important for some parts of population or on the other hand we can see this identity as the artificial problem. The main goal is connecting with results from the field work. I would like to explain something about moravian political elites according to the non-political activism. It's also necessary to mark historical processes which are important for present time. The polemic should have done some reflexive view on regionalism, activation of moravian elites and civic movements.

Key Words—ethnicity, identity, nationalism, European Union, globalization, particularism, history

MOŽNOST studia etnicity a nacionalismu na katedře sociální antropologie v Pardubicích, kde jsem pět let studoval, mi otevřela oči nejen do cizích zemí, ale i na „domácí scénu“. Pozornost antropologů se většinou zaměřuje na cizinu, ale z mého pohledu mi připadá velice užitečné podívat se i na celkem opomíjenou stránku vágně definovaného česství. Přišlo mi na mysl, že národní povaha protkaná sebemrkačstvím a děláním si srandy takřka ze všeho má i svou druhou stranu mince. Na úvod mého článku bych chtěl parafrázovat docenta Lozoviuka, který se v minulosti fenoménem česství také zabýval. Cituji: „*Z pojed etnicity jako jediné možného konstitučního elementu existence kolektivity je odvozován i způsob typologizace odlišně strukturovaných skupin, a tedy i jejich percepce. Se skutečností, že etnicita je považována za univerzální princip společenské organizace, je spojováno přesvědčení o objektivitě znaků, podle kterých lze kohokoli etnický identifikovat. Tento způsob uvažování vedl k praxi považovat příslušníky některých etnický indiferentních skupin za „našince“. Jiným naopak apriorně znemožnil anebo výrazně ztížil pozitivní identifikaci s „česstvím“, jehož pojed je v rámci české kultury konstruováno exkluzivně a nealternativně.*“ (Lozoviuk 2005: 191)

Ono ne-alternativní česství se bohužel neblaze promítlo i do historie našich zemí, které de facto zřízením krajů přestaly existovat. Historie Moravy a Slezska jako územních jednotek tak vydechla naposledy – po více než 800 letech! Málodko si dnes uvědomuje tuto skutečnost. Málodko si však na druhou stranu také uvědomuje, že je dnes ve společnosti daleko větší poptávka po věcech, které s etnicitou a nacionalismem vůbec nesouvisejí. To je zase výtka politikům, kteří si myslí, že jejich autonomní požadavky (čili jejich vlastní touha po moci) jsou ve společnosti s velkým důrazem podporovány.

Fenomén novodobého moravanství, dá-li se takto tento pojem vůbec použít, se poprvé naplno projevil na počátku 90. let, kdy změna poměrů vybídla novodobé etnické inženýry znovu se zamyslet nad novou situací a uchopit moc do svých rukou. Po vzoru Slováků to stejně udělali i „zástupci“ Moravy. Nutno podotknout, že již tehdy obě hnutí měla jiné pozice a také s tím související ambice. Zatímco Hnutí za demokratické Slovensko si usurpovalo právo na autonomii a později na samostatnost, Bártovo Hnutí za samosprávnou Moravu naopak od počátku zdůrazňovalo pouze samosprávné ambice bez nacionálních vášní po vzoru rakouských zemských celků. Obě hnutí bojovala více méně oddeleně, ale požadavky po autonomii alespoň v minimální formě existovaly na obou stranách. Důsledek je však postavil proti sobě. Zánikem Československa vlastně zamíkla i myšlenka Země Moravskoslezské (dále ZM), která by vyplňovala prostor mezi dvěma centry obou států, tj. Prahy a Bratislav. Forma, s jakou se Moravané snažili o obnovu ZM, v podstatě navazovala na samosprávné zřízení z období první republiky. Podpora se s rozpadem vytratila a s nebývalým rapidním úbytkem dále klesala až do nynějšího stavu, kdy je téma moravské identity téměř před vyhubením.

Za tento stav může několik faktorů, které lze shrnout do těchto bodů: 1) spokojenosť obyvatel s celkovou situací ve státě, 2) krajské zřízení, které na prahu nového tisíciletí pevně zapustilo kořeny, 3) neochota občanů naslouchat názorům, které neměly šanci se prosadit v parlamentu, 4) orientace na téma sociální povahy více než nacionální, 5) odpor občanů k extrémistickým hnutím, 6) odklon samotných moravských stran od principu samosprávy k otevřenému projevu nacionalismu a nesnášenlivosti, 7) rozdrobenost moravských stran a chybějící jednotně formulované jasné směrování.

Téma se nyní považuje na první pohled za docela marginální, neboť pokud lze cítit pravidlo „o čem se televize nezmiňuje“ nebo „o čem noviny nepíší“, jako by neexistovalo. A přece lze moravskou identitu v současné době nějakým způsobem analyzovat. Název článku jako by předznamenává skepsi, se kterou přicházíme takřka jí na trh. Nové dimenze může ovšem moravská identita nabrat díky regionální politice Evropské unie, která podporuje subnacionální úvahy. Postupné opouštění centralizační složky státu může vést k přijímání různých nových identit, které mohou v podstatě navazovat na již skoro zapomenuté smýšlení lidí.

Předně si plně uvědomuji, že věk nacionalismů a etnického vyhraňování je snad už za námi. Tvoření nových imaginárních hranic nekoresponduje s trendem obchodní i socioekonomické spolupráce mezi lidmi. Dnes

se již rozdíly stírají, nastává věk zvýšené komunikace mezi „starými“ národy. Globalizace, volný trh, nadnárodní korporace a bezproblémový pohyb lidí po Evropě. Toto všechno zapříčinilo, že se dnes hranice stírají a udržet jakékoli nesmyslné bariéry mezi státy i společnostmi se zdá být stále obtížnějším úkolem pro ty, kteří chtějí jakékoli typ odlišností zachovat. Zároveň však na druhou stranu stojíme na prahu doby, která může přát subnacionálním úvahám. Lidé nepociťují ve střední Evropě například tlak germanismu a volně mohou přijímat různé identity. Identita již není fixní, ale fluidní a často se mění. Homogenní státy jsou většinou v Evropě ojedinělým jevem, což může zapříčinit jak heterogenitu uvnitř, tak nový rámec spolupráce příhraničních regionů. Proto se v praxi tvoří jednotlivé euroregiony. Daleko více se zmiňuje přirozená spádovost lokality a často padá do úvahu otázka regionalismu. Proč tedy vůbec psát článek o moravské identitě, když ani Morava jako země neexistuje a identita jako taková je zcestná? Proč se zaobrat otázkou, zda dál fragmentovat český stát? Vždyť to může být dokonce škodlivé, zpátečnické a v konečném důsledku až nihilistické. Na základě předložené studie chci obhájit především nestranou vizi, která obsahuje koncepci silných regionálních celků a vizi svobodného myšlení lidí. Národ, etnicitu i jakékoli konstrukt odmítám. Neodmítám však regionalismus a větší snahu po skutečné decentralizaci, která zatím podle mého soudu v České republice neprobíhá. Určité procento lidí se hlásí ke svým kořenům a nelze tento fakt zpochybňovat, nebo ho dokonce ignorovat. Moderní moravanství zastupuje obě zmiňované složky. Na jedné straně se setkáváme s tvoréním nově definovaných bariér uvnitř České republiky. Na druhé straně docházelo a stále dochází k určité nekooperaci politických aktérů uvnitř českého i moravského prostoru při řešení otázek regionálního rozvoje.

Důležité je zabývat se moravskou identitou ve dvou rozměrech, které jsou příznačné a diametrálně se liší. Pro studium nacionalismu a etnicity je důležité zachytit konstrukci shora, tj. politickou, a v rovině občanské sledovat úspěšnost přenášení názorů elit na obyvatele. Jak je z této duality patrné, je důležité zachytit jak určitou formu elitárství, tak také míru podpory moravanství u obyčejných lidí a vzájemné ovlivňování. Hlavním úkolem je podle mého názoru popisovat a analyzovat názory stoupenců, ale na základě zkušeností vnímat i pohledy kritiků a učinit určitý druh reflexe tak, aby bylo možno zachytit celou problematiku v komplexním uchopení. V teoretickém spektru hraje roli konflikt centrum versus periferie, tak jak jej popsal politolog Maximilián Strmiska (Strmiska 2001: 187–194).

TEORETICKÁ ROVINA

Identitářní mobilizace vychází z ideologie. Je to nové pojmenování v rámci politiky identit či ekopolitiky, a původ termínu se odvozuje od počátku 90. let. Ideologií však být nemusí, pokud je do procesu uvědomování zahrnuta podstatná část společnosti. Důležité je klást si otázku, zda tuto

mobilizaci provádí skutečně jen politická reprezentace. Jakým způsobem vůbec probíhá vzájemná interakce mezi lidmi a představiteli domnělých elit? Vědci se většinově domnívají, že v tomto procesu jsou aktivní hlavně ti, kteří chtějí uchopit moc. Existují ovšem i příklady, kdy politický aktivismus nehráje roli (př. Irsko, revitalizace irštiny). V tomto případě se bavíme o prospěšnosti kulturní, nebo chcete-li humanistické. V poněkud jiném světle se může formulovat požadavek státní. Mobilizace kulturní se změní v násilnou propagandu za odtržení, což vede k vytvoření vlastního státu. V tomto případě například Quebec (Eriksen 2007: 28). Hlavní aktéři dodávají tomuto procesu emoce a předkládají hesla: „sen se stal skutkem“ nebo „konečně svobodní“.

Důležité je uchopení tématu v rámci etnických bodů a míra jejich naplňování. To se týká jazyka, teritoria, hodnotového systému a kulturních prvků. Zatímco první dva aspekty v případě Moravy v podstatě neexistují, tak zbylé dva již relativně ano. Třetí bod zahrnuje poměrně nejedenoznačný aspekt hodnotových systémů. Žebříček hodnot a životní stylů se globalizuje. Rozdíl možno spatřovat v tom, že zejména východní oblasti Moravy a obyvatelé v nich, stavějí víru v Boha mezi základní životní hodnoty. Jedná se o preferování cyrilometodějské tradice oproti svatováclavské v Čechách. Kulturní prvky hrají spíše společenskou úlohu. Politicky lze etnikum uchopit jen prostřednictvím ideologie, která je stěžejní pro formování národa nebo samosprávy.

Dalším bodem teoretické roviny je naplňování konfliktu centrum versus periferie. Morava byla a je považována za periferii právě tím, že zde neexistuje opravdu silné centrum, které by konkurovalo Praze. Pokud lze identitářní mobilizaci aplikovat na tento případ, pak je důležité se ptát, kdo ji provádí a o koho se jedná. Zda tato mobilizace vychází dnes čistě jen z pohledu elity (to se týká hlavně instituce tzv. Matice moravské), nebo také lidí, kteří nejsou stranicky organizováni a nejsou ani členy občanských sdružení. Mým úkolem také bylo popsat příčiny poklesu národnostního vědomí či poklesu zájmu o tuto problematiku.

Teoretický koncept zahrnuje i pohledy vědců na formování národní identity. Termín národ je záležitostí novodobou a vzešel z latinského označení „natio“ – kmen. Označení etnicita vzešlo z řeckého „ethnos“, v původním smyslu barbaři nebo divoši. Oba termíny nabíraly během 19. století různé konotace. Miroslav Hroch uvádí, že pojem „natio“ našel svoji stěžejní dimenzi v německém „Volk“ (Hroch 2003: 12). Význam se posunul do roviny emocionální a nevynechal biologickou podstatu spočívající v pospolitosti krve.

Obecně se proti sobě staví primordialismus a konstruktivismus. Prvně jmenovaný myšlenkový proud má své zakotvení v dílech německých filozofů Herdera a Fichteho. Zjednodušeně řečeno v původním smyslu znamenal národ rovník s jazykovou skupinou. Konkrétně lze vidět reálnou ideu národa v podobě nepřetržité historické linie nebo imaginární ideu, vycházející z předpokladu vztahu „národ-konstrukt“. Odlišení však není tak striktní, jak se

na první pohled může zdát. První termín z psychologického hlediska staví na závaznosti a lojalitě vůči dějinám autoritám. Míru primordiální loajality popsal Clifford Geertz v knize Interpretace kultur (Geertz 2000: 285–343). V jistých otázkách připomíná koncept fundamentalismu v rovině závazného přijetí tezí nebo dokumentů, které jsou nezpochybnitelné a mají se přijímat bez posuzování.

Konstruktivismus vychází z myšlenek předcházejícího instrumentalismu. Etnická identita je pouze projevem sociální konstrukce a jako taková je dílem sociálních aktérů. Identita se v pohledu konstruktivistů již blíží primordialistickým tezím, neboť předloženou identitu chápe jako racionální produkt. Miroslav Hroch uvádí, že identita může být brána v potaz ve dvou rozměrech. Jednak jako subjekt, sloužící sociálním konstruktérům při boji o zdroje. A ve druhé řadě slouží jako prostředek racionální sounáležitosti s etníkem (Hroch 2003: 13).

Teorie ethnicity podléhá mnoha pohledům. Fenoménem se v posledních desetiletích stává přiřazování vzniku nacionalismu k určitým makrosociálním trendům ve společnosti. Benedict Anderson považuje za stěžejní spojení tisku a kapitalismu. Umožnilo totiž tvoření a imaginaci představ na základě sjednoceného jazyka (Anderson 2008: 14). Ernest Gellner předkládá tezi o nacionalismu, který předchází národům. Za stěžejní považuje rozvoj průmyslové společnosti, komunikace a migrace. Nová „technologie“ pomohla překonat období uzavřených zemědělských společností a míru povinné vázanosti lidí na konkrétní místo (Gellner 2003: 34–37). Miroslav Hroch vyjmenovává tři fáze národních hnutí, které směřuje přes nadšení úzké skupiny lidí a následnou aktivizaci až po výrazy téma celospolečenské podpory (Hroch 1999: 9). Všechny tyto názory bychom mohli zařadit mezi konstruktivistické. Na druhé straně stojí s určitou mírou zjednodušení vědci, kteří odmítají míru imaginace a konstruktů v otázce tvoření národa. Fredrik Barth bývá označován jako otec transakcionismu. Etnická skupina je vymezena svými hranicemi, které jsou zároveň smyslem její existence. Na územích zlomu stojí tzv. „strážci“ hranic v podobě odlišnosti jazyka, zvyků nebo způsobu oblékání. Tito strážci pomáhají v ochraně těchto hranic. Migrace do sousedních zemí a vzájemné kontakty nemusí nutně znamenat mísení jazykové nebo kulturní. Naopak komunikace přes hranice v jakémkoliv formě pevnost bariér zvyšuje. Důležitý je vztah etnické skupiny s okolím (Barth 1996: 75–83 In: Hutchinson, J., Smith, A., Ethnicity). Arend Lijphart považuje za dost nepravděpodobné, že by existoval čistě homogenní stát. Patrnou heterogenitu uvnitř státu lze zajistit jedině kooperací elit. Má se jednat o meziskupinový konsensus, a nikoliv boj o zdroje. Jak vyřešit toto dilema, navrhuje na příkladu Rakouska, kde mají etnika odpovídající za stoupení ve vládě (Lijphart 2002: 37–38 In: Varshney, A., Ethnic conflict and Civic Life).

PŘEDCHOZÍ VÝZKUMY MORAVSKÉ IDENTITY

Výzkumy byly prováděny na základě etnografie či národopisu. Zejména mě zaujal výzkum historických a náro-

dopisných regionů z roku 2003 (autor: Daniel Kunštát). Výzkum byl veden v rámci projektu Naše společnost. První otázka mapovala obecné názory na to, zda lidé vnímají svůj region skutečně významně. Jednalo se o monitorování preference zkoumaného jevu. Druhá otázka se týkala konkrétně toho, v čem lidé spatřují důležitost regionu z hlediska posilování identity a vývoje kultury. Z výsledných statistik bylo zřejmé, že nejvíce je význam regionu reflektován v Jihomoravském, Olomouckém, Zlínském a Pardubickém kraji. Nejméně pak v Praze (*Význam historických a národopisných regionů* 2003). V otázce migace byl pro mě podnětný výzkum v rámci celé republiky, který se zaměřil na faktory ovlivňující stěhování. Podíl lidí, kteří se v průběhu života ani jednou nestěhovali, je podstatně vyšší na venkově než ve městech. Z regionálního hlediska se nejvíce stěhují obyvatelé Prahy a severozápadní části Čech. Naopak výrazně nejusedlejším regionem v rámci ČR je střední a východní Morava, konkrétně Olomoucký a Zlínský kraj (*Migrace ČR* 2003). Zdejší lidé, kteří za celý svůj život nezměnili adresu svého bydliště, tvoří 49 % populace starší 19 let. Z páru rozhovorů dokonce dokládali respondenti tyto vazby na region pomocí rodokmene a s tím spojeného neměnného trvalého bydliště. Význam regionu a vazby k němu by tak teoreticky mohli adorovat více občané, kteří nemají potřebu migrovat.

VARIANTY BUDOUCÍHO SMĚŘOVÁNÍ MORAVSKÉ IDENTITY

První varianta, tzv. „balkánská“: Lidé budou více naslouchat politikům a umělé odlišnosti budou udržovány nebo spíše výrazně posíleny. Etnicia se stane nosnou silou pokroku jako ideologická záštěrka k vyššímu financování regionů. Krajské zřízení se neuplatní a zavedou se větší celky. Oddělená finanční soustava zapříčiní ekonomickou soběstačnost. Zemský princip se změní v etnický. Vágně definované náboženské cítičení se vlivem doktríny cyrilometodějské tradice redefinuje. Symbol dvojramenného kříže (patriarchy) bude znamenat odklon od českého katolictví či ateismu k moravskému sblížení s ortodoxní církví. Případně ve druhé variantě odklon od vágne definovaného náboženství v Čechách k silnější pozici katolické církve na Moravě. Náboženství bude hrát obecně silnější roli a bude sloužit k legitimizaci odlišností. Původně český jazyk se doplní o moravismy, což by vytvořilo paralelu k jazykové odluce na Balkáně. Předpoklady odlišností vytvoří nosnou půdu pro pozdější osamostatnění Moravy.

Druhá varianta, tzv. „evropská“: Krajská správa nebude operovat s takovými prostředky, na jaké je zvyklá ze státního rozpočtu. Tato nespokojenosť spolu s finanční krizí v regionech povede ke snaze po ustanovení zemského modelu. Změní se kompetence. Na základě politiky Evropské unie dojde k oslabování národních parlamentů a naopak k posilování zemského uvědomování. Dojde k oddělení zákonodárné moci do historických zemí, zachována bude společná finanční soustava. Lidé budou přijímat více identit, stěžejní však bude definovat se jako Evropan

z důvodu neustálých migrací mezi zeměmi. Národní jazyky vymizí a ustaví se jeden společný.

Třetí varianta, tzv. „homogenní“: Fungování vyšších územně správních celků bude dále podporováno českou vládou. Financování ze strany státu bude dostatečné. Lidé nebudou mít problém identifikovat se jako Češi. Bez ohledu na jazyk, národnost či přesvědčení. Na základě obecného konsensu se přijme název Česko. Silná homogenita uvnitř státu se projeví i navenek. Spolu s finanční soběstačností to povede k dalšímu soupeření mezi silnými národními státy. Pocit evropanství, který je beztak uměle vynucován, nebudou občané Česka vnímat. Systémy strukturálních fondů z EU se vyčerpají a bude opuštěna myšlenka společné Evropy. Moravská a slezská identita se vytratí vlivem propagované homogenizace společnosti. Vliv na této skutečnosti bude mít i snadnější integrace menšin. V obecné rovině se nebudou zdůrazňovat rozdíly. Sám bych se přimlouval za druhou variantu, kdy funguje identita místa. Moravské uvědomění vidím do budoucna ve sféře pozitivních hodnot, akcentující kulturní a estetické produkty společnosti.

HODNOCENÍ LITERATURY K TÉMATU

Nejprve bych připomenul, že literatura vztahující se k problematice moravanství většinou zahrnuje historické hledisko. Neexistuje mnoho literatury, která by se věnovala současné situaci, případně reflexi nedávného vývoje na počátku 90. let. Ze subjektivního pohledu je moravanství uchopováno hlavně politology a historiky. Nejprve jsem se zaměřil na samotnou stránku etymologie, která by mi posloužila k osvětlení samotného pojmenování „Moravané“. K takovému účelu jsem použil publikaci našeho předního historika Dušana Třeštíka s názvem *Vznik Velké Moravy* s podtitulem *Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*. Dovídáme se o Slovanech jako o poddaných pod avarskou správou (Třeštík 2001: 22). Nejpodstatněji se jeví první osídlování uvnitř avarského kaganátu někdy na konci 6. století. Původně se jednalo o obyvatelstvo původem z lesostepní Ukrajiny. Při avarských válkách, které vedl Karel Veliký, se jeho vojsko přemístovalo k Dunaji přes území Čech. V mnohých oblastech probíhala pod tlakem migrací a avarského nebezpečí etnogeneze nových gentes, tj. společenství lidí kmenového typu (Třeštík 2001: 5). Tento proces se týkal prakticky celé střední Evropy včetně Čechů v nížinách kolem Labe, Ohře a u dnešního území Prahy. Na Moravě se nejprve osídlila hlavně jižní část a začala se tvořit centra pod správou Sámovy říše. Údolní niva řeky Moravy byla vhodná pro vznik dalších center a stala se později důležitým pásmem osídlení. Mocenská elita se navenek pokládala za Slovany, nikoliv za Moravany. Doloženo to je na základě dopisu knížete Rostislava císaři Michalovi v polovině 9. století (zádal o učitele, který by šířil pravdu a víru): „*My Slověni prosta čad, i ne imam iže by ny nastavil na istinu i razum skazal, to dobrý vladýko posli tak muž, iže ny ispraviti vsaku pravdu.*“ (Život Metodějův, kapitola 5.; viz: Skutil 1986) O Moravanech, jako o obyvatelích určitého území, se

poprvé dovídáme v roce 822 při příležitosti svolaného snemu ve Frankfurtu. Mělo se jednat o probírání záležitostí východní části Franské říše. Na základě tradice raně středověkých popisů zemí se seznamujeme s přesným situováním kmenů obývajících břehy Moravy. Do období kolem roku 843 lze doložit přehled sousedů při hranici Franské říše na sever od Dunaje. Autorem byl pravděpodobně kancléř Ludvíka Němce, Grimoald. V první části se vypočítávají jednotlivé kmeny. Za Bohemiany-Cechy (Beheimare) jsou umístěni Moravané (Marharii), pak se mluví o Merehanech, které lze situovat na západní Slovensko. Toto poslední pojmenování by se dalo přeložit jako „Takémoravané“. Další spis Geograf bavorský z roku 845 líčí vědomosti o slovanských kmenech obecně mezi Baltem a Dunajem. Pohled historika Třeštíka, který čerpá z faktografických spisů, se zdá být přesvědčivý. Nicméně nedá se hovořit jasně o tom, zda se drtivá většina obyvatel prohlašovala za Moravany a zda tito obyvatelé nazývali svoji vlast Velká Morava. Spisy, ze kterých je čerpáno, jsou spíše geografického rázu a ani ty nemusí být přesné. Pojmenování „Marharii“ se zrodilo v myslích předních představitelů Franské říše, a nikoliv z popudu samotných obyvatel, kterých se to týkalo. Tato hypotéza by zásadně narušovala pohled novodobých etnických inženýrů. Kvůli snadnému situování neznámých obyvatel se přistoupilo k prostému pojmenování, tj. „lidé od řeky Moravy“.

Další publikací, kterou bych chtěl zmínit, je kniha Jiřího Pernese s názvem *Pod moravskou orlicí*. Zde autor líčí dějiny moravanství a jeho nestejnou intenzitu. Po zániku Velké Moravy se uskutečnilo připojení k přemyslovským Čechám. Ve středověku pak docházelo k výměně rodové aristokracie. Autor vnímá pozdější období kolem 15.–16. století jako zlatý věk moravského zemského uvědomění. Do čela se postavil hejtman Karel starší ze Žerotína (1564–1636), který byl velkým moravským patriotem. Podobně i Jan Amos Komenský, označující se za svého života přízviskem „Moravus“. Zvlášť zajímavě se jeví poslední část publikace, kdy je mapováno období po vzniku samostatného Československa až dodnes. V rámci etnicity se autor považuje za Čecha žijícího na Moravě. Moravský národ podle něj neexistuje, spíše klade důraz na vágne řečeno „moravský životní pocit“ a přiklání se k tezi Palackého „o obyvatelích zde žijících, kteří jsou rodem Moravané, národem však Češi.“ Zároveň se nebrání nastolení spravedlnosti ve formě obnovení historických zemí, které v praxi fungovaly jako svébytné celky. V závěru dodává, že je potřeba vytvořit schopnou elitu mladých lidí, kteří budou otevřeně a sebevědomě hájit myšlenku obnovy Moravy v jejich přirozených hranicích.

Rozhodně přínosná je kniha Miroslava Mareše s názvem *Etnické a regionální strany v ČR po roce 1989*. Autor zde na základě přeměny společnosti po sametové revoluci předkládá obraz pluralitní společnosti a v návaznosti na tuto atmosféru zkoumá i vývoj mnoha hnutí, mezi nimi i moravská. Nejprve chce moravanství konceptualizovat na základě příspěvku Maxmiliána Strmisky, v němž se dovídáme více o pojedí samotných stran. Jinými slovy, jak lze z jejich programů a stanov vyvodit resumé o přiná-

ležitosti k proudu, buď etnických, nebo regionálních stran. Na stranách 12 a 13 se lze dočíst o typologii regionálních subjektů. Strmiska pojmenovává v návaznosti na toto téma jednotlivé subjekty zájmu. Může se jednat o stranu teritoriální obrany vzešlé z konfliktu centrum versus periferie (Strmiska 2005: 8). Dále odpovídají moravské identitě a snahám o nově vzniklou identitu i typologie regionálních stran pocházející z transformace subregionální či lokální. Moravské strany a její subjekty se dostávaly do cím dál větší marginalizace. Jejich strategií může být identitární mobilizace. Podle Strmisky však nelze očekávat, že politika identity má vždy a za všech okolností pozitivní důsledky pro prosazování práv etnických menšin. Nelze tvrdit, že etnické či etnický definovatelné zájmy musí nutně artikulovat a obhajovat výlučně etničtí aktéři (Malíř 2001: 17). Naopak konstrukce zdola činí z identitární mobilizace účinnou zbraň. Strana Moravané tedy působí na regionálním poli, ale zároveň ji můžeme identifikovat jako stranu etnickou. Předpokládají existenci etnické minority a vystupují jako prodloužená ruka těch, kteří se přihlásili při posledním sčítání lidu (2001) k moravské národnosti. Miroslav Mareš dále ve výčtu regionálních stran jmenuje i moravské subjekty a jejich vývoj za poslední dvě století. Jmenuje zde první moravskou stranu, která se konstituovala kolem představitele Aloise Pražáka v roce 1861 (Mareš 2003: 28). Důležité je zaměřit se v jeho práci zejména na současnost, která je víceméně ovlivněna událostmi z 90. let. Podle něj tehdy lidé skutečně na Moravě většinově podporovali zřízení samosprávy pro Moravu. O tom svědčí výsledky prvních svobodných voleb v roce 1990 a téměř 10 % podpora HSD–SMS (Hnutí za samosprávnou demokracii – Společnost pro Moravu a Slezsko). Po dosáhnutí zenitu v roce 1991 následoval úpadek a vnitřní rozbroje spojené s neúspěchy ve vyjednávání požadavků. Navíc Hnutí pojmenovala i tragická smrt čelního představitele Boleslava Bárty. Po rozpadu Československa moravistické snahy ještě více upadly do zapomnění, tvrdí Mareš. Sám přiznává, že na utužení zájmu o problematiku mají dnes vliv někteří brněňští a olomoučtí „ne-nacionální“ historici, kteří se zabývají dějinami státu, a tím pádem i Moravy (např. Pernes, Válka). Autor píše svoji knihu v roce 2003.

V tehdejší době vidí čtyři prudy (Mareš 2003: 90):

- 1) Antistranické a výhradně regionálně zaměřené projekty typu NPM (Nestraníci pro Moravu). Ti existovali ještě v roce 2007, později sloučeni se Sdružením nestraníků. Navíc teď již kandidují na celostátní úrovni.
- 2) Módní „mladomoravanské“ úvahy o samostatné Moravě ve federalizované Evropě regionů podporované jednoznačně separatistickou stranou. Tento typ může být dnes slučován s organizací Mladí Moravané.
- 3) Představuje občany, kteří se snaží o pouhé zvýraznění regionální dimenze u organizací působících celostátně. Toto by se mohlo slučovat s tradicionalisticky laděnou KDU–ČSL. Autor snahám přisuzuje marginální úroveň. Možná však v některých oblastech stále převažuje obyvatelstvo, které se ke sna-

hám hlásí. Musí tam být členská základna a strana zde musí dosahovat stabilních výsledků. Na druhou stranu však autor více než podcenuje míru aktivizace obyčejných lidí a problematiku moravanství zužuje pouze na politickou reprezentaci.

Další knihou, kterou bych rád uvedl do této práce a vycházel jsem z ní, je dílo Reného Wokouna Česká regionální politika. Zejména mě zaujala část týkající se možnosti využití strukturálních fondů a dosavadní podpora regionálního rozvoje ze strany Evropské unie. Ekonomický aspekt hraje v případě moravských snah stěžejní úlohu také z hlediska toho, že podle průzkumů se obyvatelé ČR nejvíce zajímají o socio-ekonomická téma (67 %), problém státoprávního uspořádání je příliš nezajímá (22 %). Tato kniha byla napsána před naším vstupem do EU. V roce 2004 oficiální zpráva hovořila o dlouhodobém výhledu při postupném snižování regionálních disparit (Wokoun 2003: 254). Dlouhodobý plán počítá i dnes s pečí o úroveň stávajících podniků, popřípadě ekonomických aktivit. Stručně řečeno v tomto ohledu jde o plnou funkčnost regionů a proudění evropských dotací do nejchudších zemí a jejich částí (Wokoun 2003: 99–100).

Další publikace mi posloužily ke konceptualizaci teorie ethnicity. Jedná se o dílo Tomáše Hirta s názvem Soudobé spory o multikulturalismus. A také jsem použil do práce částečně i názory od Thomase Hyllanda Eriksena z publikace Antropologie multikulturních společenství. Obě práce uvádím záměrně, protože oba z částečně sobě blízkých pohledů, kritizují novodobou éru multikulturalismu a politiku identit. Hirt popisuje tento nový proud ve třech dimenzích. Předkládá deskriptivní, normativní a praktickou dimenzi. První spočívá v kultuře, etnicitě a identitě. Druhá dimenze je otázkou normy v tom, že odmítá ideu liberálního univerzalismu. Homogenní stát je viděn očima multikulturalisty jako nutné zlo, kde neexistuje pluralita názorů a vládne dominantní většina. Třetí dimenze obsahuje praktickou multikulturní výchovu. Vše je podle autora falešné a postavené na slabých základech. Všechny teorie pluralismu, dualismu či umělého oddělení jsou scestné, neboť předpokládají skupinovou jednoznačnost. To může vést k nebezpečné stigmatizaci. Zapomíná ovšem na fakt, že se člověk může a většinou se také přirozeně identifikovat se skupinou. Z psychologického hlediska potřebuje osoby, které vyjadřují stejně názory. Na mobilizaci malých etnických skupin ostatně multikulturalismus vyrostl. Jinými slovy Hirt pojmenovává etnickou identitu jako bytostní fundament statického typu (Hirt 2005: 38). Aktéři ji vnímají jako stálou a esenciální formu současné existence. Multikulturalismus zachází obdobně chybně i s pojmy, jako je náboženství, kultura nebo rasa, tvrdí Hirt. Etnicitu hraje stěžejní úlohu v tomto procesu a zcela záměrně je uměle udržována dichotomie „my a oni“.

Stejnou koncepci odmítání další fragmentace společnosti předkládá i Thomas Hylland Eriksen v díle Antropologie multikulturních společností. Autor si pokládá důležitou otázkou, zda by měl každý lid dostat možnost řídit

sám sebe (Eriksen 2007: 14). Vyjadřuje se kriticky vůči této možnosti, zvlášť když ani veřejnost neví, kdo se za nedefinovaným lidem skrývá. Jeho skepse pramení z toho, jak je lehké zneužít imaginární skupinové myšlení ve svém ekonomický prospěch. Zde se totiž vždy jedná o prospěch elity, která potřebuje pravomoci. Podle autora je těžké najít podobně ubohé představy. V dnešním světě totiž hranice kultur i čistoty lze stěží zachovat. Migrace a komunikační prostředky jsou na takové úrovni, že je jakákoli touha po vymezení nemilosrdně smetena. Tyto názory lze brát v úvahu jako oprávněné, nicméně autor si neuvědomuje, že může nastat období krize či sociální nejistoty a podmínky pro migraci budou rázně změněny. Tato proměnlivost v čase tu byla několikrát a zřejmě i potrvá. Dále musíme odsoudit autorovy názory na kulturu, která podle něj jako by vlastně ani neexistovala. Je uchopována politiky, kteří s její falešností operují. V politickém měřítku tomu skutečně tak je, ovšem ve sféře pozitivních hodnot (jazyk, folklór, slavnosti) můžeme odlišné kultury spatřovat. Toto je Eriksem natolik bagatelizováno, že si sám uvědomuje svůj přílišný antagonismus vůči kulturám a obhajuje sám sebe tímto způsobem: „*Bretonci ve Francii trvají na tom, aby se mohli učit bretonsky, protože francouzsky už umějí a bretonštinu by mohli snadno využít v případě, že by si nárokovali regionální samosprávu na kulturním základě. Pouze pro pořádek. Toto není v žádném případě argument proti tomu, aby se bretaňské děti a dospělí mohli učit bretonsky.*“ (Eriksen 2007: 27) Kultura z jeho pohledu vypadá jako neustále znásilňována politiky a multikulturalisty. Pokud tuto situaci vztáhneme na „moravské pole“, pak folklór určitou tradici představuje. Lidé si ale určují sami, co chtějí dělat, a politikové jim do těchto slavností nechtějí zasahovat a ani tak nečiní. Důležitý je jeho závěrečný imperativ, který lze shrnout do hesla: „pryč od zdůrazňování hranic ke komunikaci“.

Do hodnocení literatury chci uvést hlavně příspěvky do diskuse, nikoliv jen monografie, které vyjadřují pouze jedno stanovisko. Diskuse mi pomohly udělat si obrázek o dvou naprostě odlišných tezích. Tak tomu bylo při konfrontaci názorů brněnských historiků, ve které dominovali historik a ředitel brněnské pobočky Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR Jiří Pernes a Josef Válka, profesor starých českých dějin na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. S přihlédnutím k jejich znalosti moravských dějin, mě také zaujala jejich možná vize do budoucnosti. Zatímco Pernes moravské problematice a jejím snahám dává určitou naději, Josef Válka se k ní staví skepticky. Prvně jmenovaný totiž moravanství staví do role revitalizační, ke které může dojít v závislosti na fungování EU. Jde o politiku směřující k oživení nejen euroregionů, ale také k preferenci regionalismu. To má podle evropských úředníků vést nejen ke spolupráci navenek (mezi státy), ale také ke konsolidaci uvnitř. Nikoliv tedy národní prvek a jedno centrum, ale spíše jim jde o decentralizaci spolu s kooperací mezi kraji. To dává podle pana Pernese velikou sílu straně Moravané k tomu, aby uskutečnila další vlnu revitalizace moravanství, tak jak tomu bylo na počátku 90. let. Na druhé straně stojí profesor Válka, který nepřikládá

problematicce moravanství téměř žádnou váhu. Hnutí na počátku 90. let je již pryč a doznívání těchto snah je také minulostí. Funkce krajů je natolik zakotvena, že případná změna směřující k moravským snahám o obnovení historických zemí není v tomto smyslu relevantní. Smazaly se i rozdíly v obou prostorech Čech i Moravy. Celkem snadno se vžil název Česko. Byl přijat bez odporu. Stejně tak i kraje fungují bez problémů, takže se může zdát, že si strana Moravané vzala až příliš velké sousto. Profesor Válka ovšem název Česko kritizuje a dodává, že za přijmutím názvu stojí mediální lobby.

K tomuto duálnímu modelu, ve kterém chci po-kračovat, předkládám i názorný článek profesora Války, který byl otisknán v Kulturně-historické revue s názvem: Věrnosti a zrady Moravanů. Stěžejním bodem se zdá být Palackého dílo (vydáno pod názvem Geschichte Böhmens, později pozměněno na Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě). Až do 19. století, se dějiny obou historických zemí vykládaly odděleně. Tato práce byla velmi významná, neboť nám připomíná, jak postupná germanizace doslova donutila moravské vlastence opustit tradiční zemský patriotismus a přijmout stanovisko, že Češi a Moravané tvoří jeden národ. Převážilo to, co bylo společné: jazyk, kultura, převažující české obyvatelstvo (na rozdíl od Slezska a Lužice), historie a mentalita. I zde ovšem můžeme vidět rozpory, kdy se jednalo o zjednodušující pohledy. Například Brno bylo dlouhou dobu považováno za město, kde tvoří paradoxně elitu Němci. Profesor Válka uvádí, že se také z Palackého historiografie Morava jaksi vytrácí. Na příkladu dějepisectví lze doložit, jak zejména Kosmova kronika seznamuje čtenáře až na výjimky jen s dějinami Čech, a zejména Prahy. Moravské dějiny byly v průběhu dalších století zamlžovány. Tak to alespoň tvrdí dnes působící organizace Moravský národní kongres a Moravská národní obec. „Zamlžení“ bylo způsobeno také respektem ke Kosmově kronice, která byla později soustavně kopírována, někdy i obměněna. Kosmův mýthus vlastně zůstal na svých základech. Na druhou stranu to nebyl jen tento prvek. Válka zmiňuje, že svoji roli sehrál také nezájem o to vlastní dějiny Moravy pěstovat (Válka 1991). Práce moderních historiků, a zejména archeologů pomohla v posledních zhruba 200 letech revitalizovat odlišnou interpretaci dějin. Ta totiž zahrnuje i existenci Markomanů s pozdějším přihlédnutím k Velkomoravské říši. Palackého dílo tak podle profesora Války nutně musí pokulhávat a zdá se, že bylo vytvořeno vlastně na objednávku obrozeneckého hnutí, které usilovalo o svou legitimizaci nejen v Čechách, ale přirozeně i na Moravě. Co ještě lze vybrat z tohoto historického exkurzu takovým způsobem, aby mělo relevanci i pro dnešní dobu? V rámci historiografie snad mýthus o nadřazenosti přemyslovské dynastie, kterou lze vysledovat takříkající odnepaměti. Osou článku se zdají být věrnosti a zrady, při kterých docházelo poprvé výrazněji při korunovacích českých králů v polovině 15. století jako důsledek duality: české husitství versus moravské katolictví. Ostatně odlišnost náboženského vyznání zůstala do dnešní doby zachována. Zdálo by se, že přední političtí aktéři se ve straně Moravané přiklání

k uctívání tradice cyrilometodějské, potažmo k ortodoxním církvím. Náboženství je však v tomto případě ve zcela marginální pozici.

Ve výčtu přečtené literatury by neměla chybět určitá reflexe článků, které vznikly při příležitosti konání vědecké konference na téma Češi nebo Moravané v roce 2001. Tuto konferenci lze připomenout z důvodu toho, co se změnilo a co se zachovalo. Domnívám se, že moravanství je dnes odvísle od fungování krajů a od spokojenosti obyvatel Moravy se stavem samosprávy (*Hodnocení krajské samosprávy* 2008). Nepředpokládám žádnou formu kulturní revitalizace. Ostatně to je patrné z vágního označení samotného moravanství. Z kulturního hlediska je obtížné takovým způsobem zajistit identifikaci. Příspěvek Jaroslava Pánka ukazuje na jedné straně dvojí funkčnost. Je zde přítomna jak kulturní homogenita, tak někdy až recesistická rivalita mezi Prahou a Brnem. Autor se nevzdává ani principu prospěšné kulturní bipolarity. Přiznává, že v tomto případě je nalezený odstín mezi českým a moravským prostorem docela minimální. V rovině lidového folklóru bipolarita stále přetrvává a zřejmě přetrvávat bude. Stejně tak i v rovině médií, kde se snižuje závislost moravských nakladatelství na pražském centru. Jan Pánek nepochybně pracuje s pojmem kulturní bipolarita, je to však špatné stanovisko. Morava i Čechy by v tom případě mohly najít nějaká kulturní ohniska s největší intenzitou. Rovina čistých kulturních celků je podle mě zavádějící, sestrná a tato teze nemůže zvláště v Evropě obstát. Politolog Maximilián Strmiska v dalším příspěvku teoretizuje nad koncepcí centrum versus periferie. Moravská mobilizace je v jeho pojetí poháněna hospodářskou závislostí, kulturní subordinací a faktum, že Morava je mocensky neprivilegovanou oblastí (Strmiska 2001: 188). Hlavním důvodem mobilizace je ale úsilí o vyšší zisk, v tomto případě lze věc aplikovat na systém dotací z EU a snahou urvat co největší díl při přerozdělování. To vše strana Moravané a její členové uvádějí, jak se mi ostatně při výzkumu potvrdilo. Chtějí zkrátka změnit tuto nepřízivníou situaci. Delegitimizace moravského prostoru vlastně vytváří určitý druh komplexu na jedné straně. Naproti tomu ustavuje také překlenující národní totožnost. Přílišná centralizace může vyvolat nejen pocit sounáležitosti, ale také pocit odporu. Strmiska v tomto případě hodně staví na psychologii svých postav. Tedy toho, co užívá postavení v centru, a toho, který jej chce užívat. Tuto teorii lze uplatnit i v praxi při pohledu na leták strany Moravané, kde se uvádí: „Obyvatelé Prahy mají neoprávněně vyšší platy, pojďme to změnit.“ Dalším tématem je preference politických aktivit, které zaštitují periferní identitu v oblastech se slabým etnickým vymezením. Je to myslím také názorný příklad, protože pokud srovnáme údaje ze sčítání lidu, pak je možno konstatovat, že Strmiska skutečně trefně pojmenovává situaci (v roce 1991 se přihlásilo zhruba 1,3 milionu lidí k moravské národnosti, v roce 2004 už jen kolem 370 000). V posledním dílu svého příspěvku se zabývá odlišností cílů moravistických stran na počátku 90. let a dnes. Mohl bych zmínit jeho postoj, který naznačuje, že v případě vyjmenovávání nacionalistických,

a dokonce xenofobních názorů vždy docházelo k poklesu preferencí (Strmiska 2001: 192). Další díl příspěvku sociologa Miroslava Mareše zahrnoval popis programů moravistických stran. V tehdejší době jen pro připomenutí ještě existovala HSD–SMS (Hnutí za samosprávnou demokracii – Společnost pro Moravu a Slezsko), mající velké úspěchy na počátku 90. let a MDS (Moravská demokratická strana). Autor uvádí, že se zejména prvně jmenovaný subjekt nestal nikdy předmětem politologického výzkumu, ačkoliv jeho úspěch mohl odborníky k reflexi donutit. Strana se dostala až do České národní rady (nynější poslanecká sněmovna). Témata se tehdy týkala zájmů Moravy a Slezska. Rozkol mezi oběma stranami byl evidentní a voliči neměli v tehdejší době jasno, kdo vlastně propaguje samosprávu, a kdo se zabývá řešením problémů na lokální úrovni. Zajímavé také je, že obě strany ještě uváděly příklon ke vnímání problémů se slezskou národností. Dnes dochází k opuštění myšlenky společné Moravsko-slezské země. To je jasná změna strategie, která se neosvědčila. Autor tohoto příspěvku pak zmiňuje vývoj stran až do současnosti a důvody poklesu zájmu o moravanství a moravskou identitu. Zejména uvádí škodlivost tehdejšího ideového propojení se SPR–RSČ a jejími nacionalistickými vizemi (Mareš 2001: 197). Tak jak již bylo zmíněno, je tehdy (v roce 2001) i dnes linie požadavků proevropská. Zajímavé se jeví požadavek MDS, aby při komisi Evropské unie byl od počátku zástupce, který by měl možnost kontrolovat vyřizování otázek týkajících se Moravy a Slezska (Mareš 2001: 199). Další příspěvek uvedl na konferenci historik Vladimír Goněc. Tato část byla věnována problémům sounáležitosti jedince se skupinou. Jakou roli hraje při tom individuální zkušenost? Na toto se snažil Goněc odpovědět. Jeho zajímavé myšlenky zachycují jak roli národních podněcovatelů, tak i těch, kteří vnímají celou věc jako konstrukt. Tedy opět uvedení duálního rozlišení. Možná by se dalo k tomuto příspěvku uvést i podíl žen na hlasech pro regionální strany. To se týká ovlivnění následkem nejen myšlenkového impulsu, ale také emocionálního vlivem určitého charisma. Aplikace genderu se v tomto případě může jevit jako přinejmenším nešťastná.

Dalším příspěvkem k diskusi na konferenci byl článek antropologa Petra Lozoviuka s názvem Moravanství a podoby jeho intersubjektivních konstrukcí. Tento článek byl také vytištěn v Českém lidu. Nejprve se setkáváme s teoretickým uchopením prostřednictvím symbolizace. Autor přirovnává obdobné kulturní procesy k sobě při tvorbě národního vědomí. Zejména v tomto případě uvádí, že: „Aspekty místní kultury se stávají symboly nové kolektivní identity prostřednictvím institucionalizace.“ (Lozoviuk 2004: 221–234) Rozhodně je také nutné posuzovat tyto odlišnosti, které mohou být potenciálně zneužity a uchopeny politickou ideologií. Tak například může dojít k přetvoření folklóru z původně kulturní funkce ve zbraň politickou. Etnicita v tomto případě nerohoduje, ačkoliv by se mohlo zdát, že moravská lidová píseň má určité společné prvky se slovenským folklórem. Etnizace je také důležitou složkou, připomíná Lozoviuk. Nicméně zde bych připomenul, že zejména na začátku 90. let

k takovému procesu nedocházelo. Moravské emancipační hnutí v tehdejší době nezmiňovalo odlišnost od Čechů. Došlo k obrácení rolí. Političtí lídři chtěli pouze samosprávu bez jmenování nacionálních požadavků. Odmítali teze o moravském národě. Lidé však na demonstracích skandovali: „My nejsme Češi!“ Dnes dochází k tomu, že úzká skupina lídrů daleko radikálněji formuluje své požadavky. Zajímavě je v tomto příspěvku rozvedena také funkce jazyka. Z důvodů menších, a vlastně minimálních odchylek spisovné češtiny od jazyka na Moravě, můžeme hovořit pouze o moravských dialektech. Tyto dialekty jsou nejsilnější v rámci etnografických skupin na Hané nebo na Slovensku. Aby se předešlo sporům, byl v 19. století ustanoven spisovný jazyk. Hned ve 40. letech došlo ke kodifikaci spisovné slovenštiny zásluhou buditele Štúra. Podle autora to byl nejdůležitější moment pro pozdější slovenskou samostatnost (Lozoviuk 2004: 232). O totéž se v menší míře pokoušela i elita na Moravě. Tvořily se tzv. moravské gramatiky (Hýsek 1911). Nikdy ovšem vývoj nepokročil do takové míry, že by bylo možno hovořit o uznávané formě jazyka. Předpokládám, že na to měl vliv velký počet nářečí. Z důvodů velikého rozsahu a vzájemných nesouměřitelností uvnitř Moravy, logicky nemohlo dojít ke konsensu. Antropolog Lozoviuk v závěru ještě předkládá čtenářům tři hypotézy o moravském separatismu. První idea je nacionalistická. Funguje zde doktrína svobodného národa a právo na sebeurčení. Druhá idea se zaměřuje jen na svébytnost. Zahrnuje sem tezi o Moravě jako kulturní větvi českého (zastřešujícího) národa a třetí idea je zaváděna jakékoli formy separatismu. Obyvatelům tudíž nedělá žádný problém přihlásit se k češství (Lozoviuk 2004: 234). Svůj příspěvek autor uzavírá větou, která je myslím aktuální i dnes: „*Pro etablování zvláštního etnického vědomí není rozhodující objektivní existence specifických kulturních znaků, ale prosazení ideologického systému.*“ (Lozoviuk 2004: 224) Je zde totiž z mého pohledu přímá spojitost mezi novou vlnou ideologie a nárůstem aktivizace strany Moravané na veřejnosti. Otázkou zůstává, zda bude podpora „zdola“ od občanů dostatečná a jakým způsobem se bude vyvijet. V rámci knihy Tomáše Hirta „Spory o multikulturalismus“ ještě Lozoviuk předkládá svou teorii o českém pohledu na subnacionální skupiny. Cituji: „*Z pojed etnicity jako jedině možného konstitučního elementu existence kolektivity je odvozován i způsob typologizace odlišně strukturovaných skupin, a tedy i jejich percepce. Se skutečností, že etnicita je považována za univerzální princip společenské organizace, je spojováno přesvědčení o objektivitě znaků, podle kterých lze kohokoli etnický identifikovat. Tento způsob uvažování vedl k praxi považovat příslušníky některých etnický indiferentních skupin za „našince“. Jiným naopak apriorně znemožnil anebo výrazně ztížil pozitivní identifikaci s „češtívím“, jehož pojetí je v rámci české kultury konstruováno exkluzivně a nealternativně.*“ (Lozoviuk 2005: 191)

ZÁVĚR

JAKÉ MÁ DNES POSTAVENÍ MORAVA A CO SI POD JEJÍM EKVIVALENTEM MÁME PŘEDSTAVIT?

Moravanství či vědomí o Moravě je dnes podle mého názoru silnější než vědomí o Moravanech. Etnická příslušnost se projevuje slabě, o čemž svědčí jednak ztráta lidí hlásících se k moravské národnosti a zmírnění akcesschopnosti na veřejnosti, které je od roku 1989 evidentní. Maximilián Strmiska přirovnává snahu po moravské revitalizaci k etnickým snahám politických aktérů v Andalusii (Strmiska 2005: 62). Je to ovšem srovnání velice relativní, neboť v Andalusii se propaguje spíše autonomie kulturní, projevující se v uchovávání současných společenských tradic. Dnešní moravské organizace spíše chtějí uchovávat reliky minulosti. Většinou se jedná o poukazování na „ztracenou“ minulost. V důsledku to vede k přání po exkluzivitě. Lze se však s takovou exkluzivitou v globálním světě ztotožnit?

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ANDERSON, B. 2008. *Představy společenství/úvahy o původu a šíření nacionalismu.* Praha: Karolinum.
- [2] ERIKSEN, T. H. 2007. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě.* Praha: Triton.
- [3] GEERTZ, C. 2000. *Interpretace kultur: vybrané eseje.* Praha: Sociologické nakladatelství.
- [4] GELLNER, E. A. 2003. *Nationalismus.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- [5] HIRT, T. 2005. *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: (antropologická perspektiva).* Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.
- [6] HROCH, M. 1999. *Na prahu národní existence: touha a skutečnost.* Praha: Mladá fronta.
- [7] HROCH, M. 2003. *Pohledy na národ a nacionálismus: čítanka textů.* Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- [8] HUTCHINSON, J., SMITH, A. 1996. *Ethnicity.* Oxford: Oxford revers.
- [9] HÝSEK, M. 1911. *Literární Morava v letech 1849–1885.* Praha.
- [10] LOZOVIUK, P. 2004. Moravanství a podoby jeho intersubjektivních konstrukcí. *Český lid.* roč. 91, č. 3.
- [11] LOZOVIUK, P. 2005. *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě.* Pardubice: Univerzita Pardubice.
- [12] MAREŠ, M. 2003. *Etnická a regionální strany v ČR po roce 1989.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- [13] *Migrace v ČR.* Sociologický ústav Akademie věd České republiky. Dostupný z WWW: <http://www.cvvm.cas.cz/upl/zpravy/100242s_or30709.pdf> [cit. 2009-15-01]. zveřejněno 9. 7. 2003.
- [14] PERNES, J. 1996. *Pod moravskou orlicí aneb dějiny moravanství.* Brno: Barrister and Principal.
- [15] STRMISKA, M. 2005. *Regionální strany, stranické systémy a teritoriálně politický pluralismus.* Brno: APOD.
- [16] STRMISKA, M. 2001. „Centrum versus Periferie“, In J. Malíř (Ed.) *Morava a české národní vědomí od středověku po dnešek. Sborník příspěvků z konference Češi nebo Moravané.* Brno: Matica moravská.
- [17] TRĚŠTÍK, D. 2001. *Vznik Velké Moravy: Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- [18] VÁLKA, J. 1991. *Dějiny Moravy. Díl 1: Středověká Morava.* Brno: Muzejní a vlastivědná společnost.
- [19] VARSHNEY, A. 2002. *Ethnic conflict and Civic Life. Hindus and Muslims in India.*
- [20] Význam historických a národopisných regionů. Sociologický ústav AV ČR. Dostupný z WWW: <http://www.cvvm.cas.cz/upl/zpravy/100296s_or31208.pdf> [cit. 2009-10-01]. zveřejněno 8. 12. 2003.
- [21] WOKOUN, R. 2003. *Česká regionální politika.* Praha: Oeconomica.

Oswald Spengler – Zánik Západu. 2010. Praha: Academia.

Ivo Budil

Katedra antropologických a historických věd, Fakulta filozofická, ZČU v Plzni, budil@ksa.zcu.cz

Pozdní příchod velké knihy

DLOUHÁ desetiletí či spíše velké kulturně historické cykly čekalo české společenství vzdělanců na překlad *Zániku Západu* od Oswalda Spenglera (první díl zmíněné knihy vyšel v němčině v září 1918; druhý svazek roku 1922). Toto dlouhé čekání mělo na recepci zmíněného díla v českém prostředí osudové dopady, protože bylo tak trestuhodně a zdá se, že nenapravitelně promeškáno údobí, kdy mohla Spenglerova kniha v maximální míře inspirovat či provokovat. *Zánik Západu*, který dostává do rukou čtenář v přesvědčivém překladu Milana Váni a s roztržitě eklektickým doslovem Martina C. Putny, je artefaktem velmi úctyhodným, jeho vydání je počinem nesmírně záslužným, avšak na počátku 21. století jde o monument, který uctíváme či respektujeme, ale nenásledujeme. Jeho četba je v atmosféře soudobé akademické literární nadprodukce a inflace osvěžujícím nostalgickým návratem do doby, kdy existovali soukromí učenci, univerzity vychovávaly všeestranné vzdělance, a nikoliv občanské aktivisty se spoustou „dovedností“, ale minimem „vědomostí“, „dekonstrukce“ a „gender“ byly neznámými pojmy, a znalost latiny a řečtiny samozřejmostí. Totéž však platí o řadě dalších děl, které byly nakladatelstvím Academia zařazeny do edice Europa: Canettim, Jaspersovi, Schopenhauerovi, Vergiliovi či Senecovi.

Spenglerův vztah k německému militarismu, nacismu, konzervativní revoluci či různým projevům kulturního fatalismu a pesimismu byl mnohokrát diskutován z nejrůznějších úhlů pohledu a nemá v zásadě smysl se k němu vracet. Oswald Spengler skutečně psal *Zánik Západu* v době, kdy obdobně jako většina Němců věřil (do značné míry oprávněně) ve vítězství své vlasti v zákopech první světové války. Jeho velkorysý pokus o nastínění zákonitostí „morphologie světových dějin“ byl mimo jiné zamýšlen jako varování před tím, aby triumfující Německo nepotkal osud antického Říma, jehož po porážce Kartága čekal morální úpadek a pád. V antropologických kruzích je obecně známo, že makrohistorický rozmach Oswalda Spenglera oslovil mikrohistorické psychologizující analyzy indiánských kultur americké antropoložky Ruth Benedictové a některých dalších představitelů konfiguracionistické školy. *Zánik Západu* je charakteristickým výrazem německého myšlení, které dospělo ve svém kulturním vývoji od neukázněného barbarství romantismu přímo k nihilistické dekadenci, aniž poznalo střízlivost, umírněnost a stoicismus klasické éry. Oswald Spengler – „historik“ tak organicky doplňuje „antropologa“ Friedricha Nietzscheho a „metafyzika“ Martina Heideggera.

Po opuštění Augustinova a Bossuetova křesťanského pojetí dějin, kdy se západní civilizace přestala identifikovat s pojmem *res publica christiana*, se mnozí evropští myslitelé vrátili k antickým historickým modelům zdůrazňujícím význam občanské ctnosti a mravů pro udržení společenského řádu. Typickým příkladem tohoto přístupu jsou zejména Montesquieuovy a Vicovy teze. V období romantismu došlo k „naturalizaci“ západního chápání historie, do něhož pronikly přírodní metafore, včetně antropologického konceptu rasy. Dílo Oswalda Spenglera představuje velmi pozdní ohlas této romantické a organické vize dějin, ohlas, který je nekompatibilní prakticky se vším, čím se rozumí současná odborná historiografie. Francouzský religionista a indoeuropeista Georges Dumézil kdysi prohlásil, že až jednou jeho dílo ztratí v důsledku nových objevů a metod vědecký charakter,

bude spokojený, pokud se jeho knihy přesunou v knihovnách do kategorie „krásná literatura“. Toto přesně se stalo Oswaldu Spenglerovi. Tragédií českého prostředí je skutečnost, že doba, kdy jej Spenglerovy vize mohly vytrhnout z intelektuálního provincialismu a inspirovat k hlubšímu přemýšlení o podstatě vlastního historického bytí, nenávratně pomínila. Nezůstalo nám nicméně málo. Stále máme před sebou důstojný překlad díla, jehož plnohodnotné zvládnutí připomíná náročnou výpravu do intelektuálních velehor.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BUDIL, I. T. 2007. *Zakladatelé Západu a poslední člověk*. Ústí nad Labem: Dryáda.
- [2] SPENGLER, O. 2010. *Zánik Západu*. Praha: Academia.

Ondřej Beránek – Ignác Goldziher – vězeň z Budapešti. Život a dílo zakladatele islamologie. 2010. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Bronislav Ostřanský

Orientální ústav AV ČR, ostransky@orient.cas.cz

O „muslimské problematice“ nebo „světu islámu“ se píše stále více a více. Čtenář by tak mohl snadno očekávat, že spolu s nebývalým tempem přibývajících publikací se na našem knižním trhu rozšíří též množství témat. Bohužel, není tomu tak a zatímco kvantita produkce narůstá, diverzita titulů stagnuje. V praxi to vypadá tak, že zájemce o okruhy jako „islám v politice“, „radikální islám“ nebo mediálně zdaleka nejvzdělejší „žena a islám“ si může vybírat z celé řady titulů, avšak čtenář, který by rád upřel pozornost na klasický islám, středověkou muslimskou společnost a také na průběh poznávání islámu (či dějiny orientalistiky obecně) to bude mít podstatně těžší.

Každý příspěvek, který na našem knižním trhu otevří nová téma a pohledy, je tedy třeba přivítat a ocenit, a to v plné míře platí o monografii, nazvané *Ignác Goldziher – vězeň z Budapešti*, s podtitulem *Život a dílo zakladatele islamologie*. Tato publikace totiž přináší obohacení hned ve dvou směrech: Goldziherovým životopisem i rozborem jeho díla předkládá pohled na osobnost, jež sehrála klíčovou roli v moderním západním bádání o islámu, a prostřednictvím vybraných překladů jeho studií přináší významný (a povětšinou stále platný) příspěvek ke studiu klasického islámu.

Autor knihy, arabista a islamolog Ondřej Beránek, měl při volbě tématu „šťastnou ruku“, což u něj platí obecněji, o čemž se můžeme názorně přesvědčit v jeho předchozích publikacích *Dvojí tvář islámské charity* (s P. Tupkem, CDK, Brno 2008) nebo *Saúdská Arábie mezi tradicemi a moderností* (Volvox Globátor, Praha 2007). Přes své mládí již dostatečně zkušený autor, v současnosti působící jako vedoucí Centra blízkovýchodních studií na Metropolitní univerzitě v Praze, je podepsán mj. pod překladem románu významného egyptského prozaika Sun'álláha Ibráhíma Komise (Dar Ibn Rushd, Brandýs nad Labem 2005) a studií *From Visiting Graves to Their Destruction: The Question of Ziyara through the Eyes of Salafis* (s P. Tupkem, Brandeis University, Waltham 2009).

Zevrubný biografický přehled přináší první část knihy, nazvaná *Z Goldziherova života*. Na ní navazující část *Nad*

Goldziherovým vědeckým dílem rozebírá vybrané kapitoly jeho tvorby a potěší zejména zájemce o islamologickou tematiku (Záhirité, Hadíthy, Směry islámské exegese Koránu aj.), byť zkrátka nepřijdou ani filologové (*O dějinách gramatiky mezi Araby a Pojednání o arabské filologii*). Závěrečná část přináší překlady z Goldzihera díla, konkrétně studie *Muhammad a islám; Hadíth a sunna; Záhirité: ra'j, qijás a rané dějiny islámské jurisprudence a Co je méněno „al-džáhilíj“*. Pro úplnost dlužno dodat, že publikace obsahuje jak poznámkový aparát, tak i Goldzihera bibliografii, seznam literatury a rejstřík.

Přestože Ignác Goldzihher platí za „otce – zakladatele“ islamologie, jeho názory si stojí za to připomínat i dnes, tedy v době, kdy se islám stává předmětem obecnějších polemik a již dávno se k němu nevyjadřují pouze orientalisté, religionisté či historikové. Na str. 120 si můžeme přečíst slova, nad nimiž by se mohli (a také měli) zamyslet islamoskeptičtí angažovaní intelektuálové; dokázala by je v mnohem obohatit: *Ti, kdo oceňují náboženství druhých pomocí svých subjektivních hodnotových měřítek, by neměli zapomínat na moudrá slova teologa A. Loisyho (1906): „O každém náboženství lze prohlásit, že má absolutní hodnotu ve vědomí svých vyznavačů a relativní hodnotu v pojetí filosofa a kritického pozorovatele.“ Právě toto bylo často přehlíženo při hodnocení vlivu islámu na jeho následovníky. Islám byl mimoto nespravedlivě činěn zodpovědným za morální poklesy a případy intelektuální zaostalosti, která ve skutečnosti pramenila z podmínek lidí, mezi něž se islám rozšířil. Islám držel na uzdě hrubé zvyky těchto lidí; rozhodně je nezpůsobil...*

Ignác Goldzihher žil v době, kdy se lidé ještě netrápili politickou korektností při psaní o náboženství jiných, a proto mnohé jeho názory nám mohou znít místy tak stroze a „nezaobaleně“. Úsilí o poctivost ve vědecké práci a kritičnost, která se však prolínala s úctou k předmětu studia, může být inspirativní i v dnešní době, kdy se neustále řeší klíčová otázka, jak se vyhnout „osidlům“ politické korektnosti na jedné straně a islamofobii (či islamoskepticismu) na straně druhé. Recenzovaná publikace má – dle mého soudu – všechny předpoklady pro to, aby se stala nejen hodnotným obohacením knihoven hlubších zájemců o poznání islámu i muslimské civilizace, ale byla zdrojem inspirace v otázce, jak přistupovat k islámu i v současnosti.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BERÁNEK, O. 2010. *Ignác Goldzihher – vězeň z Budapešti. Život a dílo zakladatele islamologie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Michael Axworthy – Dějiny Iránu: Říše ducha – od Zarathuštry po současnost. 2009. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Alena Tomková

Katedra blízkovýchodních studií, Fakulta filozofická, ZČU v Plzni, Ala_tomkova@yahoo.co.uk

ÍRÁN je jednou z nejstarších civilizací světa; civilizací, jež se již od samotných počátků svojí existence vyznačovala myšlenkovou hloubkou a rozmanitostí. (Axworthy 2009: 7)

Vydáním knihy *Dějiny Iránu* vyplnilo Nakladatelství Lidové noviny mezeru, která zela prázdnotou v široké škále publikací týkajících se dějin států světa. Svazek je překladem originálu knihy *Iran: Empire of the Mind: A History from Zoroaster to the Present Day* od britského íránského Michaela Axworthyho. Českého překladu se ujali naši přední odborníci na problematiku oblasti perského civilizačního okruhu Zuzana Kříhová a Jan Marek, a opatřili jej nezbytnými doplňujícími poznámkami.

Michael Axworthy se ujal velmi nelehkého až gargantuovského úkolu, a to zpracovat dějiny jedné z nejstarších civilizací světa – dějiny Iránu. Ve svém komplexním snažení podniká velmi dlouhý historický exkurz linoucí se více jak pět tisíciletí. Na počátku se vrací do doby, kdy zemi nazývanou tehdejšími evropskými mocnostmi Persie obývaly skupiny, které se někdy kolem roku 2000 př. n. l. hnuly pravděpodobně z oblasti jižního Ruska a migrovaly směrem do Evropy, ale i do severní Indie. Byla to právě skupina stěhující se k Indii, která se na své cestě k východu rozhodla před počátkem 1. tisíciletí př. n. l. usadit v oblasti na jih od Kaspického moře. Tímto usazením začala dlouhá perioda dějin indoevropské civilizace, která se rozrůžnila do mnoha kmenových uskupení.

V době, kdy íránskí pastevci přišli do oblasti Iránu, se v jejich civilizaci vyloupl prorok, jehož dualistické učení ovlivňuje íránskou kulturu dodnes. Axworthy nepíše o nikom jiném, než o Zarathuštrovi, jehož duchovní poselství přesahující víru ve staré přírodní kulty vyvstalo z „kontextu změn, nových požadavků a nových vlivů spojovaných s migrací“ (Axworthy 2009: 13). Zoroastrismus či jeho starší podoba nazývaná mazdaismus byl jedním z prvních duchovních počinů v oblasti Středního východu zdůrazňující svobodu lidské vůle ve výběru mezi dobrem a zlem, a svou vírou v Boha jakožto jediného tvůrce a v anděly tak zoroastrismus ovlivnil pozdější monoteistické kulty.

Kniha pokračuje stručným přehledem historických událostí a společenského života oblasti Středního východu ve starověku, kdy se na íránské scéně objevili Médové, kteří si podmanili území od Malé Asie po Hindukúš. Mocnou Médii však vyvrátila ještě mocnější Persie a svou zemi rozšířila o Egyptskou říši a oblasti starověkého Izraele, které byly dobyty za období vlády prvních perských panovníků dynastie Achaimenovců. Právě tito panovníci byli „barbarskými“ soupeři vzrástající civilizace evropských Řeků, kteří se ve své sebeštědnosti a ve skutečnosti všeobecně malosti pokládali za tvůrce skutečné civilizace, pro něž Peršané představovali pouze tyraný a barbarý. Smrtící ránu do lůna Achaimenovců učinil jejich evropský soused Alexandre Makedonský, kterému je v knize věnována jedna podkapitola a který se, ač v kontextu historie na zlomek okamžiku, stal absolutním vládcem oblasti od jihovýchodní Evropy po Indii. Kladem knihy je, že připomněla pohled zoroastrovských perských spisů na Alexandra, který nebyl na rozdíl od většiny západních historiků příliš oslavný, neboť Alexandre je v perských očích ztotožňován se zlem, Ahrimanem, které je v zoroastrismu dualistickým opakem dobrá.

Michael Axworthy si všímá stále silnějšího vlivu, který od 2. století př. n. l. proudil z Římské říše do Persie. Byl to právě Řím, jenž vyryl do historie Blízkého a Středního východu několik důležitých zárezů. Ve 3. století již tato evropská moc upadá a i v Persii dochází ke vzepětí nových dynastií na trůně. Byli to Parthové a po nich Sásánovci, jejichž vládu Axworthy oprávněn označuje za období perského obrození.

Vedle historických událostí jsou v knize zmíněny i vstupy nových duchovních směrů oné doby. Zajímavou polemiku nám autor nabízí v pohledu na nový manicheistický směr, s nímž přišel do Persie v 1. pol. 3. století prorok Mání. Axworthy neskrývá svůj názor o možném vlivu této ortodoxní skupiny na sv. Augustina a pozdější středověkou křesťanskou církev, přičemž paralely hledá zejména v zarytem odmítání tělesnosti a zasoleného vyzdvihování ducha.

Starověk v oblasti Středního a Blízkého východu končí

vpádem arabských válečníků. Írán tato arabská vlna zastihla v roce 637, kdy bylo perské sásánovské vojsko poraženo u Qádisíje vojsky arabskými. V mnohem větším měřítku zasáhla Írán vražda šíitského imáma Hosejna na příkaz umajjovského chalífy Jazída v roce 680 u Karbalá. Tato událost navždy rozdělila islámskou obec na sunnitskou a šíitskou část a je dodnes v Íránu připomínána při každoročních pašijových hrách zvaných ta^czíje. I přes arabskou nadvládu si však Íránci zachovali svou identitu, a to zejména díky udržování perštiny jakožto běžného dorozumívacího média a jakožto jazyka krásné poezie, díky čemuž mohli nadále rozvíjet civilizační fenomén, který autor nazval říše ducha.

Dějiny Íránu se plynule ubírají ke konci arabské éry. 13. století je charakteristické vzepětím mongolského impéria, které si podmanilo území od Číny po Evropu. Írán nebyl výjimkou a potomci mongolských chánů se na íránském území udrželi téměř dvě století.

Vedle historických událostí se autor nevyhýbá kulturnímu rámci, který s historickým nepochybně souvisí. Stručně čtenáři podává výklad o předních íránských velikánech, jako byli básníci Ferdousí, Háfiez, Sacdí či Rúmí, jejichž tvorba byla velmi blízce spojena s fenoménem súfismu, tedy islámské mystiky, a která se projevila jako jedna z nejvýraznějších identifikačních znaků íránské říše ducha. Zcela výstižně nazval Axworthy dobu, ve které působili poslední tři zmíňovaní básníci, „vrchol literárního vývoje v období po dobytí Íránu Araby“ (Axworthy 2009: 86). Z ukázek předložených v knize, které jsou plné erotických a odlehčených náznaků, by dnešní čtenář jen těžko hádal, že jsou dědictvím země, která je z médií známa pouze jako konzervativní a nepřátelská.

Přes období šíitské dynastie Safíjovců, která se v Íránu etablovala v 16. století, a to po krátkém intermezzu s Timúrovým vpádem, dosáhla země nebývalého rozkvětu, a přes období kmenových povstání a občanských válek ve století osmnáctém se Dějiny Íránu pomalu dostávají do moderní éry. 19. století s kizilbašskou dynastií Qádžárovců u moci je charakterizováno soupeřením mezi Anglií a Ruskem s občasným závánem francouzských zájmů o vliv v oblasti známým jako „Great game“. Autor si všímá dopadu působení zahraničních koloniálních mocností na vzepětí konstituční revoluce let 1905–1911 a samozřejmě i role, kterou Britové sehráli v nastolení nové technokratické dynastie Pahlaví, která si příliš rychlou modernizací a diktátorskou formou vlády vykopala vlastní hrob a připravila půdu pro vzepětí specifického teokratického režimu řídícího říše ducha dodnes. Bez širšího etizujícího hodnocení se autor pouští do zmapování situace po islámské revoluci v roce 1979, která vynesla na výsluní moci radikální duchovenstvo, které rozhoduje téměř o všech společensko-politických záležitostech.

Axworthyho historický exkurs do dějin Íránu je ukončen prvním vládním prezidentským obdobím současného prezidenta Mahmúda Ahmadinežáda. Autor v souvislosti s moderní érou píše o Íránu jako o říše ducha nejen v souvislosti s bohatou duchovní a literární tradicí, ale všímá si tohoto jedinečného postavení i v moderní íránské a velmi poetické filmové tvorbě oproštěné od „sexuálních a násilných scén, bez nichž se například hollywoodská produkce neobejde“ (Axworthy 2009: 215), a i když islámská revoluce přinesla naprostou změnu politického, společenského a kulturního povrchu, lidský a duchovní obsah zůstal do velké míry nezměněný a nezbývá než souhlasit s autorem, že Írán jakožto říše ducha má světu stále co nabídnout.

Kniha jakožto jedna z řady historických edic NLN je obohacena o kapitolu věnující se česko-íránským vztahům, které se ujala Zuzana Kříhová, a nechybí samozřejmě historický přehled nejdůležitějších historických událostí mapujících dějinný běh od počátku osídlení po současnost. Nechybí ani chronologický přehled jednotlivých struktur, které na území Íránu třímalý a třímají otěže moci.

Dějiny Íránu jsou knihou, která je i přes svou stručnost vhodným materiálem pro studenty oborů spojených s oblastí Blízkého a Středního východu. Právě pro svoji stručnost a ab-

senci strohých změtí dat a jmen je však určena široké veřejnosti se zájmem o historii a kulturu nejen islámských zemí.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] AXWORTHY, M. 2009. *Dějiny Íránu: Říše ducha – od Zarathuštry po současnost*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Stanislav Sousedík – Svoboda a lidská práva. Jejich přirozenoprávní základ. 2010. Praha: Vyšehrad.

Lukáš Hanus

Katedra antropologických a historických věd, Fakulta filozofická, ZČU v Plzni, lukas.hanus@gmail.com

KNIHA Stanislava Sousedíka je filosofickým zamýšlením nad hlubší podstatou lidských práv. Autor je katolickým filosofem, někdejším žákem Jana Patočky. Přednáší mimo jiné na Karlově univerzitě v Praze. Svůj příklon k náboženství nijak nezakrývá, a z textu jsou jeho inklinace a sympatie ke křesťanskému náboženství jasné patrné. Tento fakt by mohl být náhodou, kdy se jako v tomto případě chce filosoficky zamyslet nad podstatou lidské přirozenosti a následným odůvodněním práv člověka.

Práce se snaží odpovědět na velmi zajímavou otázku, kterou si možná mnohokrát položil nejeden badatel či aktivista, který se zabývá opodstatněností nezaměnitelných lidských práv, která jsou vlastní každému člověku bez ohledu na kulturu, rasu či historickou dobu, ve které žije. Právo jako takové se týká společnosti, a společnost je proto hlavním tématem, kterému se věnuje při argumentaci v rámci existence lidských práv. Z podstaty existence sociálních vztahů mezi jednotlivci a skupinami usuzuje, že na jedné straně je možné odvodit nejhlibší vrstvu lidských práv od různých společenských smluv, které sama společnost ustavují (tedy různé kontraktualistické, komunitární a pozitivistické přístupy), a na druhé straně logickým metafyzickým odvozením těchto práv od samotné existence člověka jako společenského tvora odlišného od ostatního existujícího světa, tedy od všech nelidských jsoucích nalézajících se v lidmi zakoušeném světě. Autor zcela jistě dává přednost tzv. přirozenoprávní teorii, kterou se snaží v knize filosoficky zdůvodnit a obhájit. O přirozenoprávní teorii se dá říci, že v současné době živoří na okraji filosofického a právnického zájmu. Dle autora je ovšem jasnou, i když nepřiznanou součástí, jakékoli pozitivní právní normy týkající se lidských práv. Pozitivní normy na rozdíl od přirozenoprávní morální normy jsou partikulární, lišící se navzájem kultury od kultury, nebo dokonce stát od státu, a jsou náhylné k mocenské manipulaci zájmovými skupinami. Přirozenoprávní teorie naproti tomu je trvale závaznou morální normou odvozenou od přirozenosti člověka vztahujícího se k vyšší formě boží, jenž člověku propůjčuje jeho existenci. Klíčovým konceptem pro přirozenoprávní teorii je samotná lidská přirozenost. Autor ukazuje historický vývoj filosofického bádání na poli lidské přirozenosti na příkladu řeckých škol, především stoiků a Aristotela, přes učení Tomáše Akvinského a jeho následovníků až po J. Finniuse. Všechny argumenty se zde vinou v rovině metafyziky, jenž je nezbytná k postižení podstaty lidství a jeho následných práv a odpovědnosti vůči bohu a sobě samému. Metafyzický aspekt celé této věci je velice abstraktní, vyžadující logické zhodnocení

věcí, které nás přesahují, tedy nutně i boží existence. To je podle autora problém, který přirozenoprávní teorii ubírá na atraktivitě a důvěryhodnosti v současné době. A nikoliv jenom v současné, odklon od metafyziky je charakteristický po evropsko-americkou oblast již od dob osvícenství a trvá do současnosti. Víra ve vědecké poznání světa a jeho v budoucnosti celkové vysvětlitelnosti je vytvorem moderny, a jak uvádí autor, také zřejmě jediným prostředím, kde se takové víře daří. Z tohoto hlediska nahlíží naši dobu 21. století jako postmoderní, jelikož stejnou měrou jako k metafyzice a teologii, tak i směrem k vědě sílí u lidí skepsis, že nedokáže vysvětlit základní filosofické otázky světa, nejvíce po smyslu lidské existence. To je v Sousedíkově knize zajímavý moment, jelikož jiní čeští katoličtí filosofové, např. Jiří Fuchs, jsou vůči postmodernismu vidění současného myšlenkového světa Evropana daleko resistantnější.

Koncept lidské přirozenosti si Sousedík vypůjčuje především z Tomáše Akvinského, který z většiny navazuje na Aristotela. Jeho přirozenost je „náklonnost“ jednotlivých jsoucenců k tomu chovat se nějakým způsobem. Náklonností zejména v tomto případě podléhat korozii ve styku s vodou, přirozenou náklonností zlata je naopak odolávat koroznímu vlivu vody, a přirozenou náklonností člověka je existovat ve společnosti, utvářet sociální vztahy s ostatními jedinci. Důvodem jeho náklonnosti žít ve společnosti je jeho vztah k bohu a lineární charakter jeho existence směřující ke spasení. Zde se Sousedík až velmi přísně identifikuje s křesťanskou filosofií a jejími dogmaty, což je škoda, protože pro legitimizaci přirozenoprávní teorie pro neteologicky uvažující čtenáře je potřeba trochu více. Stejně je to i se čtyřmi „dobry“, které identifikuje autor u každého člověka jako logické vyústění specificky lidského chování vyplývající z jeho náklonnosti. Jednou z těchto náklonností je i utvářet přátelství, v praktické rovině se formující ve vztahu muže a ženy, jako jediného možného reprodukčního vztahu. Tímto způsobem z celého diskursu lidských práv elegantně vyloučil právo na soužití dvou lidí stejného pohlaví, odporující z logiky věci lidské přirozenosti. Netřeba dodávat, že právo na soužití homosexuálních páru a společenských práv z toho vyplývajících, jsou jedním z nejdiskutovanějších kapitol současné diskuse o lidských právech.

Po definování podstaty lidské přirozenosti a stanovení morálního kodexu postupuje autor ve falsifikaci všech ostatních existujících teorií práva, které nevycházejí z přirozenoprávní teorie. Především se to týká kontraktualistických teorií Thomase Hobbesa, Johna Lockea a Immanuela Kanta. Následně se věnuje všem emancipačním hnutím od osvícenství. Ty ovšem redukuje pouze na kritiku klasiků 19. století a jejich historických „fikcí“. Osobně si myslím, že emancipační teorie 20. století jsou kapitolou samou pro sebe a výrazně se odlišují od myšlenek K. Marxe, A. Comta či G. W. F. Hegela. Tomu se však autor příliš nevěnuje a v závěru přidává kusé informace o několika školách a autorech, které se v pozitivistickém směru snaží obhájit lidská práva, především pak utilitaristé. Je s podivem, že k obhajobě si vybral komunitaristického myslitele Charlese Taylora, známého z českého překladu i domácímu čtenáři, který se svou obhajobou multikulturních pozic balancuje na hraně novodobého rasismu vyvěrající z romantické představy o formaci identity člověka.

Autor ve své argumentaci na podporu přirozenoprávní teorie se snaží zůstat stranou teologických vysvětlení, nicméně je nutné podotknout, že se mu to nedáří. Na několika místech sklouzavá k logickým vysvětléním boží existence. Od ní odvozuje validitu přirozenoprávní teorie. Práce je koncipována jako široká přehledová studie přístupu k lidským právům, kde z historie uvádí vybrané příklady zásadních filosofických škol a významných filosofů a teologů, kteří uvažovali přirozenoprávní teorii ve svých argumentech na ochranu člověka. Až překvapivě často zde sklouzavá k ignorování kulturního relativismu, zevšeobecňuje morální chování na celou populaci lidstva na příkladech, které toto zevšeobecnění nesou, a také zaměňuje universalismus za universalismus křesťanský. Na jednom bodě

autor dokonce ostentativně káže, kdy bez jasného vysvětlení, bez které si je těžké filosofickou práci představit, uvádí, co je a co není dobré. U čtenáře, který tak vezme do ruky tento knihu na základě autorovi deklarace o filosofickém zhodnocení podstaty lidských práv, je v mnoha případech jasné, že existence vyšší boží podstaty bude v tomto procesu nevyhnutelná, a v zásadě to nemusí být na škodu. Čtenář hledající odůvodnění nezadatelných lidských práv může být např. agnostikem, a přesto smířen s tím, že lidská podstata musí být nutně odvozená od principu člověka přesahujícího. Argumenty, které mu ale nabízí Stanislav Sousedík, jsou pouze obhajobou křesťanských dogmat, které z podstaty jejich učení vyčleňují z debaty o lidských právech některé jedince či skupiny (LGBT, stoupence nelineárně uvažujících náboženských nauk), jejichž práva jsou společensky uznávány a jejich perzekuce je v diskurzu lidských práv zcela nepřijatelná.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] SOUSEDÍK, S. 2010. *Svoboda a lidská práva. Jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad.

Remedijs Prutký OFM – O Egyptě, Arábii, Palestině a Galileji (I). 2009. K vydání připravil a z latinského originálu přeložil Josef Förster. Praha: Libri.

Jakub Kydlíček

Katedra blízkovýchodních studií, Fakulta filozofická, ZČU v Plzni, kydlicekj@gmail.com

VÝZNAMNÝ cestopis františkánského misionáře Remedia Prutkého, nazývaný též „Itinerarium“, byl dosud nepřeložený, avšak přesto ceněným dílem, na jehož potenciál a význam bylo již několikrát poukazováno. První díl tohoto cestopisu se nyní konečně dočkal překladu od Josefa Förstera. V kritické edici a komentovaném překladu tak vychází nadmíru hodnotný přispěvek k zaplňování bílých míst na mapě poznání „Orientu“ v 18. století.

Osudy Václava Remedia Prutkého byly od mládí svázané s františkánským řádem, do nějž vstoupil coby mladík roku 1734. Po působení v Čechách vstoupil ve věku 36 let (1749) do služeb Svaté kongregace pro šíření víry. Tím se otevřela stežejní kapitola Remediova života. Po zhruba ročním studiu v *Collegium missionum* skládá patřičné zkoušky z arabského jazyka. V Egyptě se Prutký ocitá v polovině roku 1750, působí zde více než rok. Poté odchází do Etiopie, odtud až do východní Indie, zpět pak přes Mauricius a Réunion do Prahy. V roce 1755 je opět v Egyptě, avšak záhy odchází coby vojenský kaplan do víru sedmileté války. Po válce zamíří na misii do Ruska. Odtud je vykázán roku 1769 a odchází do Florencie, kde umírá na počátku února 1770.

První díl rozsáhlého cestopisného rukopisu nese název „De Aegypto, Arabia, Palaestina et Galilea“. Celý cestopis se vžil pod zkráceným názvem *Itinerarium*. Jeho druhá část, dosud známější, je věnována Remediovi působení v Etiopii.

Motivací pro vypracování edice a překladu byl Josefem Försterovi především fakt, že na rozdíl od latinsky psané české

humanistické literatury nebylo dosud přeloženo významné latinské barokní dílo cestopisného charakteru. Förster tak odpovídá na výzvu významných historiků či orientalistů (Z. Kalista, M. Krásá, Z. Malý), již se jako první zabývali Prutkého *Itinerariem*.

Autor překladu věnoval úsilí nejen samotnému prvnímu dílu Prutkého cest po Egyptě, Arábii, Palestině a Galileji. První část svazku obsahuje také rozsáhlou studii věnovanou historii působení františkánského řádu v Orientu, osobnosti autora cestopisu Remediu Prutkého a jeho postojům nejen k islámu, ale i k vlastnímu misionářskému poslání.

V úvodu této studie je poměrně značná pozornost věnována františkánským strategiím při misijním působení. Předpokladem pro misijní činnost byla kvalitní odborná příprava. K tomuto účelu sloužila v Římě instituce zvaná Collegium missionum. Zde byla realizována výuka patřičných jazyků (zejména arabštiny a albánštiny) a kontroverzní teologie. Přestože misionáři trávili v koleji studiem arabského jazyka poměrně krátkou dobu, lze tuto instituci hodnotit jako významné evropské centrum studia Orientu. Proto lze i Remediův význam chápát jako přínos poměrně vzdělaného „orientalisty“. V této souvislosti je zvláště zajímavou epizodou rukopisu i Remediův pracovní italsko-arabský slovníček, operující zejména s pojmy každodenního kontaktu a potřeb misionářského života.

Förster vyvinul značné úsilí při studiu sekundárních pramenů, aby mohl stanovit primární zájem františkánských misionářů v Egyptě. Na rozdíl od jezuitských záměrů v Asii či Americe nebylo cílem františkánů v Egyptě věnovat se christianizaci široké populace. Díky specifickým podmínkám Egypta tehdejší doby, tedy většinové muslimské populaci a významnému podílu různých křesťanských menšin, bylo primárním zájmem sloužit právě zde přítomným křesťanům – at' již Koptům, či jiným přítomným křesťanům z různých koutů Evropy. Zvláštní pozornost věnuje Förster úsilí františkánských misionářů přiblížit koptskou obec římskokatolické církvi. Tato činnost byla typická zejména pro františkány, ostatní misionáři (např. protestantští) sledovali odlišné cíle, zejména vnitřní obnovu koptské církve.

Zevrubné analýze je podrobeno i Remediovo chápání islámu a Orientu. Z používaných označení „stupidi Mahometani“, „Damnatus Pseudopropheta“, „falsus propheta“, je zřejmé, že ve shodě s dobovým chápáním považoval Remedius muslimy za heretiky. Toto stereotypní chápání muslimů jako tmářských sektářů a nepřátele křesťanů se v evropském přístupu drželo až do osvícenství. Na druhou stranu si Remedijs značně vážil upřímné horlivosti muslimské víry. Není bez zajímavosti, že Remedijs poukazuje na nezájem muslimské populace o památky předchozích velkých epoch – františkánský misionář na několika místech takřka hořkuje nad úpadkem stavu starých egyptských památek a vyčítá současným generacím nezájem o toto slavné dědictví.

Förster uvádí správný posteh, že Remedijs si svými cestami a výpravami za památkami z valné části především ověřoval informace nabyté předchozím pilným studiem dostupných pramenů. Zdá se, že obsah těchto sekundárních pramenů leckdy přechází do vlastního Remediova výkladu. Intertextové relace jsou nejvýznamnějším aspektem popisu pouti po Galileji a Palestině. Díky podrobnému studiu chronologie Remediovy cest a jeho znalosti sekundární literatury může Förster otevřít problém Remediovy cesty do Svaté země. Podle Förstera Prutký sám nikdy žádnou cestu do Svaté země nerealizoval. Touha po této cestě je tak naplněna pouze skrze reflexi textů, jež Prutký prostudoval během svého studijního pobytu a misionářské přípravě v Římě.

Vlastní překlad byl vypracován se zřetelem na Prutkého specifický a osobitý projev. Remediova latina již není typickou latinou humanistickou, naopak má svou autorskou individualitu. Odchyly v jazyce se týkají zejména roviny syntaktické, v lexiku pak zaujme zejména řada latinizovaných výpůjček z různých jazyků. Förster v úvodní studii detailně vypočítává jednotlivé „barbarismy“ jakož i neobvyklé syntaktické obraty Remediova

textu.

Autor svazku se záměrně snažil o překlad přístupný a čitivý, avšak zachovávající kolorit a intencie Remediova výkladu. Toponyma a jména osobní jsou zachována dle latinské předlohy. Soliman zůstává Solimánem a Mahomed Mahomedem, v poznámkovém aparátu jsou však jména uvedena ve své originální, turecké či arabské podobě.

Kapitola týkající se správy Egypta, vojska, boje a dalších záležitostí správy je úsekem enumerativním, i když nepostrádá přitažlivost a provokuje čtenářovo představivost. Vyskytuje se zde výčet řady titulů a hodností vojenských či správních představitelů. Tyto jsou v překladu ponechány v barbarizované podobě, avšak (na rozdíl od zmíněných osobních jmen) není v poznámkovém aparátu uveden standardizovaný turecký/arabský ekvivalent. Rejstřík takových pojmu by byl pro čtenáře pravděpodobně výtajným rozšířením, jde však spíše o úkol pro orientalistu či historika Osmanské říše. Nejedná se však o zásadní nedostatek, neboť právě uchování těchto termínů a jmen dodává četbě *Itineraria exotický*, řekli bychom „orientální“ kolorit napínavého cestopisu. Podobného efektu je pak dosaženo zachováním dramatičnosti narativního proudu výkladu, a to zejména v těch úsecích, kde je líčeno dramatické, mučednické smrti blízké střetnutí Remediova a jeho misionářských kolegů s místní komunitou. Cennými údaji pro zkoumání každodenního života tehdejší egyptské populace jsou i Remediovy podrobné popisy některých řemeslných činností („Pravdivý popis pecí a lhňutí kuřat v nich“).

Svazek je klíčovou publikací nejen pro neolatinisty, ale i pro historiky, „orientalisty“ a další badatele se zájmem o dějiny Egypta a jeho společnosti. Svou povahou je kniha zásadním příspěvkem do mozaiky Orientu 18. století viděného očima evropských současníků. Právě doba baroka, jejímž je Prutký pravým synem, se v poslední době ukazuje jako klíčová pro pochopení koncepcionalizace pojmu „Orient“. Svazek je tak více než vitaným doplňkem k nedávno publikovanému českému překladu díla Edwarda Saida „Orientalismus“.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] Remedium Prutký. 2009. O Egyptě, Arábii, Palestině a Galileji (I). Praha: Libri.

AntropoWebzin

Číslo 1/2011

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: Bc. 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)
Mgr. Lenka Budilová (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. Petr Charvát, DrSc. (Katedra antropologických a historických věd, Centrum blízkovýchodních studií, 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 folklór 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

Cover: David Švanda

AntropoWeb

Katedra antropologických a historických věd

Sedláčkova 15

301 25 Plzeň

www.antropologie.zcu.cz

e-mail: redakce@antropoweb.cz, p.tuma@antropoweb.cz

©AntropoWeb 2011