

MEZIVÁLEČNÁ KRAJANSKÁ PÉČE JAKO „ZÁCHRANNÁ“ AKCE: K UTVÁŘENÍ KOLEKTIVNÍ IDENTITY ČESKÝCH EVANGELÍKŮ V JIHOVÝCHODNÍ EVROPĚ¹

MICHAL PAVLÁSEK

Assistance to fellow countrymen in the interwar period as an effort for „rescue“: To the study of collective identities of Czech Protestants in South-Eastern Europe

Abstract: The study is based on the thesis that the members of Czech communities abroad who left their country before the period of the „National Awakening“ imbibed the national idea thanks to the „assistance to fellow countrymen“ in the interwar period. This was motivated by the effort to „save“ the communities of fellow countrymen from being assimilated into the majorite society of South-Eastern Europe. The following article aims to apply constructivist approach to nation into the study of the phenomenon of fellow countrymen. Ethnicity only comes to the foreground of the organizing criteria of these collective entities after the arrival of assistants. The first part of the study presents the organizing mechanism of sending the assistants on the example of the Bulgarian community Gorna Mitropolja. The other part represents an effort to conceptualize in a broader way the constructivist approach. The communication network of the state and the foreign out-migration therefore rested on the mission-evangelizing basis. The communities involved accepted, besides the already existing territorial and linguistic identification, also another aspect of the collective identity – the identification with the shared past. Only after the application of the „ethnic diction“ that stressed the common origin we can consider the Protestant groups abroad as ethnic communities of Czech fellow countrymen.

Key words: assistance to fellow countrymen, Gorna Mitropolja, construction of collective identity, missionary-educational activity.

¹ Tento text je součástí řešení Výzkumného záměru Etnologického ústavu AV ČR, v. v. i., Kulturní identita a kulturní regionalismus v procesu formování etnického obrazu Evropy, č. AV0Z90580513 (2005–2011).

„Bratři na jihu [...] mají neobyčejně těžké postavení. Toto duchovní osamocení má také svoje velké nebezpečí a tu je nutno zase je jednak povzbudit, a poskytnout jim příležitost, aby mohli přijímat. Tak budou zas schopni dávat.“²

Studium Čechů v zahraničí může být zajisté jednou z významných cest sebereflexe, pomyslným nastavovaným zrcadlem, vypovídající o „nás“ a „naš“ kultuře, byť její obraz vypovídá zejména o lokálních kulturních proměnách nesených proudem času. Nutnost poznání takovýchto lokálních specifik české menšiny je předpokladem pochopení širších kontextuálních souvislostí českých diaspor v zahraničí. Ač takto akcentovaná problematika tvořila v tradici etnologických výzkumů významný prvek bádání, stále nové poznatky získané prostřednictvím terénních a archivních výzkumů, či dokonce v rámci odborné asistence při organizaci reemigrace z některých zemí (Uherek – Valášková – Kužel 2003) svědčí o nutnosti jak některé dosud uplatňované závěry nahlížet ve světle možných nových souvislostí (Pavlásek 2010b,c; 2011a), tak přicházet s novými dílčími tématy, přístupy či teoretickými podněty. Jedním takovým je aplikace konstruktivistického pojetí národa na fenomén krajanské péče (Hirt 2003; Hirt – Jakoubek 2005). Cílem studie je tuto konstruktivistickou antropologickou perspektivu širěji ukotvit v přístupu studia kolektivních identit na příkladu českých protestantských komunit v jihovýchodní Evropě.³ Domnívám se totiž, že dosavadní načrtnutý princip nahlížení konstrukce identit je možné užít v teritoriálně i tematicky širší perspektivě. Cílem příspěvku přitom nebude představení dané problematiky v celé její šíři, což při jeho možném rozsahu ani není možné, ale zohledníme především prvotní konceptualizaci naznačenou v kontextu shora definovaném teritoriálního vymezení, přičemž se zaměříme na časový úsek vymezený světovými válkami. Východisko příspěvku stojí na tezi, že příslušníci krajanských komunit odcházející z českých zemí před obdobím „národního obrození“ národní ideu přijímali až v době mezi světovými válkami prostřednictvím krajanské péče, šířící československými státními orgány koncept české vysoké/národní kultury v zahraničí jako „záchrannou akci“ s cílem zachránit krajanské komunity od hrozící asimilace v jinonárodním prostředí. Zahraniční emigrace se tak s mytologickou fabrikací národních dějin setkala až o několik generací později za hranicemi teritoria, ze kterého skupina pocházela. Naznačíme zde, že se etnicita do popředí organizačního kritéria kolektivit prosazuje až s reakcí na „etnickou dikci“ (Lozoviuk 1997: 201–209) misijně-osvětových pracovníků.

² Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, kart. XVII, č. 7, České evangelické sbory v zahraničí. *Evangelické české sbory v Jugoslávii 1925–1941, Návštěva synodního seniora Gustava Švandy v Rumunsku a Jugoslávii v roce 1926.*

³ České evangelické sbory v minulosti existující v Chorvatsku (Bjeliševac, Uljanik, Holubňák, Pleternica), v Srbsku (Veliko Središte, z části Bělehrad), Rumunsku (Svatá Helena, Pereg Mare, z části Clopodie) a na Ukrajině (Alexandrovska, Bohemka, Veselynivka) po roce 1918 navázaly kontakt s ČCE a přiznaly jí dědictví kontinuity české reformace.

Koncepce textu

První část studie představuje jednu opominutou epizodu z mozaiky historie v minulosti převážně slovenské obce Gorna Mitropolja v Bulharsku, v druhé se pokouším formou navržené „makroperspektivy“ šířeji konceptualizovat již zmíněné konstruktivistické hledisko. Perspektiva pramenné analýzy zdaleka nezůstane aplikovatelná pouze v možnostech tematicko-lokálně vymezené problematiky Čechů/Slováků v Bulharsku, ale lze ji užít při nahlížení obecnějšího studia českých sborů v jihovýchodní Evropě.

Na základě archivních pramenů se pokusím postihnout jednu krátkou historickou epizodu, kdy (zdánlivě) hlavní roli *korespondenčního příběhu* sehrál český učitel Pavel Klimečka, pokoušející se sloužit u slovenských luteránů v Gorne Mitropoli mimo výuku slovenštiny i slovem Božím. Na pozadí jeho příběhu, leitmotivu příspěvku, nahlédneme do dosud netknutého badatelského tématu – misijní kazatelské činnosti Českobratrské církve evangelické (ČCE) a nadneseme možné náměty či směry dalších bádání v nově naznačeném poli výzkumu. Misijní problematiku představím v některých možných tematických příkladech, vplynuvších v textu jako pozadí či kontext příběhu, které nejsou pozorovatelné pouze v uvedeném případovém socio-kulturním kontextu. Lze jich totiž užít i v širší recepci misijní činnosti ČCE, již pokládám za jednu z nejdůležitějších snah Československa doby meziválečné o „záchranu“ (Kandert 2007: 231) „zapomenuté větve československé nebem i zemí“ (Karas 1937). *Záchranu* od čeho, či lépe, vůči čemu? Vůči (údajně)⁴ postupující asimilaci českých diaspor, jež vyústila v přeshraniční snahu Československa těmto procesům zabránit, přičemž hlavní motivaci lze spatřit ve snaze posilovat víru a pocit církevní sounáležitosti sborů s jednou z církví-dědiček české reformační tradice.

Téma je nahlíženo perspektivou dvou rovin historických dějů, a sice na úrovni mikro a makro procesů. Nejprve je věnována pozornost lokálnímu kontextu, k němuž přistupuji jako k situační/jedinečné události. Předmětem událostní perspektivy je zachovaná korespondence mezi českým učitelem Pavlem Klimečkem z Gorne Mitropolje, funkcionáři Synodní rady ČCE, konzulátem ČSR v bulharském Ruščuku (dnešní Ruse) a Ministerstvem školství a národní osvěty.⁵ Její obsah nás seznámí se samotným interním organizačním mechanismem vysílání osvětových činitelů,

⁴ Dostupné statistiky totiž tento předpoklad přímo nepodporují – viz Auerhan 1921.

⁵ Pavel Klimečka ovšem zdaleka nebyl jediným vyslaným učitelem působícím v jihovýchodní Evropě. Mnoho dalších působilo ve 20. a 30. letech 20. století bez výjimky ve všech zemích s kompaktním českým osídlením. Někdy také, jak ukazuje Klimečkův příklad z Bulharska, i ve slovenských komunitách, kde ostatně českých učitelů působilo hned několik – Findeis ve Vojvodovu, Novák v Brašljanici, Müller v Mrtvici, Matějovská a Potoček v Gorne Mitropoli (Hrozičnik 1985: 90).

průběhem tohoto procesu a v neposlední řadě s vnitřním světem jednoho z českých učitelů, vyslaného v rámci snahy „krajanskou péčí“ (Brouček 2001: 247)⁶ „zachránit“ slovenské diaspory formou výuky slovenského jazyka.

Aby data získaná archivním výzkumem svým interpretačním potenciálem nezůstala „uvězněna“ pouze v lokálním měřítku a byla tak vyňata z širšího kulturně-historického kontextu, uvedeme je do souvislostí s „makroperspektivou“, v našem případě propojením s širší rovinou česko-bratrské misijně-osvětové činnosti v zahraničí. K tomuto semknutí obou perspektiv dojde vztažením mikroanalýzy k makroperspektivě.⁷ O to se pokusíme i přes vědomí specifčnosti jednotlivých evangelických diaspor a také výjimečnosti Klimečkova příběhu.⁸ Náš přístup tedy pro prvotní uchopení problematiky bude nutně reduktivní, už svým ideálně-typickým charakterem.⁹

Obec Gorna Mitropolja

V průběhu 18. a 19. století přicházejí početné skupiny Slováků v rámci tzv. stěhování do Dolní země (Báčka, Banát, Srem). Odtud koncem 19. století na pozvání bulharských státních představitelů přicházejí do řídky obydleného okolí města Pleven na severozápadě Bulharska (Botík 1994). Usazují se v několika osadách – Mrtvici (dnešní Podem), Brašljanici, Vojvodovu, přičemž nejpočetnější skupina osidluje Gornu Mitropoli, kde žilo přes 800 Slováků (Svetoň 1943). Jako příslušníci evangelické církve augsburského vyznání se zdejší slovenská diaspora již záhy po svém příchodu snažila zařadit do lokálních církevně-správních struktur, ač již „*starí vymreli, mladi pustili sa v prostredí voslep, opustili nábožnosť*

⁶ Termín krajanská péče odkazuje ke komplexnímu systému snah prvorepublikové zahraniční politiky Československa o „záchranu“ potomků přesídlenců z českých zemí do zahraničí. Jak poukázal S. Brouček, už samotný termín konotuje důležitost, s jakou československé orgány k otázce krajanů přistupovaly (Brouček 2001: 251).

⁷ Chceme-li se potížit se zobecňováním získaných dat co možná nejvíce vyhnout, musíme je užít i v kontextu událostí v jiných lokalitách. V našem případě vnímám jako možné „ověřovací“ kontextuální mikroperspektivy situační dění v jiných českých evangelických komunitách, jejichž příkladu lze užít pro ověření některých naznačených tezí.

⁸ V G. Mitropoli působil pouze necelý rok, nebyl původně vyslán jako kazatel ČCE ani Českou misijní jednotou, ale jako učitel ministerstvem školství. Problematičnost Klimečkova postavení ve slovenské obci tkví v odlišné církevní příslušnosti, kdy jako příslušník ČCE působí u luterského sboru, náležející do organizační struktury slovenské církve augsburského vyznání. Jako vhodnou analyzovatelnou mikrorovinou se jeho „drobné intermezzo“ v obci jeví díky existenci dostatečné pramenné základny (na tomto poli výzkumu výjimečné).

⁹ S odkazem na Maxe Webera musíme vzít na zřetel, že takto pojatý přístup k výzkumné otázce není snahou zobrazit a popsat skutečnost, ale podřízením množství empirických jevů vybranému (a nutně tak intelektuálně konstruovanému) modelu (Weber 1998: 44).

a skutečný zájem o vec“ (Michalko 1936: 160). V roce 1905 se ustanovil církevní výbor a ve stejném roce je vystavěna fara sloužící též jako místo pobytu luterského faráře. Gorna Mitropolja se stala nejpočetnější slovenskou lokalitou a tím i národním a náboženským centrem slovenské menšiny v Bulharsku.

Drobná životní epizoda českého učitele Pavla Klimečky (1926–1927)

V obci od konce roku 1922 existovala československá školní výuka. Několik let probíhala v kostele, aby se 6. června 1926 konalo slavnostní zahájení výstavby samostatné budovy za přítomnosti československého konzula z Ruščuku (dnešní bulharské město Ruse) Františka Procházky (Michalko 1936: 179). Slovenský jazyk zde vyučovalo v průběhu let 1923–1935 hned několik učitelů vysílaných Ministerstvem školství a národní osvěty k „pozvednutí národní kultury“ zejména prostřednictvím výuky slovenského jazyka a historie (ibid.: 227). Ovšem tento československý orgán nebyl zdaleka jediným, který se takovýmto způsobem pokoušel o *záchranu* české nebo slovenské menšiny v zahraničí. Misijní jednota ČCE vysílala již počátkem 20. století české kazatele do různých koutů Evropy.¹⁰ Aktivita ministerstva školství a Misijní jednoty ČCE probíhala koordinovaně, jak příklad Klimečky ukáže.

Doposud publikované zmínky o Klimečkovi jsou jen velmi kusé (srov. Mital 1992: 26).¹¹ Sledování osudu Pavla Klimečky počínáme v roce 1926, kdy konsenior ČCE Gustav Švanda dostal žádost k dobrozdání, v níž jej gornomitropolští Slováci žádají o schválení duchovní činnosti Klimečky, dosavadního českého učitele vyslaného ministerstvem školství. Z referencí se dozví, že „*jest to velmi [...] dobrý pracovník*

¹⁰ Viz pozn. 2. Mezi první a nejčastěji vyjíždějící kazatele patří František Prudký z Olomouce a vikář Šedý, podávající o svých misijních cestách detailní zprávy (Šedý 2008; Prudký 1911). Misijní jednota ČCE samozřejmě nebyla jedinou institucí aktivně zapojenou do krajanské péče. Např. Československý červený kříž společně s Křesťanským sdružením mladých žen a vystěhovaleckým oddělením Ministerstva sociální péče pro vystěhovalce zajistil stanici, kde si krajané zařizovali různé formality k vycestování. Mezi další dobrovolné organizace je možné zařadit Spolek svatého Rafaela, Apoštolát sv. Cyrila a Metoda v Olomouci či Spolek sv. Vojtěcha v Trnavě (Brouček 2001: 250). Jejich prostřednictvím byl k misijní cestě vyzván katolický farář Vladimír Jeřábek, který o ní sepsal rozsáhlou zprávu (Jeřábek 1939). Součinností několika výše uvedených institucí byl vyslán P. Mysliveček, který navštívil v roce 1935 několik českých osad ve Vojvodině a v Chorvatsku. (Otázka českých kněží a bohoslužeb 1936: 53) Dlouhodobou misijní činnost však dle dosud dostupných dat zajišťovala pouze Česká misijní jednota ČCE. Právě proto ji považují (spolu s Československým ústavem zahraničním vzniklým v roce 1928) jak za nejdůležitější institucionální orgán Československa udržující kontakt s krajanskou menšinou v zahraničí, tak hlavního činitele její „záchrany“.

¹¹ Na bližší informace skupují je taktéž badatelé dosud netknutý fond Generálního biskupského úřadu v Bratislavě, kdy velmi rozsáhlá archivní dokumentace slovenských zahraničních evangeliků nám sděluje pouze skutečnost jeho povolání do obce jako učitele.

a dobrý český bratr – ovšem má určité své názory“. Za jeho povolání se přimluví (dopis ze dne 28. 9. 1926),¹² ale v odpovědi seniora Součka se zračí obavy z možných následků zasahování do kompetencí církevních orgánů jiných církví: „...*je potřeba především zjistiti kompetenci. ...Jedná-li se o sbor a. v. [augsburského vyznání], pak snad naše církve k ordinaci není vůbec oprávněnou...“* (23. 10. 1926)

Definitivní doporučení Klimečka získal od Františka Prudkého, nejzkušenějšího misijního kazatele ČCE, s tím, že by „... *hleděl věděni biblické obohatit a to nejlépe tím, když by měsíce prázdnin strávil na Misijní škole Olomoucké*“¹³ (dopis z 4. 11. 1926). Přestože F. Prudký duchovní činnost Klimečky schválil, ČCE informovala konzulát ČSR o předání případného svolení vykonávání bohoslužeb a církevních obřadů k vyřízení slovenské luterské církvi, biskupovi a poslanci Samuelu Zochovi z Modré.¹⁴ ČCE totiž nebyla kompetentní, aby o žádosti rozhodovala, o čemž zpětně informovali Klimečku.

Dopis z 22. 11. 1926 podkrývá jeho hlavní pohnutky, proč chtěl svou osvětovou školní činnost rozšířit o duchovní vedení luterského sboru. „*Pan biskup Zach [S. Zoch] není kompetentní, by mně – Českému bratru, udělil povolení k vykonávání bohoslužebných obřadů a od něj ho ani nepřijmu. Já chci zůstatí věren tradici Českobratrské církve až do smrti. Ostatně, evangelíci jsou všichni sobě rovni – až na ceremonie. [S]volení platilo by pro mne – Českého bratra – a ne pro Slováky, evangelické víry augsburské.*“

Synodní výbor ve své schůzi dne 21. února 1927 jeho dopis vzal na vědomí a od biskupa slovenské církve a. v. získal svolení, bez kterého působení zástupců jiných denominací nebylo možné. Povolení biskupovo se však do Klimečkových rukou dostalo se zpožděním, proto napsal svůj roztrpčený dopis synodní radě. Ačkoli v něm zmiňoval, že povolání nežádá od samotného biskupa Zocha, nakonec jej, jak vyplývá z následující zprávy, zachránil před hrozbou žaláře. Další Klimečkovy zprávy ze svého misijně-osvětového pobytu reflektují složitou situaci, v jaké se ocitl a zároveň je důležitým pramenem pro názírání náboženského kontextu slovenských obcí a Vojvodova.

¹² Ústřední archiv ČCE v Praze, fond *České evangelické sbory v zahraničí, krabice XVIII.- 7, Bulharsko 1926–1934*, následující dokumentace uložena tamtéž.

¹³ V meziválečném období vznikla činností olomouckého sboru Misijní škola, určená k výchově kazatelů. Absolventi této školy byli vysíláni jako kazatelé a učitelé do českých vesnic v Polsku, Jugoslávii a Rumunsku. Zdroj: http://olomouc.evangnet.cz/historie_sboru.html (přístup 25. 9. 2010).

¹⁴ Samuel Zoch (1882–1928), kterého Klimečka v následující korespondenci označuje jako „Zach“, patřil nejen k významným představitelům slovenského církevního života, ale velmi aktivně se zapojoval do politického a národního dění 1. třetiny 20. století, jak o tom svědčí jeho zásadní role při tvorbě Martinské deklarace z 30. října 1918, kdy právě on předložil její konečné znění.

„Jsem idealista, básník – snílek, náboženský fanatik, takové existující nečnosti. Ve své náboženské horlivosti chtěl jsem již dávno mezi naše bratry hlásat evangelium a rozsévat sémě Boží. V Bulharsku je několik čl. osad, [...] mají obyvatelstvo slovenské evangelické a.v., Českých bratrů zde vůbec není! Zůstanu-li zde, mezi Slováky, v kázáních je zorganizuji a učiním ostrůvkem naší Českobratrské církve [!]. Bohoslužby vykonával jeden zvolený, k tomu starý Slovák, křest, pohřby a oddávky místní metodistický duchovní, který nejen jim násilím vtlačoval své teorie, ale i peněžně vydíral. Nejednou si Slováci zaplakali. Pohlo se mi srdce a umínil jsem si jim pomoci. Žádali-li i křtění, křtil jsem, žádali-li pohřbívání, pohřbíval. Jelikož od r. 1918 se nezpovídali a nepřístupovali k večeri Páně, i tu jsem jim vykonal. [M]etodistický duchovní mne zažaloval, že konám službu duchovní, aniž bych měl k tomu právo[...] a já postaven před soud. [Z] těžkého postavení mne vysvobodil evangelický biskup [Samuel Zoch].“ (dopis ze 17. 2. 1927)

„Vojvodovo je těžký oříšek“

Pokračujme líčením Klimečkova návrhu dalšího možného postupu evangelizace u gornomitropolských Slováků, který by se v budoucnu týkal i ostatních protestantských komunit v Bulharsku: „*Chcete zde vyslati misijní pracovníky? Budou mi vítáni! Aspoň sami nahlédnou, za jakých okolností zde pracují, jak Slováci (staří) těžko se překrucují [!] (vytýkali mi, že jsem téměř u oltáře nalevo a místo napravo, že nežeňm celou rukou atd. Stále něco a já – necouvám). Zkouším, co jde, snad časem. [M]etodisté mají své ústředí v Sofii, spiritisté jsou jedinci, nazarění ojediněle. Velké úsilí projevují sobotáři, kteří svádějí i Slováky, a s nimiž musím i bojovat. Vojvodovo je tvrdý oříšek. Je tam církev metodistická, již v čele stojí ryzí Maďar (Čechy volený), a baptisté (určitě však nevím, zda nazarění) a jim v čele stojí ryzí Němec. Já jsem tam byl, však do shromáždění ni tam, ni tam jsem připuštěn nebyl (cizověrec). Pozýval jsem je teď k nám, cestu jsem chtěl jim hradit, však nic platno. Ovšem, přemlouvali mne, bych se k nim přidal.¹⁵ Tázete se po českobratrských osadách? Marně, snad v Sofii by se dalo něco dělat. Češi jsou katolíci, však úplně vlažní – jak všichni matrikoví chameleoni, hanba zrádcům české krve!*“ (dopis ze 17. 2. 1927)

Klimečkova snaha učinit zdejší sbor „ostrůvkem Českobratrské církve“ šla tak daleko, že veškerou obřadnost vykonával dle zásad ČCE, a ne luterské církve. Jeho snaha duchovně dále sbor vést však nedošla naplnění. Jeho působení v obci končí již v prosinci 1927. Ač zisk zpožděného souhlasu církevních orgánů znamenal

¹⁵ K těmto zde naznačeným expanzivním snahám vojvodovských metodistů a darbystů viz Jakoubek 2010, Pavlásek 2011a.

„posvěcení“ jeho duchovní činnosti, záhy poté již Gornu Mitropolju opouští. Pátrání po důvodech nás zavede k pouhé jediné zmínce dobového pozorovatele učitele Jána Michalka, který při líčení dostavby školy zaznamenal velké nesrovnalosti mezi částkou určenou na dostavbu a skutečným obnosem v pokladně (Michalko 1936: 179).

Další misijní snahy

Následující kontakty s G. Mitropoljí jsou navázány až v roce 1934, kdy vyslanec v Bulharsku Maxa se synodním radou řeší možnost vyslání faráře ČCE. Za základní podmínku aktivity ČCE považovala projevový zájem ze strany jednotlivých sborů (dopis Františka Prudkého, 13. 12. 1934). Opatrný postoj dokládá, že o zachraně sborů „za každou cenu“ nemůžeme hovořit. Prudký lituje, že misie neproběhla již dříve ve Vojvodovu, které je nábožensky roztržštěné: „*Ve Vojvodovu jsou tři evangelické denominace mezi našimi krajany, nejčastěji jsou darbysté – mají vedoucího z Lužičanů, a potom jsou metodisté, kteří nemají kazatele, ale nezdá se, že by po nějakém toužili. Třetí jsou nazaréni, Slováci, kteří se o kazatele neucházejí.*“¹⁶ *Líto nám, že jim nemohla být věnována péče, dokud se nerozdělili. Bude trvat dlouho, než bude možno, aby všechny tyto denominace utvořily jednotu a povolaly si jednoho kazatele. [M]ysli jejich jsou vlivem svých denominací zaujaty proti církevní práci. Přišlo-li by volání odtud, pak jsme jistí, že Bůh ukáže, koho tam poslat.*“

Dílčí shrnutí

Takovýto učiněný náhled do vnitřní korespondence je dobrým ilustračním instrumentem ke vztažení lokální perspektivy k obecnější problematice *krajanské péče* Československa. Klimečkův příklad ukazuje konkrétní motivaci jednotlivce – náboženský zápal, jehož energie je přeměněna v aktivní snahu duchovně vést i odlišnou denominací obec. Střetává se však se světem zákonů a nařízení, se kterými se po čase v důsledku jeho zpočátku nepovolené pastorační služby u sboru dostane do konfliktu. Kromě vlastní motivace zájemce o národně-uvědomovací či pastorační činnost bylo ovšem zapotřebí učinit několik kroků ryze institucionálně-organizačních – obrátit se na příslušné orgány koordinující „péči“ o zahraniční emigranty. Z církevně-organizačního prostředí tuto roli nejintenzivněji plnila ČCE, historizující protestantská unie církví helvétského a augsburského vyznání. Mezistátní dohody o takové formě aktivního působení u zahraniční emigrace ovšem vyžadovaly součinnost i dalších státních a církevních orgánů kompetentních rozhodovat o jejich umístění v příslušných náboženských komunitách.

¹⁶ K denominační rozličnosti ve Vojvodovu viz Jakoubek 2010.

Misijně-osvětový princip jako nahlížená (ideálně-typická) makroperspektiva

Již v úvodu avizovanou makrorovinu představuje záchranný motiv krajanské péče Československa, který v duchu konstruktivismu chápu jako snahu vzděláváním světským i náboženským – a tím i předáváním „*vysoké národní kultury*“ – utvářet nově zakoušenou kategorii národní identity. Takto pojímaná „záchrana“ probíhala dvojitou formou, proto hovořím o *principu dvojí záchrany*:

1/ národní princip byl realizován působením učitelů či jiných kulturních vyslanců lidovýchovou, divadlem či přednáškami, jak již bylo na příkladu české menšiny v bulharském Vojvodovu naznačeno (Hirt – Jakoubek 2005);

2/ misijně-osvětový princip (konceptualizován na příkladu evangelických diaspor) probíhal prostřednictvím pastoračních pobytů českobratrských kazatelů v jednotlivých krajanských komunitách: stane se jádrem následujícího výkladu.

Při představení tohoto druhého principu na příkladu evangelických enkláv v jihovýchodní Evropě vycházím z předpokladu teoretické konceptualizace protestantské verze české národní identity, konstruované od 2. poloviny 19. století ve formující se české společnosti v českých zemích. Naznačíme zde, že podobný historicko-reinterpretační rozměr dějinného výkladu českého národa směrem k nacionálně akcentované symbolice Husa a husitství, moderovaný tehdejšími proponenty tohoto intelektuálního projektu, analogicky probíhal v meziválečném období i v rámci misijně-osvětové činnosti ve sborech v jihovýchodní Evropě pastorační službou misijních pracovníků.

Konceptualizace protestantské národní identity

„Národní obrození“ s sebou přinášelo konstrukci české národní identity. Idea národa nahrazovala dosud majoritní symbolické univerzum reprezentované náboženskou identifikací. Český nacionalismus jakožto intelektuální projekt dobových společenských elit vznikl jako každé podobné úsilí účelově. Jeho úkolem bylo nasměrovat tehdejší společnost na cestu k vytváření nových symbolických a sociálních hodnot (Nešpor 2006: 583). V souběhu s procesem hledání českých národních kořenů dochází k odklonu od tradičních náboženských hodnot, jejichž vyzdvihování je spojeno s pobělohorským protireformačním katolicismem a barokní kulturou (Malý 2003: 3). V prostředí postupně sílící liberalizace prostředí katolicismus přestával být inspirací národní emancipace.¹⁷ Historik a teolog Petr Pabian poukázal na skutečnost existence několika verzí české národní identity

¹⁷ Rozdílná situace byla na Moravě, kde role katolicismu při utváření české národní identity byla i v 2. polovině 19. století významnější.

(Pabian 2004, 2005, 2008). Na základě analýzy vnímání národní identity českými protestantskými časopisy v průběhu 2. poloviny 19. století představil tři vzájemně si konkurující verze české národní identity.

Katolická podoba národní identity se pokoušela ze svého pojetí českých dějin odvodit světce Jana Nepomuckého, sv. Vojtěcha a sv. Václava jako symboly českého národa (Pabian 2004: 142). Proti tomu v rámci konkurenční protestantské verze národní identity protestantské časopisy zaujímaly dvojí strategii – buď nepřijaly národní charakter symbolu, jak tomu bylo v případě Jana Nepomuckého, odsouzeného jako symbol protireformace, jenž měl v rámci kulturní paměti českého národa převrstvit Jana Husa (Vlnas 1993: 229), a nebo byl tento symbol přijat za vlastní součást protestantské verze národní identity (Pabian 2004: 142–144).¹⁸ Druhým ideálním typem předkládaným P. Pabianem je liberální národní identita, přejímající katolické i protestantské prvky formující se národní identity a třetí pojímá jako protestantskou národní identitu (Pabian 2004: 137; Pabian 2005: 160–189).¹⁹ Počátky procesu „husizace“ českého patriotismu, jak jsem již naznačil, souvisí s osvícenstvím a romantismem vyzdvihujícími dědictví husitské a českobratrské tradice, dosud potlačované projevy české národní identity po bělohorské bitvě (Malý 2003: 4). „Probouzející“ se česká národní identita pak z těchto kořenů čerpala i vnější znaky protestantské religiozity (Rak 1996: 6).

Protestantské pojetí českých národních dějin je založeno na kontinuitě české reformace, považované za příkladnou historickou zkušenost české minulosti. V období reformace byl český národ pokládán za národ protestantský (Pabian 2004: 138). Završení pokusu protestantskou verzí národní identity povýšit na smysl českých dějin je spojeno s postavou *otce zakladatele* T. G. Masaryka, jehož osobnost již za jeho života symbolizovala toto pojetí národní identity.²⁰

Protestantský postoj k českým dějinám nejlépe vystihuje teze, že „*český národ byl veliký, když byl protestantský, a musí se znovu stát protestantským, aby se opět navrátil ke své bývalé velikosti*“ (Pabian 2004: 139). Nejvýraznějším atributem české protestantské mýtotvorby byla samozřejmě postava Jana Husa, jež

¹⁸ Takovýto osud potkal svatě Cyrila a Metoděje. Existovaly ovšem i „sporné“ postavy české mýtotvorby. Například symboliku sv. Václava protestantská verze národní identity zároveň odmítala i přijímala.

¹⁹ Ve svém prozatím posledním příspěvku k tomuto tématu protestantskou národní identitu koncipuje jako husitskou identitu českého národa (Pabian 2008: 275). Konstrukce novodobého českého národa jako národa husitského vedla k významným konfesním změnám zejména po roce 1918 v podobě „přestupového hnutí“ (Filipi 1976: 160).

²⁰ Masaryk chápal „národní obrození“ jako vyjádření humanitního ideálu prostřednictvím návaznosti na českou reformaci. (Havelka 1995: 16–18, 35–38). Onen *smysl* spatřoval v uchopení a vyjádření kontinuity určitých tendencí v chodu českých dějin (Funda 1996: 300).

se stala „projekčním plátnem, na něž si různé skupiny a názorové proudy během dějin promítaly své ideály, ale i své ‚obrazy nepřítele‘“ (Halík 1995: 311). Jeho symbolického potenciálu využívala veřejnost protestantská i liberálně-národní k povznesení do pozice národního symbolu české národní identity.²¹ Nesmíme zapomenout na významnou roli protestantských sborů při zavádění Husových oslav na českém venkově. Tímto přístupem neseným protestantskou religiozitou se protestantská veřejnost pokoušela o zdůrazňování náboženské symboliky Husa v důsledku obav z implementace jeho osobnosti do liberálně-národního hnutí zdůrazňováním pouze jejího národně-dějinného významu pro formující se český národ. Kromě Jana Husa se součástí mýtotvorby protestantské verze národní identity stal i Jan Žižka, Jan Amos Komenský a T. G. Masaryk.

Takovéto objevování různých podob národních kořenů nebylo v 19. století ničím neobvyklým, k podobné konstrukci symbolů, tradic či celých národů docházelo takřka po celé Evropě (srov. Hobsbawm – Ranger 1983). Protestantský typ národní identity byl vybrán jako identita pro celý český národ (Pabian 2004: 144), ale ani vznik české protestantské národní církve (ČCE) neznamenal všeobecné přijetí této verze národní identity. Za „svou“ ji ale přijímali členové reformovaných a luterských sborů sjednocených v roce 1918 do ČCE, čímž se stali nositeli české protestantské tradice neoddělitelně spojující národní a náboženskou identitu vycházející z mýtotvorby odkazující k české reformaci. Právě historizující protestantská unie byla nezbytným předpokladem propojení národní a protestantské identity (Nešpor 2006: 592). Na druhou stranu představu o „protestantském“ či „pro-masarykovském protestantismu“ nesmíme přecenit, jak na limity těchto tezí poukázal M. C. Putna (Putna 2008).

Misijně-osvětová činnost ČCE v jihovýchodní Evropě

Podobný proces, jakým se konstruovala podoba protestantské podoby národní identity, tj. navázání husitské tradice v podobě komemoračních aktivit formou přednášek, výuky náboženství, národních dějin a zaváděním Husových slavností formou vzpomínkových setkávání, probíhal v meziválečném období v rámci pokusu *zachránit* české evangelické diaspory od postupné asimilace v jinonárodním prostředí proces utváření protestantské národní identity. Předseda olomoucké Českobratrské misijní jednoty F. Prudký to ilustruje slovy: „*Čechům vede se*

²¹ Národní manifestace proběhly v roce 1868, kdy se na den jeho upálení konala symbolická vzpomínková cesta do Kostnice (Pabian 2004: 143), o rok později se v Praze a Husinci shromáždilo velké množství lidí při připomínkové akci pětistého výročí Husova narození (Pabian 2008: 277).

tu [ve Velikém Središti, Bjeliševci, Svaté Heleně a Peregu Mare] hmotně velmi dobře, ale schází jim nadšený český učitel. Tomuto nedostatku bude brzy odpo-
moženo... Jsou tu nevyhnutelné přednášky v duchu národním, aby naše kolonie
nezahynula.“ (zpráva Františka Prudkého z roku 1928) Lze se domnívat, že prvotní
snahou ČCE bylo posilování víry a církevní sounáležitosti se zahraničními
sbory, stejně jako praktická pomoc nutná k udržení jejich existence.

Přestože předkládám koncept utváření kolektivních identit, probíhající v různých
evangelických lokalitách v meziválečném období, musím zároveň zdůraz-
nit odlišnost každé jednotlivé náboženské obce, což je vzhledem k teritoriální
šíři a působnosti různých historických kontextuálních hledisek, v jakých se vy-
víjely a transformovaly, pochopitelné.²² Mezi protestantské enklávy v této části
Evropy patřily Svatá Helena, Veliko Središte, Clopodia, Pereg Mare, Uljanik,
Bjeliševac, Alexandrovka, Vojvodovo, Bohemka a Veselynivka, z nichž většina
z nich funguje do současnosti. ČCE vysílala do jednotlivých evangelických sborů
své kazatele, aby dle snahy o praktickou a duchovní pomoc dle *principu dvojí zá-
chrany* napomohli udržet protestantskou tradici i za hranicemi Československa.²³
Prostřednictvím zpráv z jejich misijních pobytů adresovaných Synodní radě ČCE
si o jejich aktivitě můžeme vytvořit poměrně plastický obraz.²⁴ Českobratrský
misijní kazatel působil zároveň i jako učitel v české konfesní škole, kde kromě
náboženství vyučoval též českému jazyku a dějinám nově vzniknuvšího
Československa. „Jako zdejší vysoké hory jim z dějin vystupovali jeho veliká-
ni: Mistr Jan Hus, Jan Amos Komenský i první prezident Československa T. G.
Masaryk. Nechyběli ani muži víry z doby reformace.“ (Hrůza 1992: 19)

Kazatel-učitel představoval nositele protestantské národní identity spojují-
cí princip národní (lidov ýchova) a náboženský (pastorační služba). Na zákla-
dě shora uvedeného *principu dvojí záchrany* proto koncipují krajanskou péči
Československa jako záchranu hlavních identitárních zdrojů. Kazatelé měli

²² Například Pereg Mare v ležici v Rumunsku nedaleko hranic s Maďarskem byl vždy považován
za „sboreček klidný, bez problémů, oproti Svaté Heleně zde nedocházelo k žádným pomluvám,
místní evangelíci projevovali zájem o obecní dění.“ (Zpráva z prázdninového zájezdu do čes-
kých evangelicko-reformovaných osad v Rumunsku Františkem Polákem a J. Pellarem v roce
1931: 6) Z hlediska zájmu o dění v obci úplným opakem bylo Veliké Središte. (Z autorova
terénního výzkumu v obci prováděného od roku 2007 do současnosti).

²³ Mezi výjimky lze zařadit Vojvodovo, kde kazatelé ČCE pro nezáměr ze strany místních neza-
jížděli a k utváření protestantské národní identity tak proto nedošlo, nicméně důsledkem ná-
rodně-agitační činnosti vyslanců krajanské péče u Vojvodovských došlo k identitární proměně
přijetím české národní identity na úkor identifikace náboženské (Hirt 2003: 137–143).

²⁴ K charakteristice pramenů uložených v ÚA ČCE (fond *České evangelické sbory v zahraničí*,
krabice XVIII.- 7. viz Pavlásek 2011b).

„povzbudit národní vědomí a posloužit po stránce kulturní a náboženské...“ (zpráva Františka Prudkého z roku 1928) G. Švanda při svých návštěvách po sborech v Rumunsku, Srbsku a Chorvatsku přednášel o Husovi. Sbory patřily (kromě Ukrajiny) pod maďarskou reformovanou církev nepovolující žádné manifestační projevy české národní mýtotorby, i přes její základ v české reformaci. Připomínání odkazu Husa a stále více také T. G. Masaryka proto probíhala mimo nedělní bohoslužby většinou při výuce náboženství nebo při setkávání střední generace.²⁵ Tyto symbolické postavy byly prezentovány jako příklady hodné k následování a jejich autorita posunována do pozice morálních vzorů vycházejících z mateřské vlasti předků. Jejich morálně-náboženský význam s sebou však (nově) nesl již i konotace národní. „*Jsme Češi a jsme reformovaní. Hus trpěl pro pravdu, on nemohl říkat nepravdu před Bohem, neuměl to, takový, takový upřímný člověk. Moc jsem ráda poslouchala od kazatelů o něm, když jej vzpomínali, taková by měli být všichni Češi, ne?*“²⁶

Jediným případem, kam se podnikaly častější misijní cesty ještě před 1. světovou válkou, byla dnešní Ukrajina. Organizoval je Misijní odbor Kostnické jednoty, později přetvořený na Českou misijní jednotu (Drbal 2000: 1). F. Prudký po návratu z první cesty našel pro Bohemku českého učitele Emila Drobného, který se pokoušel místní evangelické společenství nábožensky a kulturně oživit založením křesťanského spolku Hus. Snažil se také místní seznámit s krajanským životem předplácením krajanského týdeníku *Čechoslovan*. Památka Mistra Jana byla a je v Bohemce živá (Drbal 2003: 3–5), ale absence zevrubnějšího srovnávacího výzkumu spojeného s uchováváním husitské a českobratrské tradice další sledování utváření náboženské identity nedovoluje.

Misijně-osvětovou cestou došlo k seznámení krajanů s národně-symbolickým dědictvím J. Husa a od 30. let také T. G. Masaryka.²⁷ Obě postavy tvořily symbolický most mezi hostujícími českobratrskými kazateli a jejich posluchači. Například v Chorvatsku došlo dokonce k přijetí symbolického dědictví Jana Husa celou českou menšinou bez rozdílu konfesijní příslušnosti: „*Kult Jana Husa přijali všichni zdejší Češi. I když si mnozí i nadále zachovali katolickou víru, s nadšením byl přijat po*

²⁵ Ústní sdělení zaznamenaná v Bjeliševci, V. Središti a Svaté Heleně. Podobně v Rumunsku clopodijský církevní administrátor naléhal na svatohelenského kazatele Košťála, aby „se vyvarovali oslav narozenin pana presidenta [T. G. M.] a jiných, neboť to Rumuny znervózňuje a dráždí.“ (Zpráva o cestě faráře A. Vence. 1933).

²⁶ Z rozhovoru s A. K. 14. 10. 2009 v Bjeliševci v Chorvatsku.

²⁷ V roce 1930 v Pleternici (kam spolu s Bjeliševcem zajížděl farář z Uljaniku, kazatelské stanice nedaleko Daruvaru v dnešním Chorvatsku) evangelíci pořádali oslavy 80. narozenin prezidenta Masaryka, kdy o něm kazatel Procházka z Uljaniku po bohoslužbě vedl přednášku. *Pleternice a okolí 1930: 2.*

*první světové válce i kult Jana Husa pod vlivem české protikatolické literatury, která hájila stav dále [pryč] od Říma. Národní obrození se z významné části profilovalo silně antiklerikálně, navazovalo na idealizovanou tradici husitství.“ (Herout 2009: 13) O Husovi se v *Jugoslávských Čechoslovácích* psalo téměř měsíc před a měsíc po 6. červenci, kdy jednotlivé spolky posílaly redakci zprávy o průběhu těchto oslav v jednotlivých obcích. Živoucí legenda T. G. Masaryk, divadlo a zakládání knihoven a čítáren se staly nástrojem kulturně-osvětové činnosti společné oběma konfesím s tím, že divadelní kroužky prokazovaly činnost zejména v katolickém prostředí a knihovny s výjimkou Daruvarska své čtenářstvo hledaly spíše bezúspěšně a fungovaly více jako formální institucionální výsledek kulturní činnosti (ibid.). Přesto najdeme i výpovědi svědčící o opaku: „*Daleká česká země se jim přiblížila i v bohaté knihovně nového faráře Košťála. [...] knihy jim doširoka otevíraly minulost českého národa.*“ (Hrůza 1992: 19)*

Utváření nové protestantské národní identity – jazyk, kontinuita, víra

I utváření protestantské národní identity probíhalo v duchu herderovsko-jungmannovského jazykového pojetí národní identity zavedením české školní výuky (Hirt – Jakoubek 2005: 345) V jihovýchodní Evropě k tomu docházelo prosazením českých doplňovacích škol (Brouček – Grulich 2009: 23).²⁸ Proto misijní kazatel působil také jako evangelický učitel, čímž se stal hlavním článkem formujícím lidovýchovou (nejen) nejmladší generaci krajanů. Český jazyk se měl stát spolu s identifikací s protestantskou národní mýtotvorbou hlavním sebevymezujícím faktorem vůči *druhým*, zastoupeným v lokálním prostředí.²⁹

Práce učitelů/kazatelů s dětmi a členy sboru se neomezila jen na samotný výklad dějin a výuku jazyka, ale k utváření identity přispělo i divadlo a přednášky.³⁰ Vlastní iniciativou zapojovali dle *principu dvojí záchrany* evangelíky do sborovéhoho

²⁸ Pro Herderův koncept vývoje lidstva je rozhodující pojem humanity, jakési završení tohoto procesu na základě ideálů křesťanství, kdy národ představuje pouhý prostředek k cíli (Herder 2002). Podobně se stavěl k národu i Masaryk, považující *českou otázku* za otázku náboženskou. Potřebu náboženství však nespojoval s církevními institucemi, ale s mravním ideálem praktické morálky a lásky k bližnímu (Masaryk 2000).

²⁹ „Víte, tak je to pane faráři, vlastní řeč je slovo zlatý a cizí jenom stříbrný. Když mluvíš česky, to jako kdybys ze zlata mluvil a to srbsky už je stříbro, to už neznije tak krásně jak čeština, že ano?“ Z rozhovoru s R. P., 20. 5. 2008 ve Velikém Središti.

³⁰ Uljanický kazatel a učitel Mašík v dubnu 1923 v daruvarském evangelickém kostele přednášel o českých dějinách. *Dvě česká kazání v Daruvaru 1923: 2*. Další zmínky o přednáškové činnosti kazatelů např. viz *Poměry v české kolonii ve Velikém Središti v Banátě 1921: 5*. Celé národně-buditelské texty přednášek jsou uchovány v Archivu Svazu Čechů (fond Československý svaz).

a někdy i spolkového života v rámci krajauského hnutí, jak tomu bylo v případě Uljaniku, Bjeliševace, Pleternice, Velikého Središte či Peregu Mare (misijní cesta Gustava Švandy v roce 1926). Např. v Uljaniku došlo k oživení náboženského a kulturního života příchodem Františka Mašika, který navázal styky s evangelíky na Daruvarsku a jinými českými spolky. Kazatel Josef Procházka se zasloužil dokonce o založení Československé besedy. V roce 1925 další farář pomohl sboru koupit budovu sloužící jako evangelická modlitebna. V jedné místnosti vykonával bohoslužby a v druhé školní výuku, přednášky i kulturní program (Bláha 2007: 61). O „duševní rozkvět sborů“ se snažil také kazatel Alois Erlich. Během svých pobytů v Uljaniku a Velikém Središti zavedl konfirmační cvičení až třikrát týdně, úterní zpěvy, čtvrteční biblické hodiny, zakázal kouření při setkání presbyterstva či vyhrávání hudby v blízkosti kostela v době posvícení, inicioval vznik sdružení mládeže, nedělní školy a setkávání střední generace. Proti nedostatečné kázni ve sboru se rozhodl zasáhnout i právním vymáháním. Kdo se dopustil morálního přečinu vůči sborové kázni, musel se po dobu tří týdnů podrobit církevní kázni a pokání, teprve poté se mohl účastnit večere Páně (z *pamětní knihy Protokol II. a III.*). Kazatel taktéž odebíral časopisy Český bratr, Kostnické jiskry či Sbirky kázání a zpěvníky, které pak rozšiřoval po vesnici, čímž rozvíjel povědomí o souvěrcích v ČSR a tím vytvářel pocit duchovního propojení v intencích Andersonových *imagined communities* (Anderson 1991).

Utváření protestantské podoby národní identity v multietnickém prostředí nahrávala skutečnost, že akceptace konceptu národa podpořeného silnou náboženskou tradicí je založena na „*identifikaci exkluzivních kulturních rysů s národem samotným...*“, z čehož plyne „*intolerance plynoucí z fixace národní existence na specifčnost a exkluzivitu kulturní Rozdílnosti a Jinakosti vlastní*“ (Skupnik 1997: 65–66).³¹ Plášťik kulturní exkluzivity tak s přijetím „vyšší národní kultury“ dodal lokální sebedprodukující kultuře krajanů s nadsázkou řečeno „šmrnc“.

Propojení importované a lokální metanarace

Skupinová identita je situační a vždy je plně závislá na sociálním kontextu (Erikson 2002). Kromě toho identita tenduje k reifikaci, je aktéry nazírána jako danost. K přijetí a osvojení nové identitární formy určené shora vyšší kulturou reprezentovanou metanarací příběhu české reformace předávanou kazateli ČCE mnohdy docházelo komplikovaně. Nezřídka totiž vznikaly rozpory farářů s lokální

³¹ Kulturně-exkluzivní koncept českého národa a národní identity byl založen na Jungmannově formulaci kulturně-jazykového národního programu zveřejněného ve dvou rozmlouváních *O jazyce českém* (1806) publikovaných v časopise Hlasatel český (Skupnik 1997: 68).

náboženskou skupinou zformovanou na kolektivně identitárních základech sborové koheze, utvářené v mezidobí „příchodu předků“ (generace prvních příchozích) do jinonárodního prostředí, a příchodem jejich. Spory se týkaly především mikrosvětva každodenního života členů sboru. Řešilo se například požívání alkoholu a cigaret, karetních her, zahálčivého života a zábav, čili činností stojících v kontrastu vůči ideálu protestantské morálky. Proti těmto záležitostem misijní faráři jako strážci protestantské tradice vystupovali i mimo prostor kazatelny v rámci setkávání staršovstva, při hodinách náboženské výuky dětí nebo setkávání střední generace.³² Na Svaté Heleně došlo v roce 1931 ke sporu mezi kazatelem Košťálem, staršovstvem a jednotlivými členy reformovaného sboru, který tamní katolický učitel Antonín Jirkovský odůvodnil rozdílností kulturního prostředí českého města, z kterého kazatel vyšel, a „*necivilizovaným*“ helenským venkovem izolovaným špatnou dostupností, minimalizující mimolokální kulturní kontakty.³³ Další konflikty způsobovala z pohledu protestantské tradice nedostatečná sborová kázeň a tíživá finanční situace sboru, vzniknuvší buď neplacením saláru (církvního poplatku) členy sboru, nebo špatným hospodařením.³⁴

Přijetí mýtotvorby protestantské podoby národní identity však nemusíme nutně vnímat jako *konflikt* lokální kultury s kulturou národní, kdy „*nízká, sebeprodukující lokální kultura, soběstačná v rámci svých hranic, ...nakonec podlehla, vysoké kultuře národní předávané státem garantovanou školou...*“ (Hirt 2003: 143). Jednou z důležitých důsledků takto koncipované záchrany totiž bylo zdůraznění českého původu předků formou interpretace českých dějin prizmatem protestantské verze národního příběhu, čímž došlo k připomenutí jejich osudů jakožto vystěhovalců. Paradoxně tak docházelo ke zdůrazňování lokální identity propojením importované protestantské národní identity s metanarací příchodu

³² „Kdepak, pán kazatel, to byla autorita, to se nesmělo, víte jak? To nebylo jak teď. Faráři, učitel, to byli lidi. K nim se musíš poklonit, tak to bylo ve vesnici, tak tady ve vesnici – rychtář, kazatel a učitel – co oni řekli, to bylo, tak to muselo být.“ (J. K., zaznamenáno 24. 8. 2009 v Peregu Mare v Rumunsku)

³³ Kazatel Košťál se na faře helenského sboru snažil svůj kulturní obzor rozšířit poslechem rádia, což se členům sboru krajně nelíbilo. Jak nám sděluje Jirkovský, místní evangelíci křičeli: „Fara je dům modlitby, ne rádia!“ Později byl proti němu dokonce zosnován útok s cílem dehonesta-ce jeho osoby. *Z dopisu A. Jirkovského Synodní radě z roku 1935.*

³⁴ Jak o tom referovali mnozí faráři, špatná finanční situace tížila prakticky všechny evangelické zahraniční sbory. Velkým dílem k tomu přispělo téměř naprosté samofinancování sborů. Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, kart. XVII, č. 7, České evangelické sbory v zahraničí. *Evangelické české sbory v Jugoslávii 1925–1941, Návštěva synodního seniora Gustava Švandy v Rumunsku a Jugoslávii v roce 1926, Zpráva z prázdninového zájezdu do českých evangelicko-reformovaných osad v Rumunsku Františkem Polákem v roce 1931 nebo Návštěva českobratrských krajanů v Rumunsku a Jugoslávii Františkem Prudkým v roce 1928.*

jejich předků, tvořící s Assmannem řečeno kulturní paměť jednotlivých diaspor (Assmann 2001).

Přijetí importované „vyšší národní kultury“ prostřednictvím lidovýchovy předpokládalo převrstvení takto vnímané kulturní paměti lokálního společenství nebo jeho využití formou napojení na příběh nový, již však nevycházející výhradně z vlastních zdrojů lokální kultury. K takovému procesu propojování metanarací docházelo, jak naznačuje vznik tradice připomínkových setkávání přibližujících účastníkům význam osob spojovaných s českou reformací. Tyto akce se konaly dle československého vzoru 6. července – na den výročí upálení Jana Husa.³⁵ Stejně tak předávání protestantské tradice vedlo k připomínání vlastní lokální historie a tím i předků, kteří duchovní dědictví protestantismu 19. století udrželi za hranicemi bývalé vlasti úsilím korunovaným vznikem fungujícího sboru. Nezapomínejme totiž, že zdroje lokální identity byly velmi silné – vystěhovalci záhy po příchodu do cizího prostředí zakládali sbory dle vzoru, z jakého pocházeli. Jejich samostatnost se neprojevovala pouze po stránce finanční, ale zejména duchovní, v čemž tkví hlavní příčina jejich fungování do současnosti (Pavlásek 2010a: 13–14). Z vlastních finančních zdrojů platili učitele buď z Československa, nebo učitele/kazatele nacházeli v řadách vlastní komunity. Bez pomoci pastorační činnosti se někdy komunity zapojovaly i do krajanského hnutí, což svědčí o jejich vlastním aktivizačním potencionálu, jak tomu bylo v případě pereckého sboru (Pereg Mare), kde místní členové sboru založili i českou besedu, jež se stala součástí československého spolku v Aradě, kdy přítomným svědkem zakládání byl i Jan Auerhan, dlouholetý iniciátor a předseda Československého ústavu zahraničního (z *Pamětní knihy Pereckého sboru*). Stejně tak vznikly spolky v Uljaniku a V. Središti.

Zdrojem identifikace členů sborů, kromě samotných silných vazeb ke sboru reprezentujících lokální náboženskou identitu vycházející z vlastních kulturních zdrojů, byl ve 20. a 30. letech 20. století český jazyk, společná minulost vykládaná jako kontinuita české reformace a religiozita. Společné chápání kolektivního osudu určovaného národní příslušností představovalo dědictví vycházející z institucionálních kruhů vzniknuvšího Československa, tedy z vnějšího mimolokálního prostředí. „*Po národnostní stránce měly tyto návštěvy [kazatelů] velký význam pro zdejší české*

³⁵ Seznamování se symboly probíhalo i formou darů misijně-osvětových vyslanců. V knihovnách nebo sborových místnostech evangelických komunit jsou dodnes na zdech portréty Jana Husa, Jana Žižky, J. A. Komenského či T. G. Masaryka, dle zaznamenaných ústních výpovědí současných členů sboru dary meziválečných kazatelů: „Ty obrázky tady, to nám naši páni kazateli tehdy dovezli, Loveček když nám sloužil.“ (F. H. 20. 5. 2008, ve Velikém Središti v Srbsku)

evangelíky.“ (Herout 2009: 14) Jednotná linie příběhu české reformace a její symbolizovaná forma takto reprezentované kontinuity, metanarace tvořící nejdůležitější komponentu kolektivní identity, představovala obraz odrážející masarykovskou ideu (bratrské) humanity vyjádřenou v *České otázce*. Dosud existující české evangelické komunity si protestantskou tradici svých předků jako hlavní komponentu etnicity uchovaly až do současnosti.³⁶

Evangelické komunity charakterizovala absence forem folkloru, tolik příznačného pro enklávy českých katolíků, zastupovaná ve všednodenní realitě protestantskou morálkou a sborovou kázní, i když důraz, s jakým ji jednotlivé náboženské obce uplatňovaly, byl rozdílný.³⁷ Přesto lze u nich sledovat vysokou míru participace členů, z čehož lze vyvozovat atribut sociální exkluze uplatňovaný vůči „druhým“ a silný rámec sociální kontroly. Kritickým postojem k vnějšímu mimosborovému životu došlo k diferenciaci vnímání každodenní sociální reality na svět světský (pozemský či profánní) a svět ritualizovaný ortopraktickou zbožností směřující k vykoupení podrobením se sebekázní (srov. Ryšavý 1997: 23–25), zachytitelný dosud. Autoritu bible či osobní vztah ke zpěvníkům jako symbolům víry je nutné vnímat prizmatem intimního vztahu každého jednotlivce při praktikách víry užívaných nejen jednou týdně při nedělních bohoslužbách, ale během dalších forem setkání (nedělní škola, sdružení mládeže, setkání střední generace, výuce náboženství). V tomto smyslu můžeme mluvit i o určité materializaci religiozity. Vztah bible a věřícího lze vyložit i jako propojení jedince s českým jazykem. Pouto k těmto symbolům každodenní zbožnosti, rodinným památkám par excellence zdůrazňujícím kontinuitu s předchozími generacemi, kdy každý jedinec nebo rodina měla vlastní (často již po generace předávanou rodinnou bibli či zpěvník), určoval i osobní vztah k evangelické lokální komunitě.³⁸ Čas a jeho plynutí v duchu religiozní provázanosti mezi jednotlivci utvářel vztah jeho aktérů k lokalitě, místu příchodu předků, jejich narození a často i smrti. Proto docházelo k propojování nacionálně reinterpretovaného příběhu české reformace, importovaného pastorací, s lokální identitou založenou na silném vědomí sounáležitosti se sborem představující dědictví předchozích generací a tím „objektivní“ doklad vzpomínek na příchod předků jakožto hlavního zdroje kolektivní identifikace a kulturní paměti komunit.

³⁶ „Naše maminky nosily děti v náručí do kostela, jak se někdy lidi báli Boha a hřícha a dnes to všechno jinak. Se to všechno ztratilo. Pán Bůh chraň, ide těžká doba, těžká doba. ...[Č]lověk miní, ale Pán Bůh mění. Mění naše myšlení. Jsem ráda, že jsem si zachovala tu víru, to je nadevšechno.“ Z rozhovoru s R. P., 23. 4. 2010, ve Velikém Središti.

³⁷ „Já říkám, že když to bude v knihovně, tanec nemože byt, tanec ja nepřistavam v knihovně. Kde se drží slovo boží, tam já nepřistavam tanec.“ Z rozhovoru s F. H. tamtéž.

³⁸ „Tatínek učil nás zpívat z kancionála. Před obědem zpívali jsme vždycky, věděla jsem nazpaměť [J]sou to vzpomínky.“ Z rozhovoru s E. H., 30. 2. 2009.

Závěry

Československo, jako nově vznikuvší společný stát Čechů a Slováků, se v kontextu poválečného uspořádání střední Evropy a zejména v souvislosti s důsledky 1. světové války snažilo o rozličnou podporu zahraniční emigrace chápané v intencích esencialismu jako součást etnického celku národního státu. Krajanská péče vyjadřující tento postoj se však zdaleka neomezila pouze na vysílání učitelů, již se výukou mateřského jazyka a národních dějin pokoušeli krajanská společenství „zachránit“ od asimilace. Příspěvek naznačil – a to i přes určitou prozatím prvotní conceptualizaci a velkou tematickou a teritoriální šíři, nedovolující na tomto prostoru ozřejmit sledovaný problém zevrubnější analýzou, že meziválečná krajanská péče byla uplatňována *dvoujím principem záchrany*. Onen druhý, dosud opomíjený přístup aktivního působení v zahraničí reprezentovala misijně-osvětová činnost, kdy duchovní (především ČCE) svojí pastorační službou tvořili základní předpoklad uchování národně-náboženské identity. Komunikační síť státu a zahraniční emigrace jihovýchodní Evropy tak probíhala a fungovala také na bázi misijně-evangelizační (Pavlásek 2011b). O úspěchu „záchranné“ akce svědčí fakt, že několik sborů, o které ČCE v 1. polovině 20. století pečovala, existuje až do současnosti, přičemž po půlstoletí byla takto koncipovaná spolupráce v éře postsocialismu ve většině sledovaných zemí obnovena.

Poukázali jsme zde, že návaznost na bratrskou a husitskou tradici/českou reformaci v duchu mytologicky fabrikovaných národních dějin v průběhu 19. století, která měla dodat konstrukt českého národa historickou legitimní mízu posilující sebevědomí a jistotu v rámci koexistence s těmi „druhými“ – zejména (českými) Němci, probíhala jako již „ověřený recept“, dodávající skupině krajanských komunit v jihovýchodní Evropě důležitý identifikační potenciál. Jednotnou bázi tohoto procesu tvořilo připomínání takto nacionálně „přibarveného“ dějinného příběhu. Záhy ale k tomu dodáváme, že tento koncept hovoří pouze o důsledcích misijní činnosti. Původní motivy vysílání misijních pracovníků lze spatřovat spíše v rovině snahy o posilování víry a církevní sounáležitosti souvěrců ve sledovaném regionu. Zavádění připomínkových setkávání při výročí upálení Jana Husa, časově-organizačních disciplinačních forem v podobě společného setkávání členů sborů dle generačního klíče a seznamování s významnými postavami národní (protestantské) mýtovtorby – to vše bylo motivováno snahou „zachránit“ krajanské komunity formou seznamování s pozitivními příklady zděděné víry předků. Identifikace národní a náboženská tvořila jednotnou esenci, která byla protknuta nití dějinného příběhu, dodávající společenství legitimitu v podobě o mýty opřeného původu. I přesto, že každá náboženská obec prošla svým specifickým vývojem, utvářejícím její podobu, vlivem naznačené misijně-osvětové činnosti docházelo k utilitarizaci těchto kulturně-historických lokálních specifík sborů formou

propojení protestantské podoby národní identity a lokálních kulturních pamětí evangelických sborů. Pojednávané skupiny tak kromě dosavadní identifikace teritoriální a jazykové přijaly vlivem krajanské péče i další, neméně důležitý sebevymežující atribut kolektivní identity – identifikaci se společnou minulostí. Až s uplatněním této etnické dikce zdůrazňující společný (národně-náboženský) původ je tak můžeme traktovat jako etnické společenství Čechů v zahraničí, přičemž je tento identitotvorný proces do značné míry analogický k procesům konstrukce kolektivních identit dle etnicko-jazykového vzoru 19. století.

Březen 2011

Literatura:

- Anderson, Benedict: 1991 – *Imagined Communities*. London – New York: Verso (New Left Books).
- Assmann, Jan: 2001 – *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- Auerhan, Jan: 1921 – *Čechoslováci v Rumunsku, v Maďarsku a v Bulharsku*. Praha: Melantrich.
- Bláha, Karel: 2007 – Leňák. Evangelický sbor a začátky krajanské činnosti. In: *Přehled 25*. Daruvar: Jednota.
- Botík, Ján: 1994 – *Slováci v Bulharsku*. Bratislava: Slovenské národné múzeum.
- Brouček, Stanislav: 2001 – Od „krajanské péče“ k narovnanému vztahu. Emigrace a domov mezi válkami, srovnání se současným stavem. *Češi za hranicemi na přelomu 20. a 21. století*. Praha: Karolinum.
- Brouček, Stanislav – Grulich, Tomáš: 2009 – *Domácí postoje k zahraničním Čechům v novodobých dějinách (1918–2008)*. Praha: Public History a Etnologický ústav AV ČR.
- Drbal, Alexander: 2000 – Bohemce je 95 let! In: *Hlas Bohemky. Věstník společnosti Čestí Bratři v Bohemce 1*. Praha: Společnost Čestí Bratři.
- Drbal, Alexander: 2003 – Kazatelé Pujmanovi z Bohemky a český pobělohorský evangelický exil na jižní Ukrajině. In: *Hrozen vinohradského evangelického sboru*. Praha.
- Eriksen, Thomas H.: 2002 – *Ethnicity and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Filipi, Pavel: 1976 – Léta 1848–1938. In: *Český ekumenismus. Theologické kořeny a současná tvář církvi*. Praha: Ekumenická rada církví v ČSR.
- Funda, Otakar A.: 2003 – Masarykova interpretace Jana Husa. In: Lášek, Jan Blahoslav (ed.): *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Praha: Česká křesťanská akademie a Husitská teologická fakulta UK.
- Halík, Tomáš: 1995 – Hus a český katolicismus. In: Lášek, Jan Blahoslav (ed.): *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Praha: Česká křesťanská akademie a Husitská teologická fakulta UK.
- Havelka, Miloš (ed.): 1995 – *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha: Torst.
- Herder, Johann Gottfried: 2002 – *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Band 2*. München: Carl Hanser Verlag.
- Herout, Vjenceslav: 2009 – *Náboženská otázka u chorvatských Čechů*. Rukopis přednášky k mezinárodní vědecké konferenci v Ružomberoku konané ve dnech 22.–24. dubna 2009.

- Hirt, Tomáš: 2003 – Meziválečné krajanské hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa: případ Vojvodovo. In: Budil, Ivo – Ulrychová, Marta (eds.): *Antropologické symposium II. Sborník*. Plzeň: Aleš Čeněk: 132–146.
- Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek: 2005 – Idea krajanského hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa: proměny kolektivní identity vojvodovské náboženské obce. *Český lid* 92: 337–366.
- Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence: 1983 – *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hrozičnik, Jozef: 1985 – *Slováci v Bulharsku: v spomienkach, rodinných archívoch, literatúre a v dokumentoch*. Martin: Matica slovenská.
- Hrůza, František: 1992 – *Domov v cizině*. Ostrava: Vydavatelství křesťanských sborů.
- Jakoubek, Marek: 2010 – „Druhá půlka Pravdy. Opominutá dimenze víry vojvodovských Čechů.“ *Lidé města* 3/2010: 527–567.
- Jeřábek, Vladimír: 1939 – *Za krajany. Několik vzpomínek z misijní cesty do Rumunska a Jugoslávie*. Vydáno jako příloha časopisu Jugoslávští Čechoslováci. Daruvar.
- Kandert, Josef: 2007 – recenze na knihu Petra Lozoviuka *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*. *Czech Sociological Review* 43, 3/2007: 229–232.
- Karas, František: 1937 – *Československá větev zapomenutá nebem i zemí*. Praha: Spolek Komenský vlastním nákladem.
- Lozoviuk, Petr: 1997 – K problematice „etnické indiference“ (příklady z českého jazykového prostředí). *Český lid* 84: 201–212.
- Malý, Radomír: 2003 – *Religiozita v dramatu českého národního obrození*. Frýdek-Místek: Michael S. A.
- Masaryk, Tomáš G.: 2000 – Moderní člověk a náboženství. In: *Spisy TGM sv. 8*. Praha: Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka.
- Michalko, Ján: 1936 – *Naši v Bulharsku. Pět'desiat rokov ich života, práce, piesne a zvykoch*. Myjava: nákladem vlastním.
- Mičan, Vladimír: 1934 – *Nevratem v nový svět. O českoslov. osadnících v Bulharsku, něco o Čechoslovácích v Jugoslávii a Maďarsku*. Brno: Biblická jednota.
- Mital, Mikuláš: 1992 – Misijní praca medzi Slovákmi v Bulharsku. In: *Ročenka Spolku Slovakov z Bulharska 1*, Bratislava: 24–33.
- Nešpor, Zdeněk R.: 2006 – *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis International.
- Otázka českých kněží a bohoslužeb: 1936 – In: *Drobnou prací. Půldruhého roku osvětové a hospodářské práce v českých osadách v Jugoslávii*. Záhřeb: Osvětový a hospodářský odbor.
- Pabian, Petr: 2004 – Protestantská verze české národní identity ve druhé polovině 19. století. *Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Ostraviensis: Historica* 11: 137–148.
- Pabian, Petr: 2005 – *Christianity in Conflict over Modernity: Czech and Dutch Christians in the Nineteenth Century*. Dizertační práce. ETF Karlova univerzita. Praha.
- Pabian, Petr: 2008 – Inventing the Hussite Nation: Liberals, Catholics, and Protestants in Conflict over Czech national Identity. In: David R. Holeton – Zdeněk V. David (eds.): *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, vol.6. Prague: Academy of Science of the Czech Republic.
- Pavlásek, Michal: 2010a – Česká menšina v jihobanátské obci Veliké Srediště. Její počátky a etnické procesy. *Národopisná revue* 20: 3–17.
- Pavlásek, Michal: 2010b – Případ Svatá Helena. (Re)interpretace náboženských dějin české obce v Rumunsku. *Český lid* 97: 363–382.

- Pavlásek, Michal: 2010c – Exkurz do historie Banátské vojenské hranice s přihlédnutím k vzniku českých enkláv na jejím území. *Slovanský přehled* 96, 3–4: 243–262.
- Pavlásek, Michal: 2011a – Hledání vojvodovské Pravdy ve světle probuzeneckých hnutí. *Lidé města* 13, 1: 27–49.
- Pavlásek, Michal: 2011b – Pramenné materiály k dějinám české enklavy z obce Veliko Središče. *Národopisný věstník XXVII (70)*: v tisku.
- Prudký, František: 1911 – *Návštěva českých evangelických reformovaných osad v Chorvatsku a Slavonii a čtvrtá cesta na Rus*. Praha: Misijní odbor jednoty.
- Putna, Martin C.: 2008. – Místo osobností z protestantského prostředí v české kultuře po roce 1918. *Lidé města* 10 (3): 45–81.
- Rak, Jiří: 1996 – Úvod namísto recenze. In: Pynsent, Robert B.: *Pátrání po identitě*. Praha: H&H.
- Ryšavý, Dan: 1997 – „Berani.“ Sociální historie evangelického sboru. *Biograf* 12: 19–35.
- Skupnik, Jaroslav: 1997 – E cultura unum, či E pluribus unum: kulturně exkluzivní koncept národa a národní identity. *Český lid* 84: 65–77.
- Svetoň, Ján: 1943 – *Slováci v európskom zahraničí*. Bratislava: SAVU.
- Šedý, Rudolf: 2008 – *Paměti pana vikáře Šedého*. Benešov: Eman.
- Uherek, Zdeněk – Valášková, Naďa – Kužel, Stanislav: 2003 – *Češi z Kazachstánu a jejich přesídlení do České republiky*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Vlnas, Vít: 1993 – *Jan Nepomucký, česká legenda*. Praha: Mladá fronta.
- Weber, Max: 1998 – *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.

Archivní a netištěné prameny:

Pamětní kniha Protokol II. a III. reformovaného sboru Veliko Središte.

Pamětní kniha Pereckého sboru.

Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické (ÚA ČCE) – kart. XVIII, č. 7. České evangelické sbory v zahraničí. Složky *Evangelické české sbory v Jugoslávii 1925–1941*, Rumunsko, Bulharsko 1926–1934.

Archiv Svazu Čechů v Daruvaru (ASČ)

Návštěva českobrat. evang. vikáře Fr. Nováka v Jugoslávii a Rumunsku. *Jugoslávští Čechoslováci* IX, 1930/33.

Návštěva p. vikáře Nováka. *Jugoslávští Čechoslováci* IX, 1930/36.

Pleternice a okolí. *Jugoslávští Čechoslováci* X, 1930/9: 2.

Dvě české kazání v Daruvaru. *Jugoslávští Čechoslováci*, 1923/21: 2. Další zmínky o přednáškové činnosti kazatelů např. viz Poměry v české kolonii ve Velkém Središti v Banátě, *Československé listy* 1921/24: 5.

ECAV – Ústřední archiv, fond Generální biskupský úrad, krabice 147, Bratislava.

Contact: Mgr. Michal Pavlásek, Etnologický ústav AV ČR, v.v.i., Veveří 967, 612 00 Brno a Ústav evropské etnologie FF MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno, Czech Republic, e-mail: M.Pavlasek@gmail.com.

**ODKAZ VICTORA TURNERA
V SOUČASNÉ ANTROPOLOGII POUTNICTVÍ:
ZKUŠENOST POUTI DO SANTIAGA DE COMPOSTELA**

JAN KAPUSTA

The Legacy of Victor Turner for Current Anthropology of Pilgrimage: The Experience of the Journey to Santiago de Compostela

Abstract: The article deals with the Victor Turner's anthropology of pilgrimage in the light of the journey to Compostela. First, an introduction to the concept of rites de passage and *communitas* is given. The following is a description of the Way of Saint James, its medieval and postmodern forms. The core of the study lies in the comparison of the ethnohistoric as well as ethnographic data and corresponding pilgrims' competing discourses with the theory. It is argued that *communitas* may be conceived as a structuralistic, sociological or psychological phenomenon, and that all of these levels may be included in the pilgrimage. Nevertheless, it is sustained that it depends on various circumstances and multiple discourses that operate and interact in the pilgrimage process. Finally, three Turner's topics are stressed to be useful in the present anthropology of pilgrimage: the experience as subjective feeling, bodily practice, and sensual enjoyment. Using the arguments of Halbwachs, Bruner, Connerton or Stoller, a shift from general ideas, norms, values, systems and structures to specific images, feelings, experiences and goals is recognized. Thereby the Turner's anthropology of performance and experience is situated within the particular direction of the postmodern turn and recent social theory.

Key words: pilgrimage, Victor Turner, Way of Saint James, experience, performance, *communitas*.

Osud klasiků je neúprosný: všichni je citují, a nikdo je nečte. Může se zdát, že o Victoru Turnerovi, jenž patří dodnes k nejinspirativnějším antropologům, takový soud neplatí. Při svém studiu antropologie poutnictví jsem však nabyl dojmu, že zdaleka ne každý, kdo cituje její zakladatelskou monografii, ví, jak o poutnictví Turner uvažoval.

Od konce 50. do počátku 80. let 20. století Turner rozvíjel svůj svět symbolismu, sociálního procesu a dramatu a performativní a zkušenostní antropologie. Čerpal na jedné straně ze západoevropské antropologické tradice funkcionalismu a strukturalismu, v níž vyrostl, na straně druhé vzal vážně severoamerický historický partikularismus a kontextualismus. Neignoroval psychologii ani filozofii: četl Diltheye, Jamese i Junga. Vytvořil originální antropologii, stojící po boku velkých symbolických analýz Mary Douglasové, Clifforda Geertze nebo Jamese Fernandeze. Jeho životním tématem byl rituál; od rozboru afrického materiálu časem přešel k divadlu a poutnictví v křesťanské kultuře. Antropologie rituálu, divadla a poutnictví je dnes bez Turnera nemyslitelná.

V této studii se vynasnažím čtenáři přiblížit turneriánské vidění pouti a prvky, které jsou dosud v antropologii poutnictví aktuální; zároveň se pokusím nahlédnout do turnerovského světa obecně a zasadit tak věc do širších teoretických a metodologických souvislostí. Nejprve podám velice stručný nástin Turnerovy teorie rituálu a *communitas*. Následně se zaměřím na poutní tradici svatojakubské cesty (již jsem v rámci výzkumu dvakrát absolvoval), na její středověké kořeny, postmoderní přeznačení a různorodost diskurzů, s nimiž se v současné pouti setkáváme. Poté srovnám tento etnohistorický a etnografický materiál s teorií přechodového rituálu a *communitas*. Jádrem práce spočívá v interpretaci dat ve světle Turnerovy procesuální a zkušenostní antropologie a v identifikaci některých dosud živých turnerovských momentů.

Communitas jako jádro přechodového rituálu

Victor Turner vyšel z koncepce přechodového rituálu, kterou uvedl ve známost roku 1909 francouzský etnolog a folklorista Arnold van Gennep. Ten dokazoval, že „rites de passage“ provázejí každou změnu sociální pozice a že existují všude na světě. Sestávají ze tří fází: *separace* (odloučení), *liminality* (pomezí) a *inkorporace* (přijetí). V první fázi dochází k vydělení jedince (nebo skupiny) z určitého místa v sociální struktuře. Druhá, liminální fáze (od latinského *limen* – práh) označuje stav, kdy je sociální pozice jedince nejasná, dvojznačná: člověk v této chvíli nese minimum atributů svého minulého i budoucího postavení, je mimo rodinné a společenské vazby, je zbaven sociálního statusu, rolí a autority, je mimo sociální a kulturní klasifikaci. Liminální fáze je zkouška, ke které

zpravidla patří nějaký druh bolesti či útrap. V poslední fázi je přechod završen: jedinec je znovu začleněn do struktur společnosti, získává nový sociální status a role, a tím i práva a povinnosti z nich plynoucí (van Gennep 1996 [1909]).

Turner vyzdvihl liminální fázi rituálu, během níž se sociální pozice rozměňují, a dochází tak k jevu, který označil „communitas“, homogenní a egalitární společenství. Lidé tu takřkajíc plují na jedné lodi: ocitli se mimo běžné struktury, jaksi „mezi“ (betwixt-and-between), nezatiženi společenskými danostmi a bariérami. Communitas je stavem přátelství, bezprostřednosti, otevřenosti a spontánnosti, ale také iracionality, univerzality a existenciality: člověk je tak nějak „mimo“, a přitom se dotýká hlubin své duše. Pro Turnera tak rituál není pouhou demonstrací a reprezentací dané kultury nebo mechanismem potvrzení a utvrzení společenského řádu; prožívaná liminalita je vlastně inovační a transformační dimenzí společnosti. V něm je původ kulturní změny. Odstup od struktur umožňuje vidět i jejich relativitu a dává možnost je změnit.¹

Tento od základu reformovaný funkcionalismus, který Turner rozvíjí ve svých knihách *The Forest of Symbols* (1967) a především *The Ritual Process* (1969), je v 70. letech aplikován na poutnictví. V knize *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974) Turner věnuje poutnictví její nejrozsáhlejší kapitulu („Pilgrimages as Social Processes“),² v níž předkládá většinu základních tezí, které pak se svou ženou Edith rozvíjí v zakládající monografii antropologie poutnictví *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (1978). Podle Turnera je pouť přechodovým rituálem. Poutníci na počátku cesty odloží svůj status a role, opustí známý a strukturovaný svět svého každodenního života, vykročí do světa neznámého a vtělí se do nestrukturovaného společenství lidí ve stejné liminální a existenciální situaci: přijmou roli poutníka-cizince, člověka na cestě. Po návratu nemusí nutně poutníka očekávat změna vnější sociální pozice, může však dojít k postupu vnitřnímu, morálnímu apod.

V komplexních společnostech, jež vyvinuly koncepty individuální spásy a volby, hovoří Turner raději o jevu „liminoidním“, který charakterizuje jistá dobrovolnost, otevřenost, svobodnost a kritičnost, nikoli prostá náboženská rutina. Liminoidní fenomén je spíše výsledkem svobodné aktivity jednotlivců, vycházející z jejich volného času; jinak je tomu v typickém liminálním přechodovém rituálu, který je povinný a řídí se jasnými pravidly. Liminoidní charakter je vlastní divadlu, umění, různým milénaristickým hnutím, subkulturám

¹ Pro rozsáhlejší a poučenější přehled Turnerovy teorie rituálu lze odkázat na studii Radka Chlupa (2005).

² Stať byla prvně publikována jako článek s názvem „The Center Out There: Pilgrims' Goal“ (Turner 1973).

nebo právě poutnictví. *Communitas* je zkušeností, která může poutníka přivést k přehodnocení svého dosavadního života a nastolení nového životního směru, k individuální změně. „Poutník prochází iniciací, vstupuje do nové, hlubší úrovně existence, než jakou poznal ve svém navyklém prostředí.“ (Turner – Turner 1978: 8) „Pro většinu byla pouť velkou liminální zkušeností jejich náboženského života. Pokud je mysticismus vnitřní poutí, je pouť vnější ztvárněný mysticismus.“ (ibid.: 7)

Turnerovo pojetí liminality a *communitas* se dočkalo četných kritik. Zvláště z odstupu je zjevné, že naléhavost a přílišná humanizace a idealizace tématu jsou podlehnutím atmosféře 60. let, volnomyšlenkářskému a novátorskému ovzduší studentských iniciativ, alternativních proudů ve společnosti a hnutí hippies. Z pozic antropologů poutnictví je pak neustále kritizován univerzální nárok na přítomnost *communitas* při poutích, a to i při těch křesťanských, kdy terénní výzkumy často prokazují opak. Poutníci totiž vůbec nemusejí liminoidní fenomén pouti do své zkušenosti zahrnout, stejně jako se nemusejí zbavit svých sociálních pozic a kulturních svázaností ve prospěch egalitárnosti, homogenity a nadhledu.

Středověká pouť do Compostely: votum, contagio a imitatio

Dle Turnerova třídění je cesta do Compostely exemplární „mezinárodní“ či „pankřesťanskou“ poutí (Turner – Turner 1978: 239). Poté, co se stal Jeruzalém pro středověké poutníky nedostupným, byla pozornost obrácena k Římu a k Santiagu de Compostela: „pokud Evropa nemůže jít do míst Sváté země, mohou tato místa či materiální upomínky na ně přijít do Evropy“ (ibid.: 170).

Sláva Compostely se odvozuje od ostatků apoštola Jakuba, které měly být v srdci Galicie uloženy. Sv. Jakub byl spojován s christianizací španělských zemí, stejně jako s jejich reconquistou. Jakub však není jen patronem Španělska, ale je i významným světcem pro velkou část západokřesťanského světa, z něhož se do Compostely od 9. století vydává stále více poutníků. Na přelomu 11. a 12. století dochází k ustálení několika hlavních svatojakubských cest, vybavených infrastrukturou klášterů, kostelů, hospiců, mostů a starých římských silnic. *Iter Sancti Jacobi* sestává z *via turonense* vedoucí z Paříže přes Tours; *via lemovicensis*, pojmenované po městu Limoges, vedoucí z Vézelay; *via podense* z Le Puy; a *via tolosana* z Arles. První tři trasy se scházejí v Pyrenejích v Saint-Jean-Pied-de-Port, čtvrtá se připojuje v Puente la Reina, odkud cesta pokračuje dalších 600 kilometrů jako *camino francés*. Tradičně existuje také řada dalších, přivádějících poutníky ze všech koutů Španělska a Portugalska, jako jsou *camino primitivo*, *camino del norte*, *via de la plata* a *camino portugués*.

Odhaduje se, že ve vrcholném středověku mohly Santiago navštěvovat až dva miliony poutníků ročně, střízlivější odhady se pohybují mezi 200 000 až 500 000 dušemi (Stopford 1994: 59; Ohler 2002 [2000]: 323). Pouť nebyla jednoduchým podnikem: minimální informovanost, neznalost cizích jazyků a mravů, geografické a klimatické překážky, nebezpečství ze strany lidí i zvířat nebo velká fyzická i psychická náročnost byly hlavní obtíže, které pouť před běžného člověka stavěla. K započetí cesty patřivalo i smíření, závěť a rozloučení: nikdo nevěděl, zda se ještě domů navrátí. Cestu poutníkovi usnadňovali jeho souputníci a také síť klášterů, hospiců a poutnických ubytoven. Ten, kdo překonal strážné cesty a dorazil do Santiaga, navštívil katedrálu a hrobku sv. Jakuba. Zúčastnil se mše, obětoval svíčky, olej nebo peníze; časem vznikl i zvyk celonočního bdění v katedrále, které se stalo spolu se svatou zpovědí a přijímáním přípravou k návštěvě světcových relikvií. Poutník také obdržel od církevních autorit certifikát o vykonání pouti. Někteří věřící pokračovali dál na místo zvané Padrón, kde měla přistát bárka přivážející Jakubovy ostatky, nebo na Finisterre, spatřit „konec světa“ a nasbírat si mušle.³ Když se poutník třeba po půl roce nebo roce navrátil domů, nečekala ho jen uvítací oslava, ale existovalo-li poblíž bratrstvo sv. Jakuba, tak i členství v něm.⁴

Proč přesně tyto cesty dávní poutníci podnikali, nemůžeme vědět. Zachovaly se nám zprávy šlechticů, vzdělanců či svatých; o pohledech těch statisíců obyčejných lidí, kteří rok co rok brázdili španělskou mesetu, však nevíme mnoho. Lze předpokládat, že hlavním motivem poutníka bylo *votum*: buď prosba směřovaná do budoucna, nebo splnění slibu za již vykonaný zázrak (šlo většinou o konkrétní záležitost spjatou s životem či zdravím daného člověka nebo jeho blízkých). S tím souvisí obecný požadavek odpuštění hříchů. Pouť do Compostely byla také ukládána jako pokání a trest ze soudního příkazu. Můžeme jen spekulovat o tom, zda mezi pohnutky patřila touha spatřit na vlastní oči opěvované místo, zda lidé tímto způsobem chtěli také obohatit svůj život, prožít dobrodružství, poznat jiné lidi, kraje a mravy, spatřit hory a moře nebo se těšit z krás přírody.

Z *Průvodce poutníka do Santiaga de Compostela*, páté knihy *Codexu Calixtini* či *Liber Sancti Jacobi*, pocházející z 12. století, se dozvídáme, jaká důležitost byla místům se svatými ostatky přikládána. Osmá, nejdelší kapitola této knihy podává výčet a popis míst, která je zapotřebí navštívit, resp. které svaté je třeba uctít a požádat o ochranu. Podle *Průvodce poutníka* byla pouť cestou po svatých místech, jichž se mělo navštívit co nejvíce; konečně, i hlavní

³ „Mušle“ – symbol sv. Jakuba a svatojakubské cesty, *concha venera* – je lasturou hřebenatky svatojakubské (*pecten jacobaeus*).

⁴ Podrobněji o průběhu poutních cest viz např. Norbert Ohler (2002 [2000]).

čtyři zmíněné trasy do Compostely začínaly symbolicky na významných místech: u sv. Martina z Tours, Máří Magdaleny z Vézelay, Panny Marie z Le Puy a u starobylé římské nekropole Alyscamps v Arles (Melczer 1993). Velkou roli zde hrála síla dotyku. Slovo *contagio* neodkazuje jen k dotyku, ale také k vlivu, působení a nakažení se. Poutník se musí fyzicky dotknout posvátného místa či předmětu, čímž toto posvátno přechází i na něho. Stejně je to i se svatým obrázkem, který je takto na daném místě „posvěcen“ a tato „svatost“ se v něm přenáší do poutníkovy obce či domácnosti.

Podobnou sílu měla i nápodoba. Také pojem *imitatio* se netýká jen napodobení, ale i vytvoření napodobením.⁵ Poutník napodobováním sv. Jakuba – poutí i atributy⁶ – participuje na jeho svatosti. Na stejném principu funguje *imitatio Christi*; přes sv. Jakuba poutník napodobuje samotného Ježíše. Jako on putuje světem, jako on je „pokoušen od ďábla“, jako on „trpí na kříži“: pouť je symbolicky pochopena jako kalvárie, jako *via dolorosa*. Některé části cesty byly konány na boso, někdy i po kolenou; někteří byli obtěžkáni kameny nebo řetězy; nebezpečností cesty, včetně krádeží a vražd, se brala jako součást cesty ke spáse (Melczer 1993: 37). Tyto praktiky nápodoby a dotyku, ve středověku, ale i v některých proudech současného křesťanství tak živé, odpovídají antropologickému vymezení imitativní a kontaktní magie.

Na obecnější a symboličtější úrovni lze ovšem chápat *imitatio Christi* jako metaforickou pouť světem, životem a duševní krajinou. Jedním z inspiračních zdrojů středověkého poutnictví bylo biblické svědectví o zjevení na cestě do Emauz (Coleman – Elsner 2003: 1–3). Apoštolové nevěřili, že Ježíš vstal z mrtvých, nepochopili správně jeho slova a skutky; když se dva z nich vydali na cestu do Emauz, diskutovali o předešlých událostech, a ačkoliv si to neuvědomili, Ježíš šel s nimi a vedl je k prozření. Když pak v cíli cesty začal lámat chléb a rozdávat jim ho, „tu se jim otevřely oči a poznali ho; ale on zmizel jejich zrakům. Řekli si spolu: Což nám srdce nehořelo, když s námi na cestě mluvil a otvíral nám Písmo?“ (L 24,31–32) Jde o jeden z „archetypů“ pouti. Lidé na cestě přicházejí k poznání (sám Ježíš jde s nimi a je jim pomocnou rukou). V cíli cesty pak porozumějí a cesta nabývá smyslu (poznávají Ježíše a zpětně si uvědomí, co slyšeli a zažili na cestě). Ježíš sám je exemplárním příkladem poutníka par excellence: je poutníkem (jak v tomto příběhu, tak i na cestě pouští, ale i při celé cestě svého veřejného působení) a stejně tak je i cílem poutí pro davы jeho následovníků.

⁵ Velice podobné je sémantické pole řeckého slova *mimésis*.

⁶ Kromě mušle (*concha*) patří tradičně k poutníkovým odznakům hůl (*bordón*) a brašna (*escarcela*).

Postmoderní přeznačení pouti a les diskurzů

I dnes do Santiaga přichází a přijíždí spousta lidí, jejichž prvotním cílem je socha a hrob sv. Jakuba. V úctě a víře objímají svatého a vyjadřují tak svou zbožnost. Prosí ho o přímluvu u Boha a žádají štěstí a zdraví pro sebe a své blízké. Tradiční představy vota, dotyku, nápodoby, oběti, odpuštění hříchů a možnosti Boží intervence a zázraku v našem světě skrze svatého, resp. jeho ostatky uložené na určitém místě, nalévají dnes a denně mízu úkonům, které jsou v santiagské katedrále provozovány. Ačkoliv je dnešní katolická církev při interpretaci podobných představ a praktik opatrnější a samotné projevy poutníků jsou daleko střízlivější, mnoho prvků tradiční zbožnosti přetrvává.

Z věřících to však nejsou jen katolíci, kteří dnes podnikají pouť do Compostely; jsou zde i protestanti. Ti od dob Lutherových klasické poutnictví zavrhli: z jejich pohledu nedává smysl vyhledávat místa, kde je Boží přítomnost intenzivnější než jinde; je bláhové dovolávat se světců a uctívat jejich fyzické ostatky; je pošetilé podávat oběti, snažit se zalíbit Bohu a napodobovat spásonosný čin Kristův. Je to přeci Bůh, kdo se chápá iniciativy, nikoli člověk; ten se má Bohu líbit a ne zalíbit. Každá taková snaha deformovat výlučnost Boží a svými vlastními silami se Bohu přiblížit je modlářství a magie, které v křesťanství nemají místo. Protestant se tak může na pouť vydat, nesmí však přijmout její tradiční interpretační rámec. Cesta se tak může stát poznáváním cizích zemí, krajín a lidí, poutí za historií a kulturou Evropy, způsobem odpočinku a rozjímání. Odlišnou povahu současné katolické a protestantské svatojakubské pouti lze vypožorovat i v českých cestopisech: na jedné straně máme katolické svědectví Františka Lízny (2006), ale do určité míry i Ivana Kolmana a Jiřího Štourače (1999), na straně druhé protestantský pohled Zdeňka Susy (1998–1999).

Nicméně není to ani typické katolické, ani typické protestantské předporozumění, které je pro dnešní svatojakubskou cestu charakteristické. Do vývoje pouti zasáhl postmoderní obrat. Přes mnohé omezování a zákazy poutě nikdy neustaly docela; avšak jakkoliv se ve 20. století zdálo, že přinejmenším pěší poutě postupně zaniknou, došlo v 80. letech k nepředvídanému zvratu. Ještě v polovině 80. let putovalo do Santiaga 2 500 poutníků ročně. V roce 1989 vzrostl jejich počet na téměř 6 000. Zásadním průlomem byl svatý rok 1993,⁷ kdy získalo *compostelu*⁸ téměř 100 000 poutníků. O svatém roce 1999 získalo *compostelu* asi 155 000

⁷ Svatý rok byl poprvé vyhlášen papežem Kalixtem II. v roce 1122. Od té doby se slaví vždy, když vyjde svátek sv. Jakuba (25. července) na neděli.

⁸ Tzv. *compostela* je latinským potvrzením o vykonání pouti, vydávaným santiagskou poutnicou kancelář. Pro tu je poutníkem ten, kdo do cíle urazí alespoň 100 kilometrů pěšky, nebo 200 kilometrů na kole. Průběh pouti je dokumentován razítky (*sellos*) v průkazu poutníka (*credencial del peregrino*), který je vydáván na důležitých místech cesty (*camino*) a který je také poutníkovou vizitkou a vstupenkou do klášterů a poutnických ubytoven (*albergues*).

poutníků a v roce 2004 jich bylo již téměř 180 000; v letošním roce 2010 lze uvažovat o číslu 270 000.⁹

Nejenže roste počet poutníků; významná je skutečnost, že přestože se cíl cesty nachází v Evropě, kde je motorizovaná doprava samozřejmostí a kde si většina lidí může takovou cestu finančně dovolit, považuje se nemotorizovaná pouť za tu jedinou „správnou“ či „autentickou“. Poutníci dnes přijíždějí z dalekých koutů Evropy i světa a následně putují pěšky. Většina z nich urazí posledních 100 až 200 kilometrů cesty, mnozí však svou pouť začínají v Saint-Jean-Pied-de-Port, 764 kilometrů od cíle, a najdou se i tací, co vyrážejí z francouzského vnitrozemí, nebo dokonce ze střední Evropy. Nejvíce poutníků přichází do Santiaga mezi červnem a zářím, a to jak vzhledem k červencovému svatojakubskému svátku, tak k vhodným klimatickým podmínkám a časovým možnostem, které dávají prázdniny a dovolené.

Je zřejmé, že monumentální nárůst zájmu o nemotorizovanou starobyklou náboženskou pouť do Compostely souvisí s hlubokými sociokulturními změnami 80. let. Proces globalizace a detradicionalizace kultury přinesl i proměnu náboženství. Na Západě se živelně šíří východní spirituality, rozvíjejí se různé křesťanské a synkretické směry, pulsy knihkupectví zaplavují tisíce titulů náboženské a esoterické literatury. Kapitulují poslední prognostici „smrti Boha“. Rozmáhá se jakási beztvará religiozita, jejíž prvky bezbřehé synkreze, přelétavosti, důrazu na osobní, bezprostřední, mystický vztah ke kulturně indiferentnímu božství a duchovnu plně odpovídá postmodernímu pohledu na svět. Lidé se přiklánějí ke „spirituálnímu“, tj. neinstitucionálnímu, privátnímu a subjektivnímu, než k „náboženskému“, institucionálnímu, veřejnému a neosobnímu. Atmosféra doby přeje i pouti, která může mít rozměr obecně spirituální. V roce 1987 vydává brazilský spisovatel Paulo Coelho svou prvotinu *Poutník: mágv deník*. Autor bestselleru *Alchymista* zde líčí svou cestu do Compostely. Spirituální charakter vyprávění představuje člověka obklopeného posvátným, smysluplným světovým řádem, v němž na Cestě hledá znamení a svou vlastní cestu životem. Tato kniha se stala výrazným stimulem vedoucím tisíce novodobých poutníků k vykonání pěší cesty do Santiaga. Tradiční pouť

⁹ Podrobné statistiky lze nalézt na <http://peregrinossantiago.es> (staženo 15. 11. 2010). Počítají jen s poutníky, již obdrželi *compostelu*. V roce 2009 šlo o téměř 150 000 poutníků: 80 000 Španělů, 15 000 Němců, 10 000 Italů, 7 000 Francouzů a 5 000 Portugalců. Poláků dorazilo na 1 300 a Čechů na 600. Severoameričanů došlo k 5 000 a Latinoameričanů k 4 000. Zhruba 60% bylo mužů, 40% žen. Necelých 60% se přihlásilo k věkové skupině 30–60 let, 30% ke skupině pod 30 let a přes 10% ke skupině nad 60 let. Asi 40% poutníků uvedlo motivaci náboženskou, 50% nábožensko-kulturní a 10% pouze kulturní.

byla postmoderně přeznačena. „New Age poutníci“ ji chápou jako *spirituální zkušenost*, věří v Boha „po svém“ a mají své osobité náboženství. Mohou věřit ve vyšší moc, ve smysl života, cesty a ve znamení. Mohou si uvědomovat komunikaci s přírodou, božstvím, se sebou samým, žít mimočasový a mystický rozměr pouti. Jde jim o vnitřní, autentický život, o osobnostní rozvoj, o subjektivní prožitek „na míru“. Středověká pouť za ostatky sv. Jakuba se proměnila v postmoderní cestu za sebou samým.¹⁰ Z české cestopisné literatury lze v této souvislosti zmínit knížku Mirky Čížkové (2005).

Ovšem myšlenka pouti po svatých místech není zcela opuštěna. Podobně jako *Průvodce poutníka* oplýval výchy sakrálních staveb, míst a světců s jejich historií a svátky, které je nezbytné navštívit, činí současné průvodce něco podobného s historickými a kulturními památkami. Na pouť se dnes vydávají i lidé nábožensky či spirituálně neteční; vnímají cestu jako *kulturně-historický výlet*; někteří i jako *sportovní akci*, jako volnočasovou aktivitu, zajímavě strávené prázdniny či dovolenou. Odkázat je tu možné na cestopis Pavly Jazairiové (2005).

Z výše řečeného mělo vyjít najevo, jak rozmanitá, ba rozporuplná současná svatojakubská cesta je. Snahy o zpochybnění zjednodušujících interpretací a rozbití představ jednotné verze pouti vedly k revizi studia poutnictví. Britští antropologové John Eade a Michael Sallnow se ve svém postmoderně laděném sborníku *Contesting the Sacred* programově distancují od „velkých vyprávění“ a zavádějí pojem „konkurenční diskurzy“ (competing discourses), vyjadřující skutečnost, že se při pouti uplatňují různé interpretace, významy, hodnoty, ideje, obrazy a jednání, které vzájemně mohou skrytě i otevřeně soutěžit. Právě v této diverzitě je možné spatřovat onen zásadní a univerzální charakter posvátného centra – „jeho kapacitu absorbovat a reflektovat mnohost náboženských diskurzů, schopnost nabídnout každému zákazníkovi to, co žádá“ (Eade – Sallnow 1990: 15).

Pojetí pouti je mnoho, snad tolik, kolik je samotných poutníků; každý si přináší svou verzi pouti, kterou pak dle situace realizuje, rozvíjí a pozměňuje. V případě současné svatojakubské cesty jsem se dotkl diskurzu katolického, protestantského, spirituálního, kulturně-historického či sportovního. Je zřejmé, že bychom v tomto výčtu mohli pokračovat; stejně tak je pravda, že se tyto diskurzy různé vylučují, dotýkají, prostupují či překrývají. Analogicky k Turnerově „lesu symbolů“ (Turner 1967) bychom mohli hovořit o „lese diskurzů“. Trasa i cíl cesty jsou totožné; jejich pojetí se však liší.

¹⁰ Podrobněji k současné povaze svatojakubské cesty viz kniha Nancy Freyové (1998).

Svatojakubská cesta a přechodový rituál

Poté, co jsme se stručně dotkli některých diskurzů pouti do Compostely, je na místě položit si otázku, jak tato pojetí cesty pracují s rituálem přechodu a s liminalitou. Na základě pramenů se zdá, že pouť bývala kruhovým rituálem: před cestou se měl poutník podrobit svatě zpovědi a svatému přijímání, následovalo požehnání včetně žehnání poutnických odznaků; po šťastném návratu čekala poutníka uvítací oslava, popřípadě vstup do svatojakubského bratrstva (Melcer 1993: 60–63). Postup ve společnosti se mohl projevit vzrůstem úcty, prestiže apod. O liminálních aspektech pouti, souvisejících s řadou překážek a nesnází, byla již řeč. Liminalní charakter společenství poutníků však byl zřetelný i z pohledu zbytku společnosti: jako významná část populace, pohybující se volně a nekontrolovatelně mimo moc a právo svých obcí, regionů a států, se už ve 14. století poutníci stávají podezřelým, zneklidňujícím elementem zpochybujícím usedlost, řád a rozvrstvení středověké společnosti (ibid.: 36).¹¹

I mnoho dnešních poutníků si uvědomuje přechodový charakter své cesty. Statistiky ukazují, že pouť podnikají muži a ženy nezávisle na věku, ale i společenském postavení a zaměstnání: putují chudí i bohatí, nevzdělaní i vzdělaní, studenti i důchodci, funkcionáři i dělníci. Náboženská příslušnost a zanícenost nejsou nezbytné. Svoji roli hraje módnost cesty i zvědavost. Častým impulzem pro vykonání pouti bývá nějaká osobní krize: v zaměstnání, ve společenských, rodinných či partnerských vztazích; bývají to různé životní a existenciální nejistoty, úzkosti a otázky, ztráty a neštěstí. Pouť vykonávají lidé i v rámci významných životních přechodů jako je svatba, rozvod, narození dítěte, smrt blízké osoby, životní jubileum, nastoupení do zaměstnání či jeho ztráta apod. Pouť hraje důležitou úlohu ve vývoji osobnosti a strukturace a restrukturače osobního i společenského života.

Nabízí se klíčová otázka: jak je to s turnerovskou *communitas*? Vytváří se při pouti skutečně homogenní a egalitární společenství, v němž převládá otevřenost, bezprostřednost a přátelství? Univerzálnost tohoto předpokladu byla už nespočetněkrát kritizována (např. Morinis 1992). Někteří nacházejí v Turnerově pojetí ideál, který je v mnoha poutích přítomen; skutečně tu často dochází k výrazným projevům přátelskosti a solidarity, a to i mezi poutníky pocházejícími z různých náboženských, sociálních a ekonomických oblastí. Ne vždy ovšem poutníci své společensko-ekonomické prostředí opouštějí (Coleman – Elsner 1995: 202).

¹¹ Není náhodou, že označení poutníka v románských a germánských jazycích (např. německý *Pilger*, anglický *pilgrim*, francouzský *pèlerin* nebo španělský *peregrino*) přímo odkazuje k latinskému výrazu *peregrinus*, označujícího cizince, který žije mimo oblast, kde má občanská práva, tedy člověka mimo domov, jenž se nachází ve výjimečném stavu.

Realita současné svatojakubské cesty zdá se toto pojetí potvrzovat. Na cestě se potkávají poutníci z různých koutů světa, národů, jazyků, náboženských směrů, ale také z různých ekonomických a sociálních vrstev a kulturních zázemí. Jakkoliv jsou konflikty na denním pořádku, vzniká zde určitý typ společenství, který je výjimečný, který je od zbytku společnosti dobře oddělitelný a který do velké míry maže rozmanité rozdíly a odlišnosti ve prospěch souladu a jednoty.¹²

Zde je však zapotřebí poznamenat, že se koncept *communitas* nevztahuje jen ke skupině sobě rovných jedinců stejného statusu a role, ke skupině prosté konfliktu, odměřenosti a nepřátelství, jak je v literatuře tak zhusta traktováno. Domnívám se, že pojem je příliš *sociologizován*, a tím i zkruslován. Jedná se o klíčový problém, vpravdě turnerovský: máme my, antropologové, nahlížet na lidskou realitu jako na čistě sociální fenomén, nebo ji musíme zkoumat v jednotě její sociální a psychologické dimenze?

Roviny *communitas*

Communitas jako bytostný prvek antistruktury nabývá smyslu jen ve vztahu ke struktuře. Jinak řečeno, Turner pracuje s dualitou struktura/antistruktura jako s *binární opozicí*, jako s protiklady, které se navzájem potřebují, jako s dvěma aspekty téže věci, které se doplňují. Turnerova znalost díla Lévi-Strausse a jeho odkazy na něj nejsou neopodstatněné. Když manželé Turnerovi analyzují dvě význačné mariánské tradice v Ciudad de México, poutní střediska Los Remedios a Guadalupe, nacházejí v nich hru opozic španělské/indiánské a struktura/*communitas*, s nimiž si historie a společnost dle potřeby pohrávají. „Někdo by to mohl nazvat spojením protikladů, struktury a antistruktury; právě napětí mezi takovými konfliktními představami a styly často utváří a udržuje velké náboženské symboly. Transcendence tohoto typu vždy vzdoruje logice, poněvadž rozpoznává citový a volní souzvuk stejně jako kognitivní integraci.“ (Turner – Turner 1978: 93)

Napětí strukturního a antistrukturního je pro Turnera jádrem rituálu: řád vyžaduje chaos a chaos vyžaduje řád. Společnost ke svému fungování a trvání potřebuje pravidla, normy a hodnoty; k tomu, aby jedinci přijali tyto normy za své, musí ale existovat možnost jejich popření, které pak může vést k jejich novému utvrzení, nebo k jejich proměně. Jak Turner uzavírá svou stat' „*Metaphors of Anti-structure in Religious Culture*“, „člověk je strukturní i antistrukturní

¹² Poutník, přestože se vydá na cestu sám, sdílí svou pout' s ostatními. Poutníci se scházejí a rozcházejí, setkávají se cestou i v *albergues*. Některé ubytovny spojené s kláštery či kostely nabízejí zvláštní péči, žehnání nebo *oraciones*, neformální setkání v kostele, která jsou příležitostí ke společným modlitbám, zpěvu v různých jazycích a k meditaci.

bytostí, která *roste* prostřednictvím antistruktury a *uchovává se* prostřednictvím struktury“ (Turner 1974: 298). Rituál pouti je také zkušeností antistruktury. Vykročení ze známého, všedního a řádného světa a života do toho neznámého, nevšedního a mimořádného je jedním z hlavních pilířů tradice svatojakubské cesty. Představa, že se řešení problému, něco nového a podstatného, hledá jinde, za hranicemi každodennosti, je v ideologii této pouti hluboce zakořeněna. Pro Turnera je „osvobozující“ cestování na vzdálené místo jakousi kulturní univerzálií; „pokud není nábožensky schvalována, vedena nebo povzbuzována, nabere jiných forem“ (Turner – Turner 1978: 241).

To, že je *communitas* strukturální povahy, neznamená, že by šlo o nějakou „odlidštěnou“ a „odemocionalizovanou“ skutečnost. Naopak: zásadní je osobní *zkušenost* struktury (norem) stejně jako antistruktury (oproštění od norem). Linie, vedoucí od pojetí *communitas* spíše sociologického k spíše psychologickému, je v Turnerově díle dobře patrná; vždy je však přítomno obojí. Turner odkazuje na Durkheima, jenž chápal společnost nejen jako systém předpisů a norem, ale také jako živoucí kolektivní sílu; využívá i Buberova filozoficko-teologického konceptu „Já-Ty“ (Turner 1974: 251). Na počátku 80. let pak explicitně zavádí pojmy „antropologie zkušenosti“ (či prožitku) a „antropologie performance“ (či představení). Ty mají vyjádřit to, že život člověka je niterně spjat s procesem, dramatem, prožitkem a představením (Turner 1982: 13). Turner znovu a znovu odkazuje na dílo německého filozofa Wilhelma Diltheye, jenž chápal společenské jevy jako historické události, ke kterým máme přístup prostřednictvím porozumění (*Verstehen*), a vyzdvihl *Erlebnis*, tedy událost jakožto zkušenost a prožitek. Psychosociální realitu je možné pochopit jen z ní samé; nelze ji převádět na něco jiného a odvysvětlovat čistě pozitivisticky či funkcionalisticky.

Communitas je pro Turnera vyjádřením obecné lidské potřeby kolektivního prožitku, projevující se v různých specifických situacích a institucích. Primární je „existenciální *communitas*“: přímá, spontánní, bezprostřední konfrontace se zkušeností svobodného společenství, typická pro právě vznikající tradici. „Normativní *communitas*“ je již formou organizovanou do stabilizovaného sociálního systému. Pouť může vniknout spontánně v myslích a prožitcích několika málo lidí; časem se začne strukturovat a normovat; někdy může upadnout do naprosté rutiny, z níž *communitas* vymizí. Do třetice, představy, hodnoty a utopie, do nichž je pouť zasažena, odkazují k „ideologické *communitas*“. Tato triáda zároveň vyjadřuje trojí pohled na věc: z hlediska subjektivního prožitku, sociálního uspořádání a kulturní základny. Prolínání existenciální, normativní a ideologické *communitas* činí z poutních středisek atraktivní místa. Zázračnost takových míst vždy podtrhovala jejich nebyvalá ohromující okázalost stejně jako celková atmosféra davu horlivých

poutníků, již ve velkých očekáváníích objímali sochy a sarkofágy, líbali obrazy a oltáře, požívali posvátnou vodu a půdu a docilovali tak bezprostředního kontaktu s osobou, která v jejich očích měla sílu od Boha a měla k němu přístup. Tyto obrazy středověké zbožnosti se už samozřejmě s vzorci současné pouti nekryjí, ačkoliv na ně některé prvky katolického diskurzu upomínají.

Ve svých posledních statích se Turner věnuje spirituálním zážitkům čím dál více. V návaznosti na objevy neuropsychologie a počátky kognitivních a transpersonálních věd pátrá nad jejich relevancí ve vztahu ke svému pojetí *communitas*. V eseji „Body, Brain, and Culture“ se zamýšlí nad náměty sborníku *The Spectrum of Ritual* (D'Aquili – Laughlin – McManus 1979), který hledá spojitosti mezi fungováním mozku, resp. jeho rozdělením na pravou a levou hemisféru, a úlohou náboženské symbolizace a rituálu (Turner – Schechner 1986: 156–178). Z této perspektivy Freudův „oceánský pocit“, Jamesovo „transcendentální vědomí“, křesťanské „unio mystica“ anebo psychologicky pojaté *communitas* získávají nový rozměr. Jak Turner k určitým rituálním technikám dodává: „Věřím, že vystupňování sociálního vzrušení, jakkoliv způsobeného, je schopné v jednotlivých účastnících odblokovat zdroje energie. (...) Pocit harmonie s vesmírem je vzbuzen a celá planeta je pocitována jako *communitas*.“ (Turner 1986: 43)

Turner by měl zřejmě z pouti do Compostely v podobě, v níž se posledních dvacet let znovuobnovuje, radost. Maslowovy „vrcholné zážitky“ jsou pro mnohé soudobé poutníky tím pravým cílem jejich cesty. Další z českých cestopisců, Bohumil Štěpán Müller, shrnuje své pocity z pouti takto: „Co ale taková pout' do svého nitra v celodenním osamění padesátikilometrové etapy? Kdy čtyřicetistupňovým hicem vyprahlý poutník přemílá dosavadní život a utváří si svůj nový hodnotový žebříček. Kdy doslova pociťuje působení a vedení Ducha svatého. Kdy člověk vnímá svět jako obrovské Boží dílo a každého člověka jako svého bližního. Pak je velmi blízko vědomí obrovského mystéria a toho, co ‚to‘ vlastně jsem já a co je ‚to‘ nade mnou.“ (Müller 2003: 92) Padesátý šestý den chůze z Prahy do Santiaga Kolman se Štouračem konstatují: „Představy o tom, co bude zítra a pozítří, slábnou, není jich třeba. Žít přítomností je stále snadnější.“ (Kolman – Štourač 1999: 77) Čížková hovoří o „jednom velikém Nyní“ (Čížková 2005: 32).

Mým záměrem bylo ukázat, že Turnerovo pojetí *communitas* je mnohoznačné a komplexní. *Communitas* lze chápat *strukturalisticky* jako antistrukturu ve vztahu ke struktuře, kdy jde o asynchronní vztah binární opozice, jež můžeme myslet v časoprostorovém vakuu, který se nám však vyjevuje v určitém časoprostorovém, sociálním a kulturním kontextu. *Communitas* můžeme chápat *sociologicky* jako do určité míry jednotné společenství ovládané silou kolektivního vědomí a bytostným vztahem Já a Ty. Stejně tak lze *communitas*

rozumět *psychologicky* jako více či méně změněnému stavu vědomí s prožitky typu jednoty a nekonečné přítomnosti. Tato různá hlediska jsou spíše rovinami jedné skutečnosti, které mohou a nemusejí stát proti sobě.

Na příkladu svatojakubské cesty jsme viděli, že v ní je možné všechny tyto roviny nalézt. Je zřejmé (a ani Turner to netvrdil), že tyto aspekty *communitas* nemusejí být přítomny v každé pouti, vždy a u každého. Jednoduše řečeno, být tam *mohou*. Jak prohlásili Eade a Sallnow, turnerovské paradigma je možné pochopit jako jeden z možných diskurzů pouti. Nemusí přitom záležet jen na dané poutní tradici, kultuře nebo místě a čase; záleží na konkrétních lidech, na jejich povaze a duševním ustrojení. Záleží i na jejich věku: pro mladé lidi může jít o určitou iniciaci, o ventilaci touhy po zkoušce, riziku, romantice, dobrodružství apod. Záleží i na způsobu realizace pouti: dlouhá pěší pout' má jinou povahu než krátká pout' autobusem. Nehádejme se donekonečna, zda je *communitas* v poutnictví přítomna anebo ne, ale ptejme se konkrétně *kde, kdy a za jakých okolností* při pouti ke *communitas* dochází nebo nedochází. Domnívám se, že taková debata bude smysluplnější a přínosnější.

Sociální drama a polarizace symbolů

Už ve stati „Symbols in Ndembu Ritual“ Turner rozvíjí svou teorii symbolu (Turner 1967: 28). Rozlišuje „ideologický“ (nebo též normativní) pól významu symbolu, odkazující k povšechně uznávaným ideálům, normám, teologickým, ideologickým či jiným myšlenkovým systémům a „senzorický“ (nebo též emocionální či stimulační) pól, vztahující se ke konkrétnímu vnímání světa, představám a aktivitám vzbuzujícím zájem a emoce. Jde vlastně o polarizaci obecného (kolektivního) a jedinečného (individuálního). A je to rituál (*communitas*), který dokáže mezi oběma póly prostředkovat: jedinečné je v něm abstrahováno, individuální je kolektivizováno.

Rozlišení *specifického vnímání světa jedincem* (pomocí jeho smyslu a zkušeností) a *jeho obecného uchopení společností* (jejími sociálními a kulturními systémy) je pro Turnerovu antropologii naprosto zásadní.¹³ Je dobré si uvědomit,

¹³ Turner užívá i zavedených pojmů signifikant (označující) a signifikát (označované). Člověk, má-li si něco představit a idealizovat, pomáhá si svými smyslovými zkušenostmi a obrazivostí. V náboženství je typickým příkladem ikona, tedy obraz, který reprezentuje jistou ideu, k níž odkazuje. Nekonečné množství signifikantů pomáhá náboženskému člověku „zahlednout“ signifikát: „signifikant může být metaforou pro signifikát“ (Turner – Turner 1978: 234). Stejně jako je např. mnoho obrazů sv. Jakuba (jeho signifikantů), může být i více jeho teologií či interpretačních systémů (signifikátů). Vzniká tak „sémantická aréna“, kde je ve hře „multiplicita signifikátů“ (ibid.: 144).

co je vlastně primárním materiálem knihy manželů Turnerových *Image and Pilgrimage*: je to mariánský kult – exemplární případ toho, jak je lidská zkušenost a smyslovost nábožensky zpracována v přístupnou teologii a obrazivý rituál. Bohatost mariánského symbolismu, který do sebe „nasál“ některé z psychologických a sociálních potřeb lidské duše, Turnerovi slouží k oslavě tvárného a barvitého katolicismu, k němuž ho ostatně srdce táhlo. Postava Panny Marie či velké bohyně Matky je pro něho symbolem antistruktury: „Katolíci říkávají: Jak se daří Marii, daří se církvi. To bychom mohli pozměnit v obrat: Jak se daří *communitas*, daří se i církvi.“ (Turner – Turner 1978: 171) Katolická církev prospívá tehdy, dává-li kromě odosobněné teologie a ideologie prostor také osobní zkušenosti a prožitku. Síla symbolů spočívá v jejich schopnosti do sebe nasát množství obrazů a představ, pocitů a hodnot a stát se tak rozmanitým a mnohvrstevným celkem oslovujícím rozmanité a mnohvrstevné duše lidí.

Turnerova „katolická duše“ není jen slabým článkem jeho „vědecké objektivity“; napomohla mu zproblematizovat důležitý aspekt sociální reality: *autentizaci* a *přisvojení* kulturních a sociálních systémů, struktur, věr a rituů. To je vlastně jádrem toho, co nazýval sociální drama – „proces přeměny jednotlivých hodnot a cílů, rozptýlených mezi množstvím aktérů, v systém (který může být přechodný či dočasný) sdíleného nebo konsenzuálního významu“ (Turner – Schechner 1986: 97). Konkrétní společenství či jedinec, v konkrétním časoprostoru, se svými konkrétními zájmy, přáními a bolestmi, vstupují do symboly nabitého rituálu, který je propojuje s abstraktním společenstvím, kolektivními zájmy a řádem. Tento proces je však dvousečný: může společenské normy a řád zachovat a utvrdit (tak o rituálu Turner přemýšlel v *The Forest of Symbols*), nebo je může stejně tak zpochybnit a změnit (perspektiva *The Ritual Process*). Jde o jakousi „nápravnou fázi“, kdy dochází ke zpětné vazbě, kdy je ideální srovnáváno s realitou, kdy dané významy, normy a étosy mají podat řešení určitého zažívaného problému, kdy hrozí krize. „V každém okamžiku, a zvláště při nápravě krize, je význam z minulosti posouzen v odkazu na přítomnost a ten z přítomnosti v odkazu na minulost; výsledné ‚významuplné‘ rozhodnutí změny směřování skupiny či její plány do budoucna a ty pak zpětně působí na její hodnocení minulosti. Tak je chápání významu života vždy relativní a podřízené neustálé změně.“ (ibid.: 98)

Domnívám se, že velice podobně viděl problém už francouzský sociolog Maurice Halbwachs. Ten v rámci ilustrace fungování „kolektivní paměti“, tj. toho, jak se minulé představy a praktiky stávají aktuálními i v současnosti, vytváří pomyslnou dichotomii dogmatiky a mystiky. Teologická dogmatika pracující s *idejemi* (rozumem) vstupuje podle něho do prožívané mystiky pracující s *obrazy* (citem), stejně jako dogma zpětně využívá mystickou *zkušenost*

k autentifikaci svého *učení*. Pokud by tradice či vědění nebyly nic jiného než ideje, které neodpovídají nějakým obrazům, byly by to jen prázdné formy bez obsahu: „Obsah dogmatu nabírá na síle tím, že do něho vstupuje mystika, a zkušenost mystika je stimulována a jeví se v osobnější formě, když je prostupována dogmatickými náhledy. V mystice a dogmatice koluje stejná podstata.“ (Halbwachs 1992 [1925]: 179) Halbwachsov mechanismus kolektivní paměti stejně jako Turnerovo sociální drama se týkají *kulturního procesu* – zachovávání a změny kultury – a zdůrazňují roli přítomného, prožívaného a subjektivního. Jak jsou možné zobecněné ideje, normy, hodnoty, systémy a struktury navzdory jedinečným vjemům, obrazům, zkušenostem, potřebám, zájmům a cílům? Jak je vůbec společnost možná?

Antropologie zkušenosti a performance

Realitu můžeme rozčlenit na tři oblasti, tak jak činí americký antropolog Edward Bruner: „Rozhodující je zde rozlišení mezi skutečností (co skutečně je či co by mohlo být), zkušeností (jak se tato skutečnost představuje vědomí) a vyjádřeními (jak je individuální zkušenost ztvárněna a vyslovena.“ (Bruner 1986: 6) Antropolog má přístup jen k oněm vyjádřením, intersubjektivním, objektivizovaným, kolektivním výrazům či reprezentacím. V případě cestování vypadá tato triáda následovně: lze odlišit výlet, jak je *žit* (jak se ve skutečnosti, „z pohledu Božího oka“, stal); výlet, jak je *prožit* (jak se ukázal v obrazech, pocitech, představách v individuálním vědomí); a konečně výlet, jak je *vyprávěn* nebo sdílen (Bruner 2005: 19). Nemůžu vnímat svět anebo něco prožít zcela stejně jako můj kolega. Nelze zažít zkušenost druhého. Člověk jí ale může částečně porozumět prostřednictvím kultury, která nabízí interpretační rámce, jež oba lidé sdílejí. Brunerovými slovy, individuální zkušenost přesahujeme skrze participaci na kulturních vyjádřeních. Zkušenost utváří její vyjádření, stejně jako toto vyjádření utváří zkušenost – to je diktum Turnera, Halbwachse i Brunera, sahající až k „hermeneutickému kruhu“ Wilhelma Diltheye.

Poutnické diskurzy svatojakubské cesty jsou také objektivizovanými vyjádřeními subjektivních zkušeností. Poutí je kolektivní rituál, v němž se jeho účastníci napojují na určitá abstraktní společenství; „poutní symbolika nabízí vodítko k dynamické interakci emocionálně obtěžkané jednotlivosti s kognitivní obecností“ (Turner – Turner 1978: 136). Tady Turner otevírá téma, které je v současné antropologii poutnictví velmi živé: jak jsou sdílitelné a sdílitelné vždy do určité míry jedinečné světy, obrazy a prožitky jednotlivých poutníků? Jak můžeme pojmově uchopit, komunikovat a sdílet naše zkušenosti? Do jaké míry jsou zkušenosti *communitas*, jednoty nebo nekonečné přítomnosti, s nimiž

se v současné pouti do Compostely setkáváme, subjektivní anebo objektivní? Někteří badatelé se zamýšlejí nad úlohou srovnávání právě zažívaného s dříve zažitým a kolektivně zpracovaným (Mitchell 2004), jiní nad rolí komunikace a nad procesem utváření kolektivního prostřednictvím otevřených rozhovorů při pouti (Holmes-Rodman 2004).

Není to jen důležitost zkušenosti jako *subjektivního prožitku*, v čem je Turner aktuální; stejně tak plodné se ukázalo jeho pojetí zkušenosti jako *fyzického předvedení*. Pout' se jednoduše řečeno musí absolvovat. Rituál je tělesnou praktikou, performancí, praxí; pochopit ho znamená vyjít právě z tohoto, nikoliv jej převádět na něco jiného (Connerton 1989). O rituálu můžeme přemýšlet čistě strukturalisticky a najít v něm stejné obecné vztahy a struktury jako v mýtu; můžeme o něm přemýšlet čistě sémanticky a interpretativně a hledat v něm kulturní významy a příběhy; nikdy však nelze zapomenout na to, že rituál není jen text nebo vědění, nýbrž tělesný akt, který se musí umět provést a zakusit na vlastní kůži.

Do třetice, Turner vyzdvihl zkušenost jako *smyslový požitek*. Bruner v manifestu antropologie zkušenosti píše: „Jako sociální vědci jsme dlouho přikládali moc velkou váhu verbálnímu na úkor vizuálního, jazyku na úkor obrazů“ (Bruner 1986: 5). Není jevovost, obrazivost či pocitovost přinejmenším stejně důležitá jako pojmovost a textualita? Turner hovořil o symbolické komunikaci nejen prostřednictvím gestikulací rukama, výrazů obličeje, tělesných póz, ale i způsobů dýchání, pláče, ticha apod. (Turner 1982: 9) Někteří autoři vidí v dalších smyslech, pracujících se zvuky, chutěmi či dotyky, podstatnou součást mnoha rituálů (Stoller 1994).

Turnerova procesuální antropologie, resp. antropologie performance a zkušenosti, vede k jedné z podob postmoderní antropologie. To, že Turner postmodernu vítal, je zřejmé z jeho posledních statí (Turner 1982; Turner – Schechner 1986). Na jeho díle je patrné, jak se postupně vymaňuje ze strukturálně-funkcionalistického rámce a nabírá humanitnějších, filozofičtějších a holističtějších forem. Turner píše: „...roky jsem snil o osvobozené antropologii“, tj. oproštěné od diktátu „systematické dehumanizace studovaných lidských subjektů, považovaných za nositele jakési odosobněné ‚kultury‘...“ (Turner – Schechner 1986: 72) Také studium poutnictví dopomohlo antropologii patřičně ocenit subjektivní obrazy, pocity, prožitky a zkušenosti, a nejen objektivizované pojmy, hodnoty, normy, systémy a struktury. Turner se v 60. a 70. letech vymezuje vůči funkcionalismu a strukturalismu; Bruner, Connerton nebo Stoller se v 80. a 90. letech vymezují již vůči poststrukturalismu a textualismu.

Jakkoliv je mi strukturalistický anebo interpretativní pohled na kulturu blízký, domnívám se, že je v antropologii zapotřebí držet i hledisko zkušenostní.

V kultuře můžeme nalézt Lévi-Strausovy *vztahy*, Geertzovy *významy*, ale také Turnerovy prožívané *podoby*. Turnerovým přínosem je posun od struktury k antistruktuře, od sociologického k psychologickému, od obecného ke konkrétnímu, od myšleného k žitému. Antropolog se už nemá zaobírat jen tím obvyklým a řádným, ale i tím neobvyklým a neřádným. Na nejobecnější úrovni se za Turnerovým dílem skrývá důležité poselství: při antropologické práci je za tvorbou generalizací a teorií vždy zapotřebí vidět *určité lidi*. Victor Turner byl Skot, odchovanec anglické manchesterské antropologické školy a výzkumů v subsaharské Africe, katolík a úspěšný americký akademik prožívající revoluční vlnu 60. let a nástupu postmoderny. To všechno ho jako člověka i jako vědce ovlivnilo. Přes veškerou kritiku, jíž Turnera můžeme zavalit, zůstává „klasikem“, ale hlavně autorem díla nebyvalé jasnozřivosti, intelektuální, literární i emocionální síly, které je neustále vlivné a aktuální.

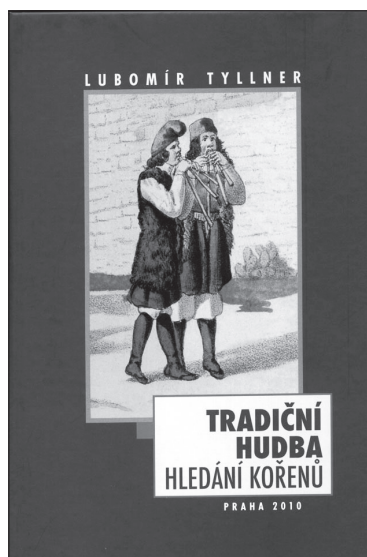
Únor 2011

Literatura:

- Bruner, Edward M.: 1986 – Experience and Its Expressions. In: Turner, Victor W. – Bruner, Edward M. (eds.): *The Anthropology of Experience*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press: 3–30.
- Bruner, Edward M.: 2005 – *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Coleman, Simon – Elsner, John: 1995 – *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*. Cambridge: Harvard University Press.
- Coleman, Simon – Elsner, John (eds.): 2003 – *Pilgrim Voices: Narrative and Authorship in Christian Pilgrimage*. New York – Oxford: Berghahn Books.
- Connerton, Paul: 1989 – *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Čížková, Mirka: 2005 – *Z Lurd do Santiaga: cesta na konec světa*. Olomouc: Fontána.
- D'Aquili, Eugene G. – Laughlin, Charles D. – McManus, John: 1979 – *The Spectrum of Ritual*. New York: Columbia University Press.
- Eade, John – Sallnow, Michael J. (eds.): 1990 – *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.
- Frey, Nancy Louise: 1998 – *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Halbwachs, Maurice: 1992 [1925] – The Social Frameworks of Memory. In: Halbwachs, Maurice – Coser, Lewis A.: *On Collective Memory*. Chicago – London: The University of Chicago Press: 35–190.
- Holmes-Rodman, Paula Elizabeth: 2004 – “They Told What Happened on the Road”: Narrative and the Construction of Experiential Knowledge on the Pilgrimage to Chimayo, New Mexico. In: Badone, Ellen – Roseman, Sharon R. (eds.): *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press: 24–51.

- Chlup, Radek: 2005 – Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I–II. *Religio* 13: 3–28, 179–197.
- Jazairiová, Pavla: 2005 – *Cestou hvězdy*. Praha: Radioservis.
- Kolman, Ivan – Štourač, Jiří: 1999 – *Cesta do Compostely: Pěšky napříč Evropou*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Lízna, František: 2006 – *Musím jít dál: 4 404 286 kroků P. Františka Lízny za svatým Jakubem*. Brno: Cesta.
- Melczer, William: 1993 – *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela*. New York: Italica Press.
- Mitchell, Hildi: 2004 – “Being there”: British Mormons and the History Trail. In: Coleman, Simon – Eade, John (eds.): *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London – New York: Routledge: 26–44.
- Morinis, Alan (ed.): 1992 – *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press.
- Müller, Bohumil Štěpán: 2003 – *Španělskem od jihu k severu: Quo vadis, poutníku? Pod ochranou svatého Jakuba po Via de la Plata*. Vydáno autorem.
- Ohler, Norbert: 2002 [2000] – *Náboženské poutě ve středověku a novověku*. Praha: Vyšehrad.
- Stoller, Paul: 1994 – Embodying Colonial Memories. *American Anthropologist* 96: 634–648.
- Stopford, John: 1994 – Some Approaches to the Archaeology of Christian Pilgrimage. *World Archaeology* 26: 57–72.
- Susa, Zdeněk: 1998–1999 – *Ultreia: Zpráva o putování z Prahy až na konec světa 1991–1996*. Středokluky: Zdeněk Susa.
- Turner, Victor W.: 1967 – *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Turner, Victor W.: 1969 – *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.
- Turner, Victor W.: 1973 – The Center Out There: Pilgrims' Goal. *History of Religions* 12: 191–230.
- Turner, Victor W.: 1974 – *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. – Turner, Edith: 1978 – *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Turner, Victor W.: 1982 – *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.
- Turner, Victor W.: 1986 – Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. In: Turner, Victor W. – Bruner, Edward M. (eds.): *The Anthropology of Experience*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press: 33–44.
- Turner, Victor W. – Schechner, Richard: 1986 – *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Van Gennep, Arnold: 1996 [1909] – *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Contact: Mgr. Jan Kapusta, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Celetná 20, 116 42 Praha 1, e-mail: kapusta.jan@seznam.cz.



Lubomír Tyllner: Tradiční hudba. Hledání kořenů.

Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Praha 2010,
obrazová příloha, jmenný rejstřík, 222 s.

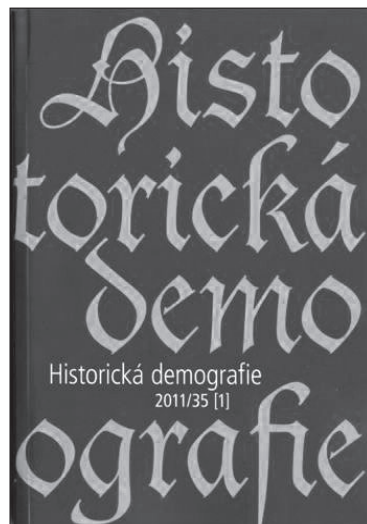
Publikace je zaměřena na obecné znaky západní, tedy evropské a především české a moravské tradiční hudby a opírá se o vědeckou tradici, která jí byla zejména v tomto prostoru věnována. Obsah dále vychází z poznání, že tradiční hudbu nelze zkoumat pouze z pohledu etnomuzikologického, folkloristického nebo kulturněantropologického.

Naopak komplementarita těchto pohledů vede k objektivnímu a celostnímu poznání tradiční hudby v její různorodosti, funkcích a proměnách v prostoru i času.

ISBN 978-80-87112-43-4

CENA: 180,- Kč

objednávky: gergelova@eu.cas.cz



Historická demografie

je recenzovaný vědecký časopis (založen v roce 1967), který se jako jediný v ČR systematicky věnuje problematice dějin populačního vývoje, dějin obyvatelstva, historické antropologii rodiny a příbuzenství i teorii historické demografie a příbuzných oborů.

Redakce:

Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Redakce HD, Na Florenci 3,
110 00 Praha 1,

tel.: +420 222828602, fax: +420 222828511,

e-mail: jiri.woitsch@post.cz, fialova@natur.cuni.cz

Informace o předplatném a objednávkách:

Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Na Florenci 3, 110 00 Praha 1,
Distribuce malotirážních tisků, e-mail: gergelova@eu.cas.cz

Objednávky starších čísel (do 2008):

Tiskové a ediční oddělení Sociologického ústavu AV ČR, v. v. i.,
Jilská 1, 110 00 Praha 1

e-mail: Monika.Kuzelova@soc.cas.cz

Informace o obsahu časopisu, složení redakční rady a pokyny
pro autory jsou dostupné na [http://eu.avcr.cz/Casopisy/
Historicka_demografie/](http://eu.avcr.cz/Casopisy/Historicka_demografie/)

Časopis vychází 2x ročně, cena jednoho čísla je **130,- Kč**.

ÚSPĚŠNÁ INTEGRACE RUMUNSKÉ KOMUNITY Z BÍLÉ VODY¹

MARTIN ŠIMON

Successful integration of Romanian community from Bílá Voda

Abstract: In this paper I seek to contribute to our understanding of Romanian immigration in the Czech Republic that has been neglected so far in the scholarly literature. This article presents evidence on a selected Romanian community in peripheral village in the Jeseník-region based upon biographic interviews. The emergence and function of the community are reflected in the migration history of Romanian families, their gradual integration in society and in place of residence (marginalized village). Special emphasis is placed upon crucial moments like emergence of the distinction between Romanians and Roma in the eyes of majority of the society. Positive as well as negative influences upon the integration are discussed. The paper shows empirical evidence which is in some aspects contradictory to findings about integration of foreigners in the Czechia as presented by Tollarová (2006). The paper concludes with some consideration about future development of the community.

Keywords: Immigrant integration, migration to rural areas, Romanian, Roma, Pentecostalism.

Úvod

Přítomnost více než stočlenné rumunské komunity v malé marginalizované obci na Jesenícku je do značné míry specifická, stejně jako obec samotná a její vývoj. Bílá Voda se nachází v západní části Severomoravského kraje při hranici s Polskem. V roce

¹ Článek vznikl s podporou projektu Národního programu výzkumu II MŠMT ČR 2D06012 „Sociálně prostorová diferenciacie obyvateľstva a její vliv na kvalitu života ve městech a obcích České republiky“ a projektu Výzkum kontraurbanizace v České republice: migrace na venkov, životní styl a proměny rezidenčních preferencí, podpořeného Grantovou agenturou Univerzity Karlovy v Praze. Děkuji výzkumnému týmu Bílá Voda 2007, Bílá Voda 2009, a dalším kolegům za spolupráci.

1869 zde žilo téměř 1 500 obyvatel. Poté následoval dlouhodobý populační úbytek související zejména s nevýhodnou geografickou polohou obce po rozdělení Slezska (Bartolomová a kol. 2007; Šimon a kol. 2009). Současný počet obyvatel činí pouze necelé tři stovky, z toho přibližně třetina náleží k rumunské menšině.

Nerumunská část obce, kterou ve svém textu budu souhrnně označovat jako českou majoritu, prošla v průběhu minulých desetiletí řadou obrátů a změn. Obyvatelstvo Bílé Vody poznamenal odsun německého obyvatelstva po druhé světové válce. Následné neúplné a selektivní dosídlení znamenalo téměř naprostou výměnu bydlících obyvatel a násilné přerušování vývojové kontinuity ve venkovském území. V socialistickém období byla Bílá Voda kvůli své periferní poloze využívána jako prostor pro soustředění stovek řádových sester z celé republiky, které zde dožívaly. Velmi vysoká nezaměstnanost, problematická dostupnost pracovních příležitostí spolu s věkově selektivní migrací přispívá ke značné rezidenční nestabilitě v obci, která působí protichůdně proti vytvoření lokální komunity.²

V podmínkách výše popsané situace problémového marginalizovaného území funguje komunita rumunských imigrantů, jejichž integrace je ve vztahu k základním prvkům začlenění, tj. bydlení, práci a jazyku, v zásadě velmi úspěšná. V obci, kde se míra nezaměstnanosti dlouhodobě pohybuje okolo extrémních 30 %, jsou překvapivě všichni dospělí Rumuni zaměstnaní.³ Uvedené zjištění se jeví v této konkrétní situaci v přímém rozporu se závěry učiněnými Tollarovou (2006), která ve své studii o integraci cizinců v Česku tvrdí, že na straně přijímající společnosti je častá neochota zaměstnavatelů zaměstnávat cizince, což může být ještě zvýrazněno celkovou vysokou nezaměstnaností.

Cílem článku je informovat o rumunské komunitě v periferní obci Bílá Voda a na základě zjištěných informací o komunitě a biografických interview s jejími zástupci zachytit genezi komunity a poskytnout vhled do jejího fungování. Text se snaží poskytnout odpovědi na otázky: jakým způsobem došlo k vytvoření početné imigrační komunity v extrémně periferní oblasti; jaký je vztah mezi rumunskou menšinou a ostatními obyvateli obce; jaké předpoklady a faktory

² Bílá Voda představuje lokalitu s téměř heterotopickou kvalitou. V malé obci vedle sebe žijí v souladu čtyři etnika – Češi, Rumuni, Romové a Poláci. Sociální diferenciacie v obci je taktéž extrémní. Kulturní a ekonomický kapitál nově příchozích novovenkovanů ostře kontrastuje s vysokým podílem sociálně slabých, nezaměstnaných a nevzdělaných, kteří jsou „chycení“ v pastí marginalizované lokality (Šimon a kol. 2009). Snaha upozornit na sociální problémy v obci vedla jednoho z novovenkovanů k organizaci turnaje v extrémním golfu „Kamenička Open“. Pro druhý ročník turnaje byl zvolen výmluvný podtitul „Golfem proti izolaci“.

³ Podrobný rozbor problematiky zaměstnanosti Rumunů je uveden v části „Integrace z pohledu Rumunů“.

ovlivnily úspěšnou integraci imigrantů v dlouhodobě znevýhodněné lokalitě; jaké jsou perspektivy dalšího vývoje komunity v Bílé Vodě?

Zkoumání rumunské imigrace v Česku nepatří mezi hlavní výzkumná témata. Pozornost vědců i státní správy je soustředěna spíše na migraci ukrajinskou či vietnamskou (Drbohlav 2004), které jsou z hlediska rozsahu nejvýznamnější, popřípadě na obecněji zaměřená hodnocení imigrace (Drbohlav 2008; Leontiyeva – Vávra 2009). Ve zdrojích mně známých a dostupných jsem nenašel článek zabývající se rumunskou imigrací v Česku. Výzkumu emigrace z Rumunska se věnuje Sandu (2005a, 2005b), problematikou identity rumunských Čechů – českých Rumunů se zabývá Vyletová (2007).

Přehled o vývoji celkového počtu cizinců rumunského původu eviduje a publikuje Český statistický úřad. Počet Rumunů v Česku stoupal z 1 400 v roce 1994 na 2 500 v roce 1999, poté následovala mírná stagnace, a od roku 2004 lze zaznamenat opětovný nárůst. V současnosti žije v Česku zhruba 3 500 Rumunů, přičemž 1 500 z nich zde má trvalý pobyt (ČSÚ 2010). Přesnější statistiky evidované cizineckou policií nejsou veřejně dostupné. Celkový evidovaný počet obyvatel rumunského původu se může výrazněji lišit od oficiální statistiky. Důvodem mohou být například nepřesnosti v evidenci cizinců nebo naturalizace cizinců.

Metoda, přístup, rozhovory

Nápad zaměřit se podrobněji na rumunskou komunitu vznikl až při terénním šetření v obci (v roce 2007; jako součást výzkumu periferních území). Proto považuji za nutné uvést několik poznámek, které ozřejmí, jakým způsobem jsem postupoval. Volba rumunské komunity jako tématu zájmu ad hoc znamenala, že nebyly předem vytvořeny hypotézy, které bych se snažil vyvrátit či potvrdit. Můj postup byl explorativní. Soustředil jsem se na jednu ze tří širších rodin žijících v obci. Respondenti z rumunských rodin byli vybráni přímo v rámci terénního výzkumu v obci. Rozhovor s nimi nebyl předem dohodnut, což nutně ovlivnilo vznikající vazbu tazatel–respondent. Strategie v rozhovorech byla nedirektivní, poskytovala dotazovaným dostatek prostoru pro představení vlastních názorů a expresi své identity vnějšmu pozorovateli. Rozhovory byly plynule ukončeny vyčerpáním diskutovaného obsahu.

První rozhovor⁴ byl veden s rumunským přistěhovalcem Sergiem.⁵ Respondenta jsme zastihli na zápraží domu, kde proběhl celý 40 minut dlouhý

⁴ Tento rozhovor jsem vedl společně s kolegyní Terezou Gelnou a kolegou Petrem Musilem, kterým tímto děkuji za spolupráci.

⁵ Jména aktérů jsou v článku pozměněna.

rozhovor. Lokálně přirozené prostředí mohlo pozitivně ovlivnit ochotu dotazovaného s námi mluvit.

Druhý rozhovor jsem vedl s Gligorem a Laurou (oba cca 30–35 let). Rozmluva probíhala v jejich obývacím pokoji. Hovořil jsem primárně s Gligorem, Laura se do rozhovoru přidávala méně často. Výjimku tvořily otázky, které byly zaměřeny na děti, které jsem kladl přímo jí. Z počáteční fáze rozhovoru, která by se dala označit jako polostrukturovaná, jsme postupně přešli až k osobně pojatému dialogu. Doba rozhovoru činila cca 70 minut.

Poznámky z dialogů jsem zaznamenával přímo v jejich průběhu pouze tužkou na papír. Protože z pohledu mezinárodní migrace může lokalita původu leccos napovědět (Sandu 2005a) a protože rumunský jazyk neovládám, nechal jsem si některá místní jména napsat od respondentů, například jméno obce jejich původu v Rumunsku. U ostatních názvů jsem se spokojil s fonetickým přepisem. Dotazovaní měli možnost nahlédnout do mých poznámek, což podle mého názoru mohlo pozitivně přispět k posílení důvěry při dialogu.

Vedle rozhovorů mi další zajímavý vhled do fungování rodiny přineslo pozorování, které jsem činil mimoděk při dialozích. Sledoval jsem hrající si děti, Lauru při činnostech v kuchyni apod.

V roce 2009 jsem v rámci terénního výzkumu v obci cíleně kontaktoval stejné respondenty jako v roce 2007. Umožnilo mi to snazší vytvoření důvěry při rozhovorech a poskytlo možnost srovnat výpovědi respondentů v čase. Rozhovory jsem strukturoval na základě předem připravených otázek, které vzešly z analýzy minulého šetření a které doplňovaly a rozšiřovaly předchozí znalost o rumunské komunitě. Doba rozhovorů činila cca 100 minut.

V obou časových horizontech bylo hlavní užitou metodou výzkumu biografické interview (Flick 2006). V prvním roce šetření byl rozhovor s imigranty rozveden účelově v návaznosti na dotazník, který s nimi byl vyplňován jako s ostatními obyvateli obce. V druhém roce jsem předem připravil otázky, které představovaly určité tematické okruhy pro diskusi a pro vyprávění migrantů. Uvedený postup mi umožnil připojit do prvního narativu, který byl jako celek málo koherentní, další součásti, které rozšířily jeho obsah a zvýšily podstatně míru jeho vnitřní celistvosti. Na jednu stranu jsem získal podrobnější a ucelenější informace o rumunské komunitě (větší rozsah a přesnost narativu ve smyslu narativního realismu), na druhou stranu jsem se vystavil riziku, které vyplývá z pojetí narativního konstruktivismu (Fay 2002). Příběh vyprávěný v roce 2009 nemusí být doplněním příběhu z roku 2007, příběh z roku 2009 může být úplně novým a odlišným příběhem.

Rumuni v Bílé Vodě

Prvních 36 rumunských imigrantů přišlo do Bílé Vody v roce 1996. V následujícím období se komunita početně rozrůstala, přičemž další výraznější imigrační vlny přišly v letech 1997 a 2000, a to jak z Rumunska, tak z jiných míst v Česku. Počet Rumunů v Bílé Vodě pomalu stoupá, a to jak imigrací, tak přirozeným nárůstem. V současnosti žije v obci přibližně 100 Rumunů. Z demografického úhlu pohledu je rumunská komunita složena především z migrantů ve středním věku (30–45 let) a jejich dětí. Starší generace jsou zastoupeny málo.

Základním předpokladem, který umožnil usídlení Rumunů v této lokalitě, byla dostupnost volných bytů, které se uvolnily po odchodu řadových sester z obce. Důležitou roli sehrála též strategie obce, která využila volných kapacit k vybudování nájemního bydlení s regulovaným nájmem. Bydlení Rumunů není segregované, kontakt s majoritou v obci je bezprostřední. Rumuni bydlí v bytových domech v centrální části obce a mají možnost využívat stejné veřejné prostory jako ostatní obyvatelé.

Vznik rumunské komunity v Bílé Vodě byl podmíněn institucionálně. Podle informace od Gligora se úplně první skupina Rumunů přistěhovala do Bílé Vody v podstatě polonuceně, de facto nedostali možnost zvolit si jiný region v republice. Při dalším postupném rozšiřování komunity se ukázalo, že v případě Rumunů platí rodinný rozhodovací model migrace. Další rodiny, které přišly po první vlně imigrantů do obce, dostaly původně bydlení v jiných částech Česka. Do Bílé Vody se postupně sestěhovaly – stejně jako další členové jejich širšího příbuzenstva – až postupem času, aby mohly bydlet se svými blízkými.

Rodina

Rodina představuje pro Rumuny vysoce ceněnou hodnotu, která vyplývá do značné míry z jejich religiozity.⁶ Způsob, jakým rumunští imigranti chápou rodinu, je odlišný od majoritní české společnosti a zaslouží si podrobnější objasnění.

Mluvím-li o rumunské rodině, mám na mysli její širší pojetí, kdy rodina sestává z více nukleárních jednotek. Následující rozdělení přebírám z vyjádření dotazovaných imigrantů. Rumunská rodina je patriarchálně uspořádaná, významně se v ní projevují tradiční normy určující role jednotlivých členů. Muž pracuje

⁶ Rumuni v Bílé Vodě se svým vyznáním hlásí k tzv. náboženství „pentekosta“, které je oproti jiným odnožím křesťanství specifické tím, že uznává pouze Boha a jeho učení obsažené v Bibli. Jiné instituce či organizace ostatních odnoží křesťanství jsou pro ně irelevantní. Obecné informace o „pentekostálním hnutí“ poskytuje encyklopedické heslo zpracované Vojtíškem (2004).

a zajišťuje obživu, žena zůstává povětšinou doma s dětmi. Na preferenci rodinného života je kladen velký důraz. Ve srovnání se standardní představou o české moderní nukleární rodině představuje rumunská rodina její více tradiční verzi.

Hlava rodiny (té široké rumunské) je jako farář. (býv. kněz)

V rodině Gligora (35) a Laury (30), se kterými jsem vedl rozhovory, bylo patriarchální uspořádání rodiny méně výrazné než u ostatních rodin v komunitě. Rodinu tvoří Gligor, Laura a jejich dvě malé děti. Gligor se mnou sice mluvil jako hlava rodiny, ale v rozhovoru spolu s Laurou vystupovali na rovnocenné úrovni. Příkladem může být vyjádření názorové odlišnosti, která se nejvíce projevila v otázce, zda zůstat v Bílé Vodě, či zda se dále stěhovat. Uvažovali jako partneři, jako rodina, a ne výrazně patriarchálně nebo s přehnaným ohledem na komunitu. Odlišný případ představuje rodina Sergia, která je o generaci starší a kde se patriarchální uspořádání výrazně projevovalo. Sergiova rodina je značně rozvětvená, on sám má 11 dětí, tři z nich žijí ve Velké Británii, jedna z dcer v Praze, druhá ve Vídni, ostatní členové rodiny zůstali v Rumunsku.

Dalším specifikem rumunských rodin, které výrazně vybočuje mimo hodnoty běžné v Česku, je jejich velikost. Pro získání detailnější informace o velikosti rumunských rodin jsem požádal Lauru, aby vyjmenovala všechny rumunské rodiny v obci spolu s počtem jejich dětí. Počet dětí v rodinách se pohyboval od jednoho až po 12, přičemž v průměru měla jedna žena téměř 6 dětí. V roce 2007 v době výzkumu v Bílé Vodě byla čtvrtina rumunských žen v očekávání.

Sestra má 12 (dětí), teď je těhotná, ale stále je to ženská k světu! (sestře je 35 let) (Laura)

Početné potomstvo není mezi Rumuny vnímáno jako něco zvláštního, netradičního. Děti jsou přirozenou a automatickou součástí života.

Děti (rumunských imigrantů) jsou milovány a je o ně dobře postaráno. (býv. kněz)

Rumunské rodiny jsou informovány o možnostech antikoncepce, které nabízí současná medicína, ale nevidí rozumný důvod pro její využívání. Uvedený přístup odpovídá tradičnímu křesťanskému pojetí, které ctí rodinu jako klíčovou hodnotu a staví se negativně k možnostem jejího omezování.

Zajímavým fenoménem v komunitách migrantů jsou smíšená manželství. Představují jak demonstraci vymezení „my“ a „oni“, tak ukazují na odlišnosti v sociálním životě a náboženství. V současnosti ve studované komunitě žádné

smíšené manželství není,⁷ Rumuni jsou z pohledu etnicity endogamní společenství. Proč tomu tak je? Podle výpovědi Gligora a Laury je smíšené manželství v zásadě možné. Hlavní problém spočívá ve víře a z ní vyplývajícím hodnotovém systému. V případě shody na tomto systému je sňatek naprosto normální a přijatelný. Laura soudí (pravděpodobně na základě zkušeností z vlastního příbuzenstva či známých), že ne všichni Rumuni v zahraničí mají stejný přístup jako oni.

Endogamnost rumunských rodin v Bílé Vodě lze vysvětlit zaprvé tím, že velká část z nich je o něco starší než rodina Laury a Gligora, takže migrovali už společně. Druhým vysvětlujícím faktorem může být zatím relativně krátká doba existence komunity. Specifický případ představuje rodina Gligora a Laury, kteří se poznali až v Bílé Vodě. Poměrně překvapivě neuvedli, že by pocítovali problémy při hledání vhodného partnera. „Malý výběr“ ve volbě budoucího partnera jim ani nevadil, ani to dokonce nepovažovali za problém týkající se ostatních Rumunů v komunitě.

Hodnotová orientace Rumunů akcentující rodinný život je ze strany české majority vnímána. V rozhovorech s nerumunskými obyvateli obce byla často s obdivem zdůrazňována velikost rumunských rodin, jejich spořádanost a kvalita péče o děti. Přístup k rodině je v souladu s očekáváním majority a podporuje začleňování imigrantů.

Migrační příběhy informátorů a měnící se preference

Životní příběhy a migrační historie dotazovaných členů komunity jsou obsahově velmi bohaté, umožňují vytvořit si výchozí představu o dotazovaných, a proto o nich podám v následujících odstavcích základní informaci.

Prvním dotazovaným byl Sergiu, postarší Rumun v důchodovém věku (65 let). Jeho předci pocházejí z Moldávie, v Rumunsku žil ve městě Hunedoara poblíž Timișoary. V roce 1990 jako první z rodiny emigroval za prací do Německa. Jeho vysněným cílem bylo dostat se do USA. Emigroval z důvodu nespokojenosti s režimem Nicolae Ceaușesca a životními podmínkami v Rumunsku. Jako jednotlivci se mu nepodařilo dostatečně se prosadit a byl nucen udělat „krok zpět“ do Česka, kde několik let pobýval v různých azylových zařízeních (např.

⁷ Ze statistického úhlu pohledu se v komunitě smíšená manželství vyskytují. Vznikají jako důsledek obvyklé strategie importu sňatkových partnerů, kteří mají rumunské občanství, z Rumunska. Při jejich sezdání s partnery z Bílé Vody, kteří mají české občanství, dojde k vytvoření smíšeného manželství. Existence smíšených manželství v komunitě v Bílé Vodě považují za důsledek kombinace specifické sňatkové strategie Rumunů a časového posunu v získání českého občanství mezi partnery.

Havířov, Rumburk). V Česku několik let pracoval, získal občanství a nyní pobírá důchod. S životem v Bílé Vodě je spokojen.

Rodina Mihailescu je specifická tím, že vznikla až v Bílé Vodě sezdáním dvou rumunských imigrantů, Gligora a Laury. Oba manželé mají stejně jako Sergiu bohatou migrační historii, předky z Moldávie a pocházejí z Hunedoary. Jako důvod emigrace uvádějí touhu po lepším životě. Do Bílé Vody přišli v 90. letech, taktéž po období stráveném v imigračních centrech a dočasných zaměstnáních. Gligor pracoval dříve jako dělník v Praze a Laura jako au-pair v Německu. Nyní je Laura s dětmi doma a Gligor pracuje v nedaleké obci na pile. Všichni členové rodiny, až na Lauru, která má trvalý pobyt, mají české občanství, stejně jako naprostá většina rumunské komunity.⁸

Původním cílem migrace byly pro Sergia Spojené státy americké, Gligor s Laurou uvažovali i o Kanadě. V roce 2007 byla situace odlišná. Sergiu se z Bílé Vody odstěhovat nechce, mezi manželi nepanuje shoda. Laura by byla pro odstěhování, a to i přesto, že dříve v dialogu o vztahu k majoritě uvedla, že má v obci jak mezi Rumunkami, tak Čěškami hodně kamarádek. Pravděpodobným cílem migrace by bylo Německo, kde žije její sestra a s jejíž situací se srovnává. V rozhodování o migraci převažuje vliv příbuzenských vazeb (a lepší životní úroveň v Německu) nad vazbami v místě současného bydliště.

Gligor zastává odlišný postoj, kde klade důraz na subjektivní percepci.

Před několika lety jsem se vrátil na čas zpět do Hunedoary. Asi po třech týdnech jsem si uvědomil, že mi Česká republika začíná chybět a že se mi stýská po Bílé Vodě. Docela mě ten pocit překvapil. Tak jsem se vrátil a teď jsem tady. Pokud se nad tím zamyslím, tak na 60–70 procent se cítím doma tady. (Gligor)

I přesto, že otázky preferencí se u jednotlivých dotazovaných liší, výrazně determinujícím faktorem zůstává jejich ekonomická situace ukotvená v nutnosti mít (dobré) zaměstnání. Za oceán už migrovat nechtějí. Po získání většího počtu informací změnilo svoje mínění. Prozatím tak „americký sen“ vyměnili za český.

Mezi lety 2007 a 2009 došlo ke zhoršení ekonomické situace rodiny v Bílé Vodě,⁹ která se projevila v migračních preferencích. Na jednu stranu došlo u obou manželů k výraznější artikulaci touhy po další migraci „na západ“, na druhou

⁸ Pro podrobnější pohled na různé statuty cizince v České republice odkazují na článek Tollarové (2006).

⁹ Negativní ekonomický vývoj do značné míry zastřel jiné pozitivní změny, které se v obci udály od roku 2007. Vstup do Schengenského prostoru 21. 12. 2007 a volná prostupnost hranic znamenala významné vylepšení dopravní pozice obce vzhledem k dostupnějším městům v Polsku, kde mohou obyvatelé obce výrazně levněji nakupovat. V roce 2008 byla spoluprací nově příchozích českých migrantů a obce otevřena hospoda plánovaná jakožto místo pro společná setkávání. Rumunští imigranti tuto novou možnost na rozdíl od majority nevyužívají, protože jsou abstinenti.

stranu si uvědomují, že jejich rostoucí touha je negována klesajícími finančními možnostmi, které další migraci postupně zamezují. „Český sen“ pro ně postupně nabývá reálnějších a trvalejších kontur.

Vnímání Rumunů majoritou v obci

Klíčovou roli pro rumunskou komunitu hraje míra začlenění v obci. Podle mého názoru je komunita Rumunů v Bílé Vodě integrovaná. Tollarová (2006) na základě výzkumu mezi pracovníky nevládních organizací v Česku pracujícími s migranty ukazuje, že základ integrace spočívá v trojici „jazyk, práce a bydlení“. Provedené rozhovory s obyvateli obce a pozorování sociálního klimatu v obci ukázaly, že komunitu Rumunů lze považovat za integrovanou, minimálně z pohledu výše zmíněné trojice podmínek.

Rumunská komunita vychází dobře s oficiální reprezentací obce. Nejvýznamnějším aktérem zastupujícím obec je starosta,¹⁰ který je uznáván jak majoritou, tak Rumuny. Sergiu ho označil za velkou autoritu a vyjádřil spokojenost s jeho činností pro obec. Také Rumuni se podílejí na politickém chodu obce. Starosta jako důkaz jejich integrace uvedl, že jeden z Rumunů získal v komunálních volbách roku 2006 zastupitelské křeslo. V obci též existuje ze zákona daný výbor pro národnostní menšiny,¹¹ kterému zmíněný rumunský zastupitel předsedá. Podle vyjádření starosty funguje výbor pouze na papíře, protože zatím nedošlo k situaci, kdy by byl zásah výboru pro národnostní menšiny potřebný.

Vnímání rumunské menšiny mezi obyvateli obce je veskrze pozitivní. Při te-
rénních výzkumech v obci v roce 2007 a také 2009 nikdo (2007: n=29, 2009: n=23) nezmínil Rumuny jako problematickou skupinu. Když jsme se v roce 2007 ptali, s kým jsou v obci problémy soužití, mezi zmiňovanými odpověďmi bylo například uvedeno, že s polskými pohraničníky či Romy. V roce 2009 byli jako problematictí viděni polští mladiství, kteří páchali v obci výtržnosti. Až úplně

¹⁰ V obci existovalo a stále existuje značné množství volných domů, které jsou nevyužité a jejichž cena je velmi nízká. Podle informací od místních obyvatel je možné zakoupit dům 8+1 s veškerou potřebnou infrastrukturou za pouhých 800 tisíc korun. Obec proto v minulosti využila volných kapacit k vybudování nájemního bydlení s regulovaným nájmem, které je dotováno ze Státního fondu rozvoje bydlení, a zvýšila tak svoje příjmy. Většina rumunských přistěhovalců bydlí právě v těchto obecních bytech. Obec a její strategie nakládání s bytovým fondem sehrála významnou roli v životě rumunské komunity.

¹¹ Zákon 273/2001 Sb. o právech příslušníků národnostních menšin a o změně některých zákonů, který upravuje zákon č. 128/2000 Sb., o obcích (obecní zřízení) o následující odstavce: „Obec, v jejímž územním obvodu žije podle posledního sčítání lidu nyní alespoň 10 % (dosud 15 %) občanů hlásících se k národnosti jiné než české, zřizuje výbor pro národnostní menšiny, ve kterém nyní musí příslušníci národnostních menšin tvořit nejméně polovinu všech jeho členů“.

nakonec v odpovědích uslyšíte, že Rumuni jsou „trochu uzavření“. I přes určitý odstup jsou Rumuni považováni většinou obyvatel za součást obce. Občané ve slovních komentářích nejen hodnotili rumunskou menšinu¹² překvapivě pozitivně, ale také se snažili ve svých promluvách přispět k vytvoření pozitivního obrazu Rumunů bez zatížení negativními předsudky. Označovali je jako dobré a slušné lidi, pracovité a ctící rodinné hodnoty. Pokud některý z respondentů identifikoval negativní rys rumunské komunity, pak to byla právě její uzavřenost či orientace dovnitř.

Kulturní a společenské akce představují možnost setkání se (a vzájemného poznání) jak pro majoritu, tak pro Rumuny, též mohou napomoci posílení sociální soudržnosti. V průběhu roku se v Bílé Vodě pořádá takových akcí jen několik. Organizátorem je většinou obec nebo sbor dobrovolných hasičů. V roce 2007 se konaly tři akce – stavění májky, pálení čarodějnic a hasičský bál. V dotazníkovém šetření provedeném v obci se alespoň jedné z výše zmíněných akcí zúčastnila třetina respondentů (n = 29). Snaha obce o vylepšení kulturních možností pro obyvatele se v případě Rumunů májí účinkem. V otázce společenského života Gligor s Laurou preferují akce pořádané v rámci rodiny a komunity, ale na rozdíl od Sergia projevují zájem navštěvovat akce majority.

Posledně jsme chtěli jít na pálení čarodějnic, ale nakonec byla dcera nemocná, takže jsme nešli. (Laura)

Svůj zájem navštívit společenské akce majority v uplynulých dvou letech mezi šetřeními v obci nezrealizovali. Oddělení kulturních a společenských akcí od majority na jednu stranu posiluje soudržnost a identifikaci se skupinou. Rumunské rodiny se navštěvují mezi sebou a utužují příbuzenské a skupinové sociální vazby, společné tradice a kulturu. Na druhou stranu působí stranění se společenských akcí jako určitá obrana, která je z druhé strany vnímána lehce negativně. Dokladem toho může být informace získaná z rozhovorů v obci, kdy rumunská komunita byla nejčastěji označována jako „ti Rumuni“, tedy v množném čísle a bez podrobnějšího rozlišení.

Především u starších Rumunů je nulová účast na společenských akcích pořádaných v rámci obce výsledkem snahy nevybočovat, neupozorňovat na sebe. Jistou roli hraje i jazyková bariéra. Touto „obrannou taktikou“ vytváří u majority pocit, že se jich straní. Majorita vnímá určitý odstup komunity, uvědomuje si, že „je až tak úplně nezná“, což působí proti vzájemnému poznání a omezuje další začlenění migrantů.

¹² Rumunská menšina představuje třetinu obyvatel obce.

Integrace z pohledu Rumunů

Rumunská komunita žije v Bílé Vodě již od roku 1996. Ona sama a její vztah s majoritou se mění, jak již bylo naznačeno v předchozích kapitolách. Ve dvou současných výzkumech (Bartolomová a kol. 2007; Šimon a kol. 2009) bylo prokázáno, že Rumuni vnímají v Bílé Vodě stejné problémy jako česká majorita. Gligor a Laura negativně vnímají především ztíženou dostupnost pracovních příležitostí a také absenci školy. Za pozitivní považují stejně jako ostatní obyvatelé zlepšení fungování autobusového spojení.

Znalost a orientaci Rumunů v naší společnosti považují za dostačující. Gligor při vyprávění vlastní migrační historie ukázal, že má poměrně velký přehled o tom, do jakých zemí Rumuni emigrují, a jak tam jsou či nejsou akceptováni. Dobře svou znalost českého kontextu ukázal při diskusi o problémech na trhu práce v příhraniční oblasti Jesenícka. Gligor barvitě líčil situaci, jak zaměstnavatelé zneužívají vysoké nezaměstnanosti v regionu ke stlačování výše mezd. Prý si těžko může říct o lepší plat, když ví, že za ním stojí několik dalších, kteří by chtěli i jeho současnou práci za minimální mzdu. Dobrá orientace ve společnosti představuje další krok směrem k úspěšnému začlenění.

K hodnocení vývoje integrace komunity přispěla důležitým způsobem otázka, která zjišťovala, zdali došlo v obci v posledních letech k nějakým významným změnám. Otázka, zjišťující jak pozitivní, tak negativní změny vnímané respondenty (jak mezi Rumuny, tak mezi obyvateli obce), ukázala dva zajímavé poznatky. Za prvé žádný z dotazovaných mezi změny v posledních letech nezařadil vztah mezi Rumuny a majoritou. Z toho je možné usuzovat, že vztah s majoritou je už stabilizován, takže respondenti nevnímají žádnou významnější změnu. Druhým důležitým poznatkem bylo upozornění na závažnost mezigeneračních rozdílů, které se ve svých důsledcích promítají i do dalších oblastí integrace. Například Sergiu překvapivě neuvedl žádné změny s negativním dopadem. Podle jeho názoru byly všechny změny v posledních letech pozitivní. V jeho osobní perspektivě chybí kontakt vně komunity. Problémy, které v obci objektivně existují, a jež Gligor a Laura identifikují, on nevnímá.

Jedním z důležitých předpokladů integrace je znalost jazyka. Střední generace, do které patří Gligor a Laura, ovládá češtinu plynně, chyby v řeči nebo gramatice jsem zaznamenal pouze výjimečně. Jazykové schopnosti starší generace, kterou reprezentuje Sergiu a jeho žena, jsou velmi špatné. Porozumění českému mluvenému slovu je slabší, často v hovoru používají infinitivů, popřípadě si půjčují termíny a slova z jiných jazyků.

Vztah mezi použitým jazykem a generacemi se při mnou prováděných rozhovorech jevil následujícím způsobem. Žena Sergia, zastupující nejstarší generaci imigrantů, mluvila na Gligora a Lauru rumunsky. Oni se mnou mluvili česky, češtinu

používali i při vzájemném rozhovoru. Zřejmě chtěli, abych jim porozuměl a nepůsobili na mě dojmem, že něco tají. Běžně prý doma hovoří česky, hlavně v přítomnosti dětí, které díky školní integraci umí dobře česky, což oba rodiče kvitovali. Rodina Gligora a Laury je obdobně jako další rodiny v Bílé Vodě (vyjma nejstarší generace) bilingvní, se zřetelným mezigeneračním posunem k akceptaci jazyka majority.

Sdílená znalost jazyka, která je předpokladem pro zachování kontinuity generací, se projevuje v diferencované míře integrace v obci. Z pohledu minority se ukazuje mezigenerační odstup ve stupni začlenění. Pro nejstarší generaci vzhledem k její jazykové a kulturní vybavenosti bude obtížné, ne-li nemožné se v obci plně integrovat. Větší komunita migrantů, možnost bydlet při sobě a rodinná sociální síť pro ně představují určitou hranici, po kterou jsou schopni se zapojit a normálně fungovat. Střední generace se integruje výrazně více. Gligor navazuje nové vztahy na pracovišti, Laura se setkává s ostatními matkami při nákupech v obci nebo aktivitách dětí, které jsou plně integrovány.

V životních příbězích imigrantů je možno identifikovat zlomové okamžiky či období, které výrazně ovlivnily jejich další směřování. Pro Sergia se jako klíčová událost jeví jeho neúspěšný pobyt v Německu, který musel vzdát. Odlišná situace nastává v případě Gligora, který při vyprávění své vlastní biografie cíleně identifikoval zlomový bod. Nejdůležitějším dnem jeho života je 6. prosinec 1990, což je datum, kdy odešel z Hunedoary a z Rumunska. Označení „nejdůležitější den života“ zvolil sám a nadiktoval mi i příslušné datum. Hodnotí-li zpětně příběh vlastního života, rozhodnutí emigrovat považuje za nejdůležitější.

Zlomové okamžiky či období se váží nejen k migrační historii respondentů, ale také k jejich integraci v České republice. Pro Rumuny z Bílé Vody se jako klíčový ukázal přelom let 1997/1998, kdy u české majority v obci došlo k vytvoření odlišení Rumunů od Romů. To se ukázalo jako doposud nejlepší krok směřující k jejich úspěšnému začlenění v obci. Gligor uvádí, že díky tomuto novému odlišení se na ně částečně přestali místní „dívat přes prsty“. Jak a proč došlo k vytvoření zmíněného odlišení? Proč je tak důležité? Jak se s negativním postojem české společnosti vyrovnala komunita Rumunů z Bílé Vody? K zodpovězení výše zmíněných otázek vyjdu z kontextu, který ve své práci „Integrace cizinců v Česku: pluralita, nebo asimilace?“ uvádí Tollarová (2006). Tollarová se ve svém výzkumu zabývala konceptem integrace cizinců, k jehož výzkumu využívala výpovědi pracovníků českých nevládních organizací pracujících s migranty. Podle výsledků jejího výzkumu je pohled české veřejnosti na migranty negativní, vyžadující asimilaci. Integraci cizinců ztěžují jak chybějící strategie vůči přistěhovalcům, tak chybějící nástroje integrace vlastní společnosti (ibid.).

Pro posouzení případu v Bílé Vodě jsou zásadní dvě následující teze Tollarové (2006). Za první autorka tvrdí, že na straně přijímající společnosti je častá neochota zaměstnavatelů zaměstnávat cizince, což může být ještě zvýrazněno celkovou vysokou nezaměstnaností. Za druhé autorka soudí, že aby byl cizinec integrovatelný, měl by vyhovovat určitým zaběhnutým způsobům. Tvrdí, že tento pohled na integraci cizinců do značné míry vyplývá ze stereotypního pohledu Čechů na Romy jakožto na „tradičně problematickou“ skupinu.

První teze v případě Rumunů z Bílé Vody neplatí. Podmínky na pracovním trhu v Bílé Vodě a okolí jsou specifické a pozice členů rumunské komunity mohou v určitém ohledu působit překvapivě. Na Jesenícku činí průměrná míra nezaměstnanosti dlouhodobě více než 15 %, přímo v obci dosahuje hodnot okolo 30 %. Data o nezaměstnanosti v obci byla zjištěna ze statistické evidence MPSV a ČSÚ. Většina zaměstnání v regionu je ohodnocena pouze minimální mzdou. Přesto všichni Rumuni pracují a nikdo z nich není dlouhodoběji nezaměstnaný. Informace o překvapivě vysoké míře zaměstnanosti Rumunů byly zjištěny při terénním výzkumu v obci, kdy byly dotazováni jak nerumunští obyvatelé obce, tak Rumuni v obci (Bartolomová a kol. 2007; Šimon a kol. 2009). Uvedená zjištění byla ověřena v rozhovorech se starostou obce Bílá Voda a v rozhovoru s vedoucí příslušného úřadu práce v Javorníku.¹³ Uvedené zjištění se jeví v této konkrétní situaci v rozporu se závěry učiněnými Tollarovou (2006).

Možná vysvětlení protikladnosti příkladu Bílé Vody oproti obecnější generalizaci integrace cizinců v Česku lze hledat jak v charakteristikách rumunské minority, tak v charakteristikách majority v obci. Obyvatelé Bílé Vody žijí v hospodářsky slabém a marginalizovaném území, kde byla v historii vlivem zásahů z vnějšku přerušena vývojová kontinuita venkovské komunity. V dlouhodobém horizontu odcházejí z obce mladí lidé, zůstávají často jen ti, kteří z rozličných důvodů nechtějí či nemohou odejít. Právě charakter vyloučené lokality může být příčinou odlišného fungování imigrantů na místním trhu práce.

Za klíčovou vysvětlující charakteristiku ze strany minority považují hodnotový systém Rumunů a jeho vliv na každodenní jednání. Pro Rumuny byla práce hned vedle rodiny druhou nejvíce akcentovanou hodnotou v rozhovorech.

¹³ Tvrzení o zaměstnanosti Rumunů je nutné vnímat ve specifickém kontextu rumunské komunity, ve které je vzhledem k jejímu demografickému složení velmi nízký počet ekonomicky aktivních. Více jak třetinu komunity tvoří nezletilé děti. Dále jsou v komunitě vdané ženy v domácnosti, které se starají o děti. Příjem ze sociálních dávek a z přídatků na děti tvoří zásadní část rodinného rozpočtu. Nejstarší generace migrantů je již v důchodovém věku, tj. pobírá starobní důchod a je taktéž mimo pracovní trh.

*Když má člověk zdravé ruce, má pracovat. (sugestivně ukazoval svoje ruce)
Tady všichni (myšleno Rumuni) pracují. (Sergiu)*

„Mít práci“ je obecně považováno za jeden z nejdůležitějších předpokladů integrace. Vedle kontroly nad vlastní ekonomickou situací zásadně ovlivňuje rozložení běžných denních činností, vytváří možnosti pro navázání sociálních kontaktů. Pracující člověk se dokáže postarat nejen o sebe a svoji rodinu, ale je prospěšný celé společnosti, neparazituje na ní. U Rumunů z Bílé Vody sehrál velmi důležitou roli fakt, že Rumuni začali nedlouho po svém příchodu Bílé Vody dodávat dřevo pro ostatní domácnosti v obci, čímž si mnoho obyvatel získali na svou stranu.

Pracovitost a důraz na práci jako hodnotu (tj. schopnost být ekonomicky soběstačný) je ze strany nerumunských obyvatel obce kladně vnímána a též oceňována. Obyvatelé Bílé Vody překvapivě nemluvili o přístupu Rumunů jako o zabírání pracovních míst apod., ale většinou příznivě a s obdivem. Zdůraznění pracovitosti Rumunů představuje jakýsi „obranný mechanismus“ chránící členy komunity před možným negativním vnímáním ze strany majority. Rumunská komunita v Bílé Vodě představuje téměř ukázkový příklad zapojení imigrantů do domácí ekonomiky, a to i v rámci extrémně nepříznivých vnějších ekonomických podmínek.

S druhou tezí Tollarové je případová studie z Bílé Vody v zásadě souhlasná. Studie doplňuje navíc poznatky, které v daném případě vedly k úspěšné integraci Rumunů tím, že se vyvarovali pasti stereotypního pohledu české společnosti na integraci cizinců, která do značné míry vyplývá ze stereotypního pohledu Čechů na Romy. Důvodů, proč by čeští obyvatelé mohli považovat Rumuny a Romy za obdobné skupiny, je hned několik. Jako první lze jmenovat podobnou fyziognomii (Rumuni mají často snědší pleť jako Romové), dále se obě skupiny do jisté míry uzavírají vůči majoritní společnosti. Původ z oblasti Balkánu může též vést ke ztotožnění obou skupin v očích majoritní společnosti.

V Bílé Vodě se rumunští přistěhovalci vyvarovali této analogie a v očích majority se vymezili vůči Romům stejně jako oni; usnadnili si tím vlastní integraci. Po příchodu Rumunů do Bílé Vody vstupovaly obě skupiny do vzájemné interakce s určitými stereotypy, které reflektovaly jejich předchozí zkušenosti a znalosti. Po určitém časovém období (podle Gligora na přelomu let 1997/1998) se zdařilo vytvořit určitou prezentaci rumunské komunity, která se vymezila jako specifická skupina v obci v relaci k majoritě. Rumuni začali být stále více vnímáni jako ti pracovití, kteří věří v Boha a kteří mají spořádané a široké rodiny s mnoha dětmi. Částečně se tak dělo na úkor Romů, kteří v dualistickém pohledu majority na obě menšiny představují často zápornou část spektra. Podle mého

názoru zvolili ať už cíleně, či nevědomky správnou strategii. Jediným jejím nedostatkem je vnější prezentace komunity a (ne)účast na spolkovém životě v obci. Vzniklé vymezení nejprve integraci výrazně pomohlo, v současnosti může jejímu pokračování potenciálně bránit svojí existencí.

Poslední odstavce kapitoly pojednávají o subjektivně vnímané integraci Rumunů jimi samými. Subjektivní dojem, zda jsem integrován, zda mě ostatní berou za sobě rovného, považují za nejdůležitější. O případném dalším setrvání v Bílé Vodě či o odchodu do jiné lokality se Rumunští imigranti nerozhodují podle objektivní reality, ale především podle toho, jak tuto realitu vnímají a interpretují.

Osobní spokojenost s vlastní situací představuje rozhodující faktor integrace. Gligor takto vyjadřuje svoje mínění o vlastní úspěšné integraci v Bílé Vodě ve dříve zmíněné citaci o pocitu, kde se cítí doma. Přijal Bílou Vodu jako svoje místo k životu. Oproti Gligorovi se Laura cítí v Bílé Vodě výrazně méně doma. Vysvětlení značného rozdílu mezi manželi spočívá ve specifickém pochopení otázky, kde se cítí doma. Odpovědi odrážejí hodnotové orientace členů rumunské komunity. Míra integrace rumunských přistěhovalců, měřená podle subjektivního pocitu, kde se cítí doma, je podle mého názoru nejvíce podmíněna dvěma okolnostmi. Za prvé je to spokojenost s vlastním životem v daném místě. Za druhé je to podle toho, kolik členů své rodiny mají s sebou v Bílé Vodě. Podle Gligora jsem doma tam, kde je moje rodina, kde žiji a kde je mi dobře. Většina příbuzných Laury žije v Rumunsku, proto se také v Bílé Vodě cítí méně doma, jen z 20 %.

Identita migrantů v Bílé Vodě je postupně redefinována. Střední generace, kterou reprezentují Laura a Gligor a o které se mi podařilo získat nejvíce informací, pociťuje určitou ambivalentnost vlastní identity. Respondenti si uvědomují, že se odlišují nejen od Čechů v Bílé Vodě, ale také od svých příbuzných v Rumunsku.

Laura navštívila v roce 2008 příbuzné v Rumunsku, kde s překvapením zjistila, že má jazykové problémy při komunikaci v rumunštině. Nejen že občas nerozuměla rumunským výrazům, ale také rumunští mluvčí jí špatně rozuměli. V průběhu života v Bílé Vodě se naučila stejně jako další Rumuni používat česká slova jako integrální součást rumunštiny. Sdílená jazyková kompetence vytvořená v rámci komunity se při návratu do Rumunska stala určitou bariérou, která odlišovala Lauru od ostatních Rumunů.

Rozpornost ve vnímání vlastní identity je vyjádřena i v názorech Gligora. Žije v České republice stejně jako ostatní Češi, a proto je ochoten přijmout český národ za svůj. Pro vyjádření svojí národní identity využil biologickou metaforu

stromu. Sice stejně jako ostatní „české stromy“ roste a rozvíjí se v České republice, ale jeho semínka pocházejí z Rumunska. Míra začlenění Rumunů do české společnosti a charakter jejich identity opravňuje podle mého názoru k označení čeští Rumuni, popřípadě rumunští Češi.¹⁴

Budoucnost komunity v Bílé Vodě

Jaká je budoucnost rumunské komunity v Bílé Vodě?¹⁵ Představuje trvalý, nebo pouze dočasný fenomén? Vzhledem ke svojí velikosti je málo pravděpodobné, že by se celá komunita odstěhovala. Klíčovou roli budou hrát mladí lidé v komunitě a měnicí se strategie jednotlivých rodin. V současnosti dospívá první generace českých Rumunů, kteří se již narodili v Bílé Vodě. Pro další budoucnost komunity je zásadní, kam tito mladí lidé půjdou po dokončení svého vzdělávání. Budou následovat mladé Čechy, kteří z lokality dlouhodobě odcházejí, nebo zůstanou v komunitě v Bílé Vodě? V současnosti je počet těchto lidí v obci velmi malý, ale bude určitě postupně narůstat. Zatím mladí čeští Rumuni v lokalitě zůstávají.

Druhým klíčovým diferenciacním faktorem jsou strategie jednotlivých rodin. Rumunské rodiny v Bílé Vodě používají jako hlavní dorozumívací jazyk rumunštinu, kterou se také jako první učí i jejich děti. Češtinu se učí až následně, především ve školce a škole. Volba jazyka země původu jako primárního zdůrazňuje rumunskou identitu a umožňuje vyšší míru mezigenerační kontinuity. Na druhou stranu vytváří trvalé odlišení od majority, které především při horší znalosti druhého jazyka (češtiny) může negativně ovlivňovat šance na uplatnění se v české společnosti. Jedinou výjimkou z pravidla v celé komunitě je právě rodina Gligora a Laury. Podle jejich názoru si každý může zvolit jazyk pro svoji rodinu. Na základě uvážení zvolili pro svoje děti jako první jazyk češtinu. Chtějí, aby jejich děti uměly výborně česky a aby díky své jazykové znalosti neměly žádné problémy ve škole (a ani při integraci do majoritní společnosti). S výukou rumunštiny začali u dětí až později, především kvůli dorozumění dětí s prarodiči.

Odlišnost mezi strategiemi jednotlivých rodin naznačuje, že v rámci komunity může dojít k diferenciaci vývojových trajektorií integrace, a tím pádem i k vnitřní diferenciaci v rámci komunity, která doposud působila velmi jednotným dojmem.

¹⁴ Označení „rumunští Češi“ je v odborné literatuře využíváno taktéž pro označení Čechů žijících v Rumunsku.

¹⁵ Gligor s Laurou v období mezi prvním a druhým výzkumem zhlédli v televizi dokument o české vesnici v rumunském Banátu, který je fascinoval a taktéž inspiroval k úvahám o dalším vývoji v Bílé Vodě. Od roku 1996 narostla komunita o víc jak 70 obyvatel a v současnosti tvoří třetinu obyvatel obce. Prý jednou bude možná Bílá Voda rumunskou vesnicí v České republice, stejně jako „*ta česká vesnice v Rumunsku*“, s rumunskými domy, knihovnou, kulturou.

Obě strategie rodin mají stejný cíl, tj. zajistit co nejlepší budoucnost pro své děti, ale cesty k jeho naplnění se liší. První strategie upřednostňuje zachování komunity jakožto záruky dobré budoucnosti. Druhá strategie, která je v kontrastu s první více zaměřena na individuální schopnosti než na komunitní vazby, preferuje integraci do majoritní společnosti na základě vlastních schopností a znalostí. Uvedené možné štěpení vývoje komunity bylo zachyceno v teprve počáteční fázi a jeho ověření či vyvrácení bude předmětem dalšího výzkumu autora.

Závěry a diskuse

Uvedená studie představuje úvodní analýzu vývoje komunity českých Rumunů v Bílé Vodě. Komunita je založena na bázi etnicity a rodové příbuznosti, na společném původu jednotlivých rodin z oblasti Hunedoary. Zásadní vliv má náboženská orientace migrantů, z níž jsou odvozovány jejich hodnotové orientace a chování v každodennosti. Rumunská komunita se chová jako typičtí náboženští exulanti, jejichž nejdůležitějším pojítkem je víra. Podmínky v Bílé Vodě jim umožňují pospolitý život a utváření komunity věřících. Tento společný cíl naplňují i přesto, že ostatní podmínky života v Bílé Vodě (možnosti zaměstnání, vzdělání, kulturního vyžití atd.) jsou pro ně znevýhodňující. Jazyková vybavenost Rumunů se velmi progresivně orientuje směrem k majoritě. Imigranti se dobře adaptovali na podmínky v periferní obci na Jesenicku a jejich integrace je úspěšná.

Výsledky případové studie ukazují, že je možná integrace komunity imigrantů i v extrémně znevýhodněných podmínkách dlouhodobě marginalizované obce (Šimon a kol. 2009). Příchod imigrantů do Bílé Vody není pro obec ohrožení, ale naopak naděje na lepší budoucí vývoj.¹⁶ Klíčovým podmiňujícím faktorem úspěšné integrace Rumunů jsou podle mého názoru normy chování a jednání, které vyplývají z jejich víry (pentekostální odnož křesťanství) a z ní vyplývající hodnotové orientace, které se významně projevují v každodenním jednání imigrantů. Jsou to právě praktiky každodennosti Rumunů (pracovitost, smysl pro rodinu, pokora, skromnost, abstinence a nekuřáctví), které zabránily vytvoření negativního obrazu imigrantů a jejich možné stigmatizaci. Studie polemizuje s některými generalizacemi o integraci cizinců v České republice (srovnej

¹⁶ Svou roli zajisté sehrává i nízká stabilita obyvatelstva obce, která podle mého názoru působí ve prospěch integrace Rumunů. V obci se v několika posledních letech projevila pozitivně i imigrace česká, kdy několik málo vzdělaných migrantů z města usiluje o aktivizaci lokálního dění v obci. V současnosti se do Bílé Vody stěhují i 4 polské rodiny. Jejich vliv na vývoj obce bude otázkou dalšího pokračování výzkumu v lokalitě.

s Tollarová 2006) a oproti mnohým negativně zaměřeným názorům na příliv migrantů ze zahraničí ukazuje, že tito migranti mají pozitivní dopad na vývoj problematického venkovského regionu.

Leden 2011

Literatura:

- Bartolomová, Petra a kol.: 2007 – Bílá Voda: Případová studie periferní obce [výzkumná zpráva]. In: Temelová, Jana a kol.: *Sociálně prostorová diferenciace a její vliv na kvalitu života ve městech a obcích České republiky: Delphi šetření a diskuse u kulatého stolu*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Přírodovědecká fakulta, katedra sociální geografie a regionálního rozvoje. DVD.
- ČSÚ – Český statistický úřad: 2010 – *Cizinci v ČR*. Dostupné na adrese http://czso.cz/csu/cizinci.nsf/tabulky/ciz_pocet_cizincu-001 [10.02.2010].
- Drbohlav, Dušan: 2004 – *Migration trends in selected EU applicant countries; Volume II The Czech Republic; The times they are a-changing*. (European Commission project: Sharing experience: Migration trends in selected applicant countries and lessons learned from the new countries of immigration in the EU and Austria). Vienna: International Organization for Migration (IOM).
- Drbohlav, Dušan (ed.): 2008 – *Nelegální ekonomické aktivity migrantů (Česko v evropském kontextu)*. Praha: Karolinum.
- Fay, Brian: 2002 – *Současná filozofie sociálních věd*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Flick, Uwe: 2006 – *An introduction to qualitative research*. London: Sage.
- Leontiyeva, Yana – Vávra, Martin (eds.): 2009 – *Postoje k imigrantům*. Praha: SOU AVČR.
- Sandu, Dumitru: 2005a – Emerging Transnational Migration from Romanian Villages. *Current Sociology* 53: 555–582.
- Sandu, Dumitru: 2005b – *Patterns of temporary emigration: Experiences and intentions at individual and community levels in Romania*. Paper prepared for the workshop on “Development and patterns of migration processes in Central and Eastern Europe, Migration online project and Faculty of Humanities” (Charles University, Prague, Aug. 25–28, 2005).
- Šimon, Martin a kol.: 2009 – *Bílá Voda II: Případová studie pohraniční obce*. [výzkumná zpráva; dostupné u autora]
- Tollarová, Blanka: 2006 – Integrace cizinců v Česku: pluralita, nebo asimilace? *Biograf* 39: 107 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=v3902> [23.07.2007].
- Vojtíšek, Zdeněk: 2004 – *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál.
- Vyletová, Magdaléna: 2007 – *Rumunští Češi, čeští Rumuni: procesy identifikace krajanů žijících ve vesnici Svatá Helena v Rumunsku*. Brno: FSS MU [bakalářská práce].
-

Contact: Mgr. Martin Šimon, Univerzita Karlova v Praze, Přírodovědecká fakulta, Katedra sociální geografie a regionálního rozvoje, Albertov 6, 128 43 Praha 2, Czech Republic, e-mail: martin.simon@natur.cuni.cz.

BĚLORUSKÉ POVĚSTI A LEGENDY O SKVRNÁCH NA MĚSÍCI

CIMAFEJ AVILIN

Belorussian legends about Moon spots

Abstrakt: This article is focused on research of interaction and interpenetration of Christian and archaic mythologies and revealing of beliefs' traits of another folks in the etiological legends concerning Moon spots. To solve this problem the following issues are considered to systematization and classification of the complex of etiological legends concerning Moon spots; detection of archaic origins and Christian elements presented in the Moon spots legends; comparative analysis of Belorussian Moon spots legends with such legends of other folks to show genesis and relations of some legends. We used for analysis this sources: ethnographic material from the 19th and 20th century, digital Polesie archive, "field"-materials collected by the author and another researchers in 2005–2008. As a result we show that some Moon spots legends could migrate to Belorussia region from Poland, Russia and Lithuania. Also archaic origins in the legends were revealed.

Key words: Belorussian folklore, Slavonic folklore, folk legend, Moon, Moon spots, fratricide

Úvod

V běloruském prostředí byl fixován komplex rozličných folklorních představ spojených s Měsícem. Samo těleso, jeho pohyby po nebi a periodická proměna tvaru a fází byly a stále jsou základem pro rozvoj širokého spektra lidových představ a interpretací v pověstech, rčeních, magických formulích, pranostikách, věštbách apod. Například běloruští badatelé A. Lis, G. Bartaševič, V. Sysov a I. Šaraja velmi podrobně popsali a utřídili informace získané z lidových pranostik a věštb, které se týkají periodických pohybů Měsíce. Běloruským lidovým etnologickým pověstem, které se týkají skvrn na Měsíci, se zatím věnovala spíše okrajová pozornost. Existují jen zmínky o těchto podáních v obecnějších pracích o slovanské mytologii či tradičních lidových představách Bělorusů. Zmínit

můžeme např. *Běloruskou mytologii*¹ (Saňko – Valodzina – Vasilevič 2004), práci J. J. Berjozkin *Tematická klasifikace a rozčlenění folklorně-mytologických motivů podle areálů*,² studii O. V. Belové „*Lidová bible*“: *Východoslovanské etiologické legendy*,³ *Slovník slovanské mytologie*,⁴ etnolingvistický slovník *Slovanské starožitnosti*⁵ (kol. 1999–2005) ad.

Cílem této studie je pokus o systematizaci souboru etiologických pověstí a legend o skvrnách na Měsíci a jejich typologizaci. Pokusíme se naznačit vzájemné vlivy a průniky křesťanské a předkřesťanské mytologie a vydělit stabilní a variabilní části pověstí. Věnovat se budeme i vztahu kalendářních svátků k tomuto typu pověstí.

Pramennou základnu dat připravil celý kolektiv spolupracovníků: údaje z elektronického archivu Polesí,⁶ které laskavě autorovi zapůjčili M. N. Tolstoj a A. A. Plotnikova,⁷ terénní sběry J. M. Boganěvov⁸ a materiály z terénních sběrů autora tohoto článku (z let 2005–2008). Část prezentovaného materiálu byla sebrána a zpracována národopisci (G. V. Vasilevska – Lužesno; T. Vedruk – Berjoza; I. V. Šablinskij – Minsk; I. M. Žitinyj – Ljuban; L. Adamovič – Stolbcy; A. Šarenda – Homel; N. J. Belevič – Kosovo) na základě dotazníku, který připravil autor tohoto článku.

1. Předkřesťanské mýty o blížencích a jejich vztah k představám Bělorusů o původu skvrn na Měsíci

V etiologických pověstech o skvrnách na Měsíci je možné najít skupinu podání o blížencích-dvojčatech. Ve folkloristické a etnografické literatuře 19.–20. století, ale i při výzkumech v rámci současných etnografických projektů, se často setkáváme s představou, že skvrny na Měsíci se objevily proto, že „bratr zabil

¹ S. Saňko – T. Valodzina – U. Vasilevič ad. (eds.): 2004 – *Běloruskaja mifalogija: Encyklopedyčny slovník*. Minsk: Bělarus', 592 s.

² Berjozkin, J. J.: *Tematičeskaja klassifikacija i raspredelenije folklorno-mifologičeskich motivov po arealam*. In: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>. (Accessed 10. 6. 2008)

³ Belova, O. V. (ed.): 2004 – „*Narodnaja biblija*“: *Vostočnoslavjanskije etiologičeskije legendy*. Moskva: Indrik.

⁴ Slovar' slavjanskoj mifologii (Словарь славянской мифологии), In: <http://swarog.ru/>. (Accessed 10. 6. 2008)

⁵ kol.: 1999–2005 – *Slavjanskije drevnosti I–V. Etnolingvističeskij slovar'*. Minsk: Meždunarodnyje otnošenija.

⁶ Elektronický poleský archiv (dále jen EPA), Moskva ISI RAN, 2007.

⁷ Institut slavjanověděnija Rossijskoj akademiji nauk (ISI RAN), Moskva, Rossija.

⁸ Naučnyj sotrudnik Bělorusskogo gosudarstvennogo instituta problem kultury UO, Minsk, Respublika Bělarus'.

bratra“. Existují různé varianty těchto pověstí, v nichž se transformují jako folklorní postavy – „dva bratři“, „Kain a Ábel“, „Adam a Eva“, „dva bratři býcí“ apod. Nalezneme v nich i řadu specifických rysů – např. vražedné nástroje, místo vraždy, pozice postav ve vztazích mezi přáteli atd. Většina pověstí tohoto typu má za základ právě ideu bratrovraždy a následného prokletí⁹ jednoho z bratrů.

1.1 Motiv bratrovraždy (A751, A751.1, A751.7, A751.9.)¹⁰

Nejrozšířenější etiologická pověst o původu skvrn na Měsíci na území dnešního Běloruska obsahuje pověst'ový syžet o „bratrovraždě“. Následné přemístění bratrů na Měsíc je obvykle vnímáno jako trest za hřích nebo prokletí (EPA, obec / dále jen o./ Vetly, zapsala /dále jen z./ T. D. Jakuševa), či pro ponaučení (EPA, o. Verchnije Žary, z. K. V. Saryčev). Představíme si detailněji jednu méně rozšířenou variantu pověsti o bratrovraždě ze závisti:

„Žili v pohádce dva synové, dva udatní mládenci. Už se jim doma nechtělo být a dělat černou práci mužiků, tak se vydali do světa hledat lepší chléb a sladší život. Vyšli z domu a dali se po jedné cestě. Brzy ale přišli na rozcestí. Ten starší povídá – Co budeme chodit spolu. Když půjdem společně, najdeme jen jedno dobro, ale když se rozdělíme, můžeme najít dobra dvě. – Tak půjdem každý svou cestou, povídá mladší – a co kdo najde a co získá, to bude mít a to mu přinese slávu.

Jak řekli, tak udělali. Starší šel doprava a mladší doleva. Svět je veliký. Dlouho chodili, dlouho hledali štěstí; každý z nich hledal to, v co doufal. Starší bratr přišel do cizího carství a vstoupil do služeb jednoho bohatého a významného pána. A ten pán jezdil až k samotnému caru a bral s sebou toho věrného a chytrého sluhu. Car si ho jednou povšiml a vzal ho k sobě do služby. A tak si starší bratr žil u cara – pána pánů, vše má dovoleno, už mu snad chybělo jenom ptačí mléčko. Žije si a bídy žádné nezná.

Dlouho chodil mladší bratr po širém světě, viděl mnoho dobrého i zlého, ale zlého bylo více než dobrého. Ale nechtělo se mu jen tak sedět a užívat si dobro, jaké nakonec měl, ale chtělo se mu ještě víc vidět a víc zkusit, ať už to sladké či to hořké. A tak chodil a nemohl najít klid, až náhodou přišel tam, kde žil jeho starší bratr. I počal tam učit lidi, jak na světě žít, aby bylo všem dobře a aby všichni byli šťastní. Začali za ním chodit, aby si ho vyslechli, začal se lid sbírat, aby si vyslechl jeho rady. Doslechl se to i starší bratr a vydal se zjistit, co se to tam sděluje za moudra, co je to za učení, které lidi buntuje. Car se to také dozvěděl a nařídil toho člověka zajmout. Zachtělo se staršímu bratrovi zalíbit se carovi,

⁹ Ukážeme si dále, jak se představa „prokletí“, objevuje v základě mnoha etiologických legend a pověstí o skvrnách na Měsíci a také výjimečné užití tohoto konceptu v souvislosti s Bibli.

¹⁰ Připojená čísla odkazují k: Thompson Stith 1955–1958.

vzal si na pomoc carské sluhy a mladšího bratra holýma rukama zabil. Ale bylo mu najednou tak strašně, že nevěděl kam utéci. Běžel v noci přes les, podíval se na Měsíc a vidí, že ten také běží a sleduje ho. A když se on zastaví, i Měsíc se zastaví. On se rozběhne, Měsíc se rozběhne. Běžel, běžel, až se úplně vyčerpal a padl k zemi. Ležel na zemi a díval se na Měsíc. Prohlíží si ho a najednou tam uviděl, jak bratr zabil bratra. V té chvíli si uvědomil, koho to vlastníma rukama zabil. A v té chvíli duše opustila jeho tělo. Od těch dob je možné vidět na Měsíci, jak tam stojí bratr nad zabitým bratrem.“ (Seržputovski 1930: 5–6)

V této pověsti zabil bratr svého bratra jen rukama, častější je užití vidlí jako vražedného nástroje (z. Stasja Salamejevič v roce 1924; o. Smoužy, okr. Slonimský v Hrodněnském kraji, z. T. V. Avilin), někdy se ještě upřesňuje – železných vidlí (EPA, o. Zolotucha, z. M. I. Serebrjanaja).

V dalších pověstech tohoto typu je zmiňována sekera (z. L. Mirončikova; o. Bychov, okr. Bychovský v Mohilevském kraji, z. T. V. Avilin), meč (EPA, o. Oniskoviči, z. I. A. Pyškova), kopí, kosa (EPA, o. Zolotucha, z. M. I. Serebrjanaja), srp (EPA, o. Vystupoviči, z. F. K. Badalanova), nůž nebo bodec (EPA, o. Kurčica, z. G. I. Kabakova). Také je možné vydělit některé příčiny vedoucí k vraždě: „*kosili seno a nedomluvili se jak*“ (EPA, o. Verchnije Žary, z. K. V. Saryčev), „*nepohodli se*“ (EPA, o. Vetly, z. T. D. Jakuševa), „*kvůli půdě*“ (EPA, o. Stodoliči, z. Ž. V. Kuganova), „*pohádali se kvůli poli*“ (z. F. K. Šutovič, 1940, o. Strubnica, okr. Mostovský v Hrodněnském kraji, z. J. M. Boganěva), „*kvůli pytli pšenice*“ (z. S. Simonovič, okr. Dragičenský v Brestském kraji, z. F. D. Klimčukov), „*zastřelil ho kvůli dívce*“ (EPA, o. Radčick, z. J. Pletnjova; v tomto zápisu se nepřímou zmiňuje střelná zbraň nebo luk, což je značně netypické a jedná se asi o pozdější kontaminaci), „*Žili dva bratři a milovali jednu dívku. Byla moc krásná. Pohádali se kvůli ní [...] začali se bít vidlemi. Starší bratr nakonec mladšího vidlemi probodl a zvedl ho na nich do vzduchu*“ (kol. 2003: 196).

Varianty jmen obou bratrů jsou: „*Ozeáš a Onan*“ (EPA, o. Kopači, z. M. G. Borovskaja, N. K. Tureckaja), „*Pavel a Havel*“ (EPA, o. Priso, A. L. Toporkov), „*Sail a Vail*“ (EPA, o. Tichmaŋga, z. J. J. Levkijevskaja, A. B. Meroz), „*Kail a Ail*“ (EPA, o. Čelchov, z. F. K. Badalanova), „*Ilja a ?*“ (EPA, o. Velikij Bor, z. V. A. Petruškevič). Souzvučnost jmen obou bratrů patrně souvisí s tím, že sourozenci byli dvojčata. Analogie nalezneme třeba v srbském folkloru, kde lidová tradice označuje dvojčata podobnými či dokonce stejnými jmény (Drago a Dragica, Stojan a Stojanka atd.).¹¹ Část variant jmen představují transformovaná biblická jména „*Kain a Ábel*“. V některých případech se bratrům připisuje

¹¹ Slovar' slavjanskoj mifologii. In: <http://swarog.ru/b/bliznecy0.php>.

i sociální diferenciaci: „*bohatý a chudý*“ (EPA, o. Ščedrogor, z. A. A. Archipov). S vnímáním dvojčat v lidové tradici asi souvisí i běloruská pověra, která zakazuje těhotným ženám dívat se na Měsíc, aby se jim nenarodila dvojčata. Toto tabu nepřímou ukazuje na sourozenecký vztah bratrů podobný vztahu dvojčat. Je možné nalézt paralely u jiných slovanských národů (u Srbů a Bulharů), kde se dvojčata přirovnávají k „jednoměsíčníkům“ či „jednodeníkům“, jak bývají označovány děti, které se narodily jedné matce či v jedné rodině (v jednom domě) ve stejný měsíc (či den) či ve stejný den v týdnu. V případě úmrtí jednoho z nich pak bylo nutné provést obřad „rozdělení“, stejně jako s pravými dvojčaty.¹²

Další zajímavou oblastí je doba, kdy proběhla ona bratrovražda: „[...] *to bylo ještě před Ježíšem Kristem*“ (EPA, o. Poleskoje, z. G. M. Bajurak), „*dva bratři na koních ve válkách, které se vedly, když ještě světa nebylo*“ (EPA, o. Kurčica, z. G. I. Kabakova). Tyto pověsti nám poměrně jasně ukazují na tzv. mytický čas, tedy na dobu, kdy vše začínalo, kdy se rodily věci, děje, na dobu mytických hrdinů a našich prapředků. Je otázkou, zda se v nejstarší variantě mýtu, kdy se ukazovalo na dobu „před světem“, naznačovala souvislost s předkřesťanskou epochou, tj. když ještě svět nebyl „pokřtěn“. Srovnajme to například s tím, jak je v následující pověsti popsáno období, kdy došlo k bratrovraždě: „*To ten špatný syn prvních rodičů, který zabil svého dobrého bratra, tak ho teď drží napíchnutého na vidlích nad osminou, dokud nevyteče celá osmina nevinné krve; jinak se [Měsíc] nikdy nenaplní. Bůh tak potrestal zlotřilce, protože tehdy ještě nebylo peklo připraveno na takové hříšné duše.*“ (Pietkiewicz 1938: 12) Analogicky se také v lidových podáních můžeme setkat s tvrzením, že Kain a Ábel se spustí na zem právě až bude konec světa (z. T. J. Gurecka, 1934, o. Smiloviči, okr. Červenský v Minské oblasti, z. T. V. Avilin). Je tak možné vnímat vstup obou bratrů na Měsíc jako začátek nové epochy a jejich sestup zpět na Zem jako její ukončení? Takovýto závěr by odpovídal představám o cykličnosti mytického času a jeho ukončení – návrat do výchozí situace, tj. do chaosu.

V řadě pověstí se tedy objevuje motiv bratrovraždy, někdy v podobě „souborje“ obou bratrů, někdy se smrtelným zraněním obou bratrů: „*A v tu chvíli se oba objevili na Měsíci. Je tak možné vidět, jak jeden na druhého tasí meč*“ (EPA, o. Vetly, z. T. D. Jakuševa), „*Bratr bratra zabol vidlemi. Umřeli oba. [...] jeden druhého zabol*“ (EPA, o. Ščedrogor, z. A. A. Archipov), „*dva bratři se vidlemi zabolli*“ (EPA, o. Vyševiči, z. A. A. Plotnikova), „*Dva bratři na koních, vojáci, co bojovali, dva bratři žili jak bohatýři, když ještě světa nebylo*“ (EPA, o. Kurčica, z. G. I. Kabakova). Syžet bojů dvou bratrů-vojáků „když ještě světa

¹² Slovar' slavjanskoj mifologii. In: <http://swarog.ru/b/bliznecy0.php>.

nebylo“ tedy patrně souvisí s válkou dvou mytických hrdinů. V běloruském folkloru bývají mytičtí hrdinové spojováni se symboly sekery, kamene, kamenných žernovů a hromů, tj. s atributy bouře. Zafixované je pojmenování pásu Orionu „Asilki“ (lze přeložit jako „Bohatýři“) a v podáních se uvádí, že tyto tři hvězdy jsou mytičtí hrdinové (na Měsíci jsou vidět právě tři bratři). Umístění mytických hrdinů na nebe nebo na Měsíc z důvodu prokletí je tedy jedna z variant zakončení některých pověstí o mytických hrdinech.

Podskupinu tvoří syžety, ve kterých není vražda spáchána mezi bratry: „*muž zabolil svou ženu vidlemi*“ (EPA, o. Vystupoviči, z. F. K. Badalanova), „*syn nabodl tátu na vidle*“ (EPA, o. Sporovo, z. V. V. Kaznačejeva), „*Hospodář zabil muže, který mu kradl seno. Zabolil ho vidlemi a zvedl do vzduchu*“ (z. Marija, 1926, o. Vladimirovka, okr. Piňský v Brestské oblasti, z. T. V. Avilin). Ve všech pověstech tohoto typu se jako o vražedném náčiní nejčastěji hovoří o vidlích.

Jindy jeden nebo oba bratři vystupují v zoomorfní podobě. Na začátku byli hrdinové sice lidmi, ale v průběhu děje byli za nějakých příčin prokleti a proměněni ve zvíře: „*Byli dva bratři býci. Jeden zabil druhého, protože byl zlý*“ (EPA, o. Dobrovodě), „*Byli dva bratři čápi. Opravdu, byli dva bratři, které Bůh proměnil v čápy*“ (z. M. Čaplinska, 1912, o. Andrejevskaja Sloboda, okr. Ščučinský v Vitebském kraji, z. E. M. Boganěva), „*Ale nechtěl mu dát víc půdy – a tak zabolil vidlemi bohatší [bratr] chudšího [bratra]. Bůh ho za to proměnil v medvěda, pán to tak chtěl*“ (EPA, o. Vyševiči, z. O. A. Ternovskaja). Bratr byl tedy za bratrovraždu proklet a od té doby se nalézá na Měsíci na věčnosti, tedy mezi dvěma světy (pozemským a nebeským). V běloruské lidové tradici byl čáp také vnímán jako zvíře, které je ve spojení s předky. Kromě toho se čápům připisuje opatrovnickví nad nebeskými živly, např. nad větrem. (Saňko – Valodzina – Vasilevič 2004: 52). Tato představa je při další analýze pověstí, podle kterých je na Měsíci vidět tři bratry, kteří řídí počasí, důležitá. Je zatím znám pouze jeden zápis takovéto pověsti. Co se týče druhé zvířecí postavy – medvěda, je též zachycena jen v jedné lokalitě: „*Povídá se, že kdysi žili dva bratři. Jeden byl bohatší než ten druhý, který byl chudák. Jednou toho chudého napadlo požádat bohatšího bratra o kousek půdy. Ale boháč mu nic dát nechtěl a svého chudého bratra zabolil vidlemi. A Bůh proměnil chudého bratra v medvěda, Pán to tak chtěl.*“ (EPA, o. Vyševiči, z. O. A. Ternovskaja) Na území Běloruska byl kult medvěda podle archeologických nálezů silně rozvinutý již od neolitu a jeho vnímání jako do jisté míry posvátného zvířete se udrželo i po christianizaci země, byť kontinuitu není možné spolehlivě doložit (Saňko – Valodzina – Vasilevič 2004: 334). Původ zvířete je často spojen s tím, že člověk chtěl s Bohem soupeřit, za což Bůh člověka proměnil v medvěda. Opět se nám tu vynořuje představa

o trestu či prokletí. Medvěd je navíc vnímán jako symbol dolního (našeho) světa a spojuje se s ničivými živly – bouří, větrem apod. (ibid.). Podle některých badatelů byl kult medvěda úzce spjat s kultem pohanského boha Vesele, který velmi často vystupuje v řadě astrálních mýtů v roli Měsíce (Rybakov 1994: 424). Z druhé strany zase v úloze antagonistického boha vystupuje bůh Perun, jehož obraz se v lidové tradici často transformoval do svatého Eliáše (Ilja), svatého Jiří nebo v samotného Boha (Ivanov – Toporov 1974; Ivanov 2000: 24–32). V jedné ze souvisejících pověstí bratr zvedl svého bratra na vidlích do vzduchu a řekl, že ho proklíná na Měsíc (z. F. K. Šutovič, 1940, o. Strubnica, okr. Mostovský v Hrodněnském kraji, z. E. M. Boganěva). V tomto příběhu je zdůrazněn motiv rozdělení země.

Ve starších pověstech je důraz položen nikoliv na bratrovraždu, ale spíše na zvláštní způsob dělení/rozdělování (půdy, bohatství, dívky atd.), což nalezneme v rozličných obecných pověrách spojených s dvojčaty. V lidové tradici existuje pozitivní i negativní (někdy i neurčitý) vztah k bližencům, mnoho obřadů je spojeno s rozdělením jejich společného osudu. V rámci slovanských paralel lze uvést, že např. v západní Bosně je narození dvojčat pro rodinu špatné, lepší by byla smrt jednoho z nich, neboť by dítě s sebou odneslo všechno neštěstí (Tolstoj 1995). U Bělorusů ve vitebské oblasti se zase věřilo, že „námel“ v žitě předznamenává brzké narození dvojčata. Mít dvojčata bylo pokládáno za zlé, věřilo se, že „*těhotná se nesmí dívat na Měsíc, protože ve skvrnách na Měsíci byly spatřovány siluety dvou lidí, a těhotná by mohla porodit dvojčata*“ (EPA, o. Priso, z. L. G. Alexandrova). Bulhaři se domnívali, že smrt jednoho z dvojčat může způsobit i následnou smrt druhého, proto se konal „léčivý“ obřad „rozdělení“ dvojčat: ve dveřích domu se sekyrou na prahu rozsekla mince, polovinu, která vylétla ven, zakopali do hrobu zemřelého bratra a druhou nechali v rodině (Tolstoj 1995). Tímto způsobem byly sekyrou rozsekávány mince i v Levče ve středním Srbsku (ibid.). V srbském Banátu dávali na práh místo mince koudel a hřeben, které rozsekli na půl a odpovídající polovinu dali do hrobu mrtvého a druhou nechali živému (ibid.). Jako nástroje je často užito sekery. V mnoha běloruských pověstech je totiž naznačeno či přímo řečeno, že použitá zbraň při bratrovraždě byla sekera: „*Bratr bratra rozsekal a ten teď stojí na Měsíci*“ (EPA, o. Lasick, z. O. V. Sannikova), „*Na Měsíci je vidět, jak bratr zabíjí bratra. Jeden bratr se naklání a ten druhý se napřahuje se sekerou*“ (z. V. E. Golubovič, 1930, o. Dukorščina, okr. Červenský v Minském kraji, z. T. V. Avilin).

1.2 Motiv měsíčního vodonoše (A751.8)

Motiv tzv. měsíčního vodonoše je spjat s představou, že na přivrácené straně Měsíce lze vidět postavu, která jde pro vodu nebo která drží v rukou nádobu s vodou (či jinou tekutinou). Zmíněný motiv lze nalézt téměř po celém světě (Berjozkin 2005). Na území dnešního Běloruska je tento motiv fixován ve Vitebském a Minském kraji. V souvislosti se zachycenými pověstmi o skvrnách na Měsíci se v podáních hovoří o tom, že „*bratr podřezal bratra a Bůh ho potrestal: nese na šiji vahadlo se dvěma vědry krve*“ (z. M. I. Bruslavka, 1925, o. Akalova, okr. Lagojský v Minském kraji, z. T. V. Avilin), „*musí nést vahadlo*“ (z. S. V. Šukelj, 1932, o. Opsa, okr. Braslavský ve Vitebském kraji, z. T. V. Avilin), „*bratr zabil bratra a krev nese ve vědrech*“ (z. N. I. Sergun, 1924, o. Zamoščina, okr. Glybokovský ve Vitebském kraji, z. T. V. Avilin), „*skvrny na Měsíci znamenají – buď bratr zabil bratra, anebo se jedná o mladou dívku s vahadlem*“ (z. L. N. Chamič, 1929, o. Novosady, okr. Borisovský v Minském kraji, z. G. V. Vasilevska).

1.3. Skvrna na Měsíci – Pan Twardowski (A751.10)

V západních a severozápadních oblastech Běloruska, v bělorusko-polském pohraničí, v samotném Polsku a v blízké Litvě (Laurinkene 2002: 376) je možné se setkat s pověstmi, jejichž hlavní postavou je pan Twardowski.¹³ Poláci tradují: „*černokněžník Twardowski sedí na Měsíci*“ (jindy je na Měsíci „*pověšen do soudného dne*“), nebo „*sedí na čertových vidlích*“; Litevci říkají: „*na Měsíci je vidět oběšený Jidáš nebo černokněžník Twardowski*“, „*na Měsíci je vidět pan Twardowski s vahadlem a vědry; jestli nabírá vodu, bude pršet*“ (ibid.: 379). Pan Twardowski žil v 16. století a podle lidových podání prodal svou duši ďáblu (na hoře Krzemionki poblíž Krakova), aby poznal vše poznatelné a uspokojil tak svou touhu po vědění, načež zažil i řadu veselých příhod. Když si pak pro něj ďábel po vypršení dohodnuté lhůty přišel, zachránil se tím, že zazpíval duchovní píseň. Ale i tak byl nakonec odsouzen k tomu, že musí pobývat mezi nebem a Zemí až do Posledního soudu.¹⁴

Na území Běloruska jsou zachyceny následující varianty těchto pověstí: „*Twardowski se pomodlil modlitbu hodinek a pak seděl na Měsíci. Skrývá se tam před čerty, aby ho neviděli*“ (z. J. K. Varneľ, 1932, o. Jodlaviči, okr. Braslavský ve Vitebském kraji, z. T. V. Avilin), „*Skvrny? Přijel na Měsíc a sedí tam ten Twardowski*“ (z. I. K. Bjalus', 1930, o. Krasnaseľcy, okr. Braslavský ve Vitebském kraji, z. T. V. Avilin), „*ve škole říkali, že Twardowski tam sedí za*

¹³ <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/motiv-A32D-Člověk-na-Měsíci-A751>.

¹⁴ http://en.wikipedia.org/wiki/Pan_Twardowski (Accessed 10. 6. 2008).

trešt“ (z. Z. Kul'pova, 1920, o. Jakoviči, okr. Braslavský ve Vitebském kraji, z. T. V. Avilin), „*když se Twardowski začal modlit, čerti ho vyhnali na Měsíc*“ (z. Marija, 1931, o. Zapolje, okr. Baranovičský v Brestském kraji, z. T. V. Avilin). Klíčovou částí tohoto syžetu je „sedící člověk“, obvykle pan Twardowski. Folklorní zápisy (např. „*Říká se, že na Měsíci sedí člověk*.“ EPA, o. Zabužje, z. S. Sacharova), ve kterých není jméno sedící postavy zmíněno, mohou být nejspíš spojovány přímo s panem Twardowskim. V některých pověstech je zmíněn člověk, ať už jdoucí/stojící, bratr/dívka s vahadlem či vědry vody, nebo člověk sedící na koni/jedoucí na volech, ale nikdy ne jen prostě sedící na Měsíci, jak je to zdůrazněno v pověsti o panu Twardowském. S podobnými typy pověstí se setkáváme i u jiných národů: Karelové – „*dívka na Měsíci s dížkou*“ (Jevsejev 1981: 313), Senekové – „*na Měsíci sedí žena, vyšívající jehlami z dikobraza*“ (Curtin 2001: 508), Chontalové (Střední Amerika) – „*na měsíčním disku je vidět silueta ženy Ish Bolom, sedící za tkalcovským stavem*.“ (Vásquez Dávila – Hernández 1994: 152).

Jiná zachycená pověst nám ukazuje i příklad kontaminace několika syžetů: „*Pan Twardowski tam s vidlemi stojí, to on zabil bratra a ta krev se rozstříkla v podobě skvrn na Měsíci*.“ (z. M. S. Šakalida, 1928, o. Signěviči, okr. Berjuzovský ve Vitebském kraji, z. T. Bedruk) Jak je patrné, tento syžet se skládá nejméně ze tří rozdílných složek: první je syžet o panu Twardowském, druhý o bratrovi, co zabil svého sourozence a teď stojí s vidlemi na Měsíci, a třetí je o původu skvrn – rozstříknutá krev zabitého bratra.

Můžeme se na základě výše uvedených pasáží pokusit vydělit některé stabilní a variabilní části syžetu. Stálou složku představuje motiv „bratr zabil bratra“ a použitá zbraň – vidle, proměnlivá jsou hlavně jména bratrů. Objevují se však i vzájemně se vylučující motivy: skvrna na Měsíci je jednou člověk, jindy rozstříknutá krev zabitého bratra. Takovéto kontaminace syžetů mohou vznikat např. překrýváním areálů různých syžetů v hraničních oblastech výskytu. Výskyt hrdiny pana Twardowského v pověsti lze také spojovat s tím, že respondent vychodil několik tříd tzv. „polské“ školy.

Varianty většiny pověstí jsou podmíněny právě dynamikou a transformací variabilních složek. Variabilita složky „jména bratrů“ dává možnost zkoumat a rekonstruovat jména bratrů vně konkrétní pověsti.

1.4 Další představy o původu skvrn

Můžeme nalézt různé varianty pověstí se syžetem o dvou bratrech: „*Bratr zabodl/zabil bratra a nese ho na ramenech*“ (z. V. J. Bacjanovskij, 1929, o. Pamiševščina, okr. Lagojský v Minském kraji, z. I. V. Šablinskij); jindy se místo

bratrů objevují „*dva muži*“ EPA, o. Červona Voloka, z. A. V. Andrejevskaja) či se popisuje jen jeden člověk na Měsíci – „*Muž tam stojí, opřen o okovaný kyj*“ (EPA, o. Nobel, z. Ž. V. Kuganova), „*Na Měsíci leží stín, tam stojí člověk a drží vidle. To když bratr bratra zabil*“ (EPA, o. Vystupoviči, z. F. K. Baladanova), „*Na Měsíci je člověk, možná Bůh*“ (z. J. V. Gotovka, 1936, o. Žastinaje, okr. Logojský v Minském kraji, T. V. Avilin).

a) *Na Měsíci žijí lidé* (A751.9)

„*Říká se, že tam žili nějací lidé. Říká se, že tam bratr zabil bratra.*“ (EPA, o. Barbakov, z. A. B. Ključevskij) V tomto podání pozorujeme současný výskyt dvou syžetů. Existence prvního může být podmíněna různými příčinami: 1) výskyt lidí na Měsíci je přímo spojen s bratry – oni tam žili; 2) vznikem jiného syžetu, který lze chápat jako jistou transformaci obecného syžetu o bratrech – jestli na Měsíci jsou dva bratři, tak tam mohou být i jiní lidé: „*Na Měsíci sedí lidé a dávají příkazy.*“ (o. Smorgoň, okr. Smorgoňský v Hrodněnském kraji, z. T. V. Avilin) V každém případě tento syžet vypadá jako značně pozdní.

b) *Skvrna – tvář Měsíce* (A751.9)

„*Když je Měsíc v úplňku, tak je možné vidět jeho obličej. Dvě skvrny nahoře – to jsou oči, uprostřed – nos, a dole ústa.*“ (kol. 2003: 303) Lze srovnat např. s indickou představou, že skvrna na Měsíci je obličej boha Višnu nebo Krišny (Enthoven 1924: 51).

c) *Skvrna – krev Ábela, krev zabitého bratra* (A751.5.)

„*A té noci, když byl úplněk a hodně světla, Kain zabil Ábela. A to je veliký hřích – bratrovražda. A od té doby jsou na Měsíci za úplňku skvrny – skvrny od krve Ábela.*“ (kol. 2003: 228)

„*Bratr zabil bratra a skvrny jsou krev.*“ (z. M. S. Šakalida, 1928, o. Signěviči, okr. Berjuzovský ve Vitebském kraji, z. T. Bedruk)

V obou zmíněných pověstech je jako příčina vzniku skvrn první bratrovražda, ale samotné skvrny jsou vysvětleny jako krev bratrů a ne samotní bratři, jak je tomu v jiných pověstech tohoto typu. Např. v hinduismu je původ skvrn spojován s legendou, v níž Šiva usekl hlavu Ganpati trojzubcem, ta upadla na měsíční disk. Samotná skvrna na Měsíci je buď sama hlava, nebo stopy krve z ní tekoucí. V jiném podání se Saroa (Hill Saora) pořezal, Gesru hodila na nebe kousek kozího tuku a ten se proměnil v Měsíc, skvrna od krve je dosud dobře vidět. V jedné legendě Kartvelů (Malá Asie) se praví, že Měsíc jsou vlastně čtyři disky posazené vedle sebe a že když Židé ukřížovali Spasitele, Měsíc k němu otočil svou tvář a na ní byla vidět jeho krev (Džaparidze 1896: 148).

Pověsti podobného typu se mohly také objevit v souvislosti s pozorováním změny barvy samotného Měsíce v době, kdy se dostává do stínu Země. Měsíc

získává temně rudou barvu tím, jak se sluneční paprsky lámou v zemské atmosféře, když osvětlují Měsíc v zemském stínu.

d) **Skvrny na Měsíci – duše lidí a andělé** (A751.9)

„Říká se, že na Měsíci sídlí duše. Duše se tam shromažďují a mezi sebou si vyprávějí a taky jsou tam andělé.“ (z. O. S. Biruli, 1956, o. Děržinsk, okr. Děržinský v Minském kraji, původem z o. Trica, okr. Spaský v Rjazaňském kraji, Rusko, tam tuto legendu slyšela, z. T. V. Avilin)

e) **Skvrna – kdosi se tam napřahuje holí** (A751.9)

„Na Měsíci je skvrna – kdosi se tam napřahuje holí, nebo jsou to hory.“ Když chtěli naši předci strašit děti, říkalo se, že ta skvrna je „muž, co nabodává děti na vidle“ (z. A. F. Seljava, o. Tatarščina, okr. Děržinský v Minském kraji, původem z o. Jalča, okr. Červenský v Minském kraji, z. T. V. Avilin).

f) **Skvrny – tři bratři** (A751.9)

„Tři bratři zabloudili.“ (EPA, o. Tuchoviči, z. T. I. Martynova)

„Na Měsíci stojí tři dobří lidé. Když je jasná noc, tak jsou vidět. Stojí tam tři muži. Jeden vládne počasím, druhý vládne zdravím, třetí vládne životem.“ (z. A. A. Karaleňa, 1927, o. Janova, okr. Ljubanský v Minském kraji, z. I. M. Žitinyj)

g) **Skvrna na Měsíci – dívka Luker'ja vyhozena na Měsíc jelenem** (A751.8)

Ve stolbcovském kraji byla zachycena pověst, která se zcela vymyká běloruským pověstem, a podle všeho se sem dostala díky migraci z Ruska: „Žila jedna pyšná dívka. Jmenovala se Luker'ja. Jeden chlapec se o ni ucházel. Ale ona mu řekla: ‚Když pro mě získáš parohy lesního jelena, tak se za tebe vdám.‘ Chlapec se vydal na lov. Uviděl jelena. Ale z druhé strany se na jelena dívali vlci. Kdo z nich jelena dostane? Když je uviděl jelen, rychle pochopil jejich úmysly – vlčí, i chlapcovy. A tak přemýšlel: ‚Lepší bude, aby mě sežrali vlci, než aby si chlapec vzal takovou špatnou dívku.‘ A běžel k vlkům, ale přeskočil je. A jak skákal, tak parohy zachytil Luker'ju, nikdo neví, kde se tam vzala. A skočil na Měsíc. A od těch dob, když svítí krásně Měsíc, při úplňku, tak víte, proč na něj vlci vyjí? To se zlobí na Luker'ju, že kvůli té pyšné dívce se jim nepovedl lov. A ještě se vypráví, že při úplňku se nemá chodit v kožichu, protože se věří, že takového člověka vlci přijmou mezi sebe a stane se vlkodlakem.“ (z. J. Jadviga, 1934, o. Stolbcy, okr. Stolbcovský v Minském kraji, z. L. Adamovič) Základní syžet této legendy silně připomíná motiv kosmického lovu,¹⁵ kde je objektem pronásledování nějaký kopytník a s nímž se setkáme v části severní Evropy (Saamové, Finové, Karelové), jižní Asie (védy, hinduismus), u Marijců, Komiů, i u většiny sibiřských národů

¹⁵ <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>. motiv – F59.2.

– Altajců, Tuvinců, Teletů, Tofalarovů, Šorců, Chakasů, Burjatů, Mongolů, Chantů, Mansů, Sel'kupů, Ketů, Iganasanů, Jakutů, Evenků, Evenů.¹⁶

1.5. Současné představy o původu skvrn na Měsíci (A751.9)

Etiologické pověsti tohoto typu se rozvíjejí také v současnosti. Obsahují samozřejmě četné kontaminace syžetů a jejich transformace. V řadě zápisů jsou zafixována následující podání spojená s původem skvrn na Měsíci:

„Vypráví se, že vyjeli na Měsíc, traktor zapojili, zorali a zaseli. No a ty skvrny tam jsou?“ (z. J. J. Serko, 1923, o. Totivcy, okr. Ščučinský v Hrodněnském kraji, z. E. M. Boganěva) Tato pověst možná představuje zvláštní transformaci známého syžetu: „Na Měsíci je člověk, který sedí na koni a s voly oře.“ (Mosziński 1928: 156)

„To tam stojí dva muži, jako by řezali dříví. Jeden z jedné strany a druhý z druhé strany. Obličejem na jednu stranu.“ [Konec respondent nikde neslyšel, domyslel si sám] (EPA, o. Tichmaŋga, z. L. P. Chafizova) Evidentně se tu dochovala jiná varianta pověsti o dvojčatech, ač to není na první pohled zřetelné – dva bratři transformováni na dva muže.

„Skrny na Měsíci – to jsou hory a skály.“ Jedná se o pozdní představu, která nejspíše vznikla až pod vlivem školního vzdělání (z. E. Čahovič, 1926, o. Marcybolino, okr. Braslavský ve Vitebském kraji, z. T. V. Avilin).

2. Biblické motivy v představách Bělorusů o původu skvrn na Měsíci (A751, A751.1, A751.7, A751.9, A751.10)

Do této skupiny podání řadíme pověsti a legendy, ve kterých vypravěči jasně zmínili jména bratrů – Kaina a Ábela a spojili je s cyklem biblických legend či s tzv. „lidovou Biblií“.

Některé současné etiologické pověsti o skvrnách na Měsíci spojují s biblickými legendami o první bratrovraždě sami vypravěči. Jde o vraždu mladšího bratra Ábela starším bratrem Kainem. Na základě analýz těchto lidových podání můžeme zkonstruovat hypotézu o transformaci předkřesťanského mýtu o dvojčatech právě do těchto podání.

Lidová pověst, která je nejbližší k biblickému textu, vypadá takto:

„Kain a Ábel – bratr zabil bratra. Bratr bratra zabol, jsou tam vidět i vidle a všechno. Zabol ho, protože Bůh Ábela přijal, on pásal ovce, Ábela přijal, ale Kaina nepřijal. Proto přišel na pole a zabil ho. Kain chodil, trápil se: tak

¹⁶ Yuri Berezkin, „Cosmic hunt: variants of Siberian-Northamerican myth.“ In: <http://www.folklore.ee/folklore/vol31/berezkin.pdf>. (Accessed 10. 6. 2008)

co, mě nezabijí? To byli ještě první rodiče, Adam a Eva.“ (z. L. I. Vjaryg a N. N. Kapylova, o. Tal', okr. Ljubanský v Minském kraji, z. I. M. Žitinyj; EPA, o. Ručajevka, z. O. J. Lisik) S podobnou pověstí se setkáváme u většiny slovanských národů (Ukrajinci, Rusové, Srbové, Bulhaři), Litevců, Lotyšů, Estonců, Italů, Řeků, Gagauzů aj.¹⁷ Dále např. Terští kozáci si myslí, že na Měsíci je vidět, jak se Kain snaží složit kousky Ábela, aby ho mohl oživit; chybí ještě hlava, ale Kain dosud práci nedokončil (Vostrecov 1907: 2–3).

Jak jsme si ve výše uvedených textech ukázali, základním motivem se zdá být první bratrovražda, což odpovídá mýtům o dvojčatech – protichůdných bratech. Nicméně „lidová“ varianta s velkým množstvím variací tohoto motivu obsahuje řadu specifik charakteristických pro celé území současného Běloruska. V lidovém podání je na rozdíl od biblické verze zmíněn vražedný nástroj. Ani v řecké variantě, ani v překladech jako např. Bible ruská F. Skaryny (1519) nebo Bible Konstantina Ostrožského (1581) není smrtící zbraň zmíněna. V lidovém podání jsou zato často zmíněny vidle (EPA, o. Vyševiči, z. A. A. Plotnikova), sekera (z. v o. Kiršy, okr. Minský v Minském kraji, z. T. V. Avilin), bodlo (EPA, o. Radčick, z. J. Pletněva), kopí (z. V. M. Šestak, 1948, o. Kosovo, okr. Ivacevičevskij v Brestském kraji, původem z o. Jarutiči, okr. Slonimský v Hrodněnském kraji, z. T. V. Avilin) a kosa (EPA, o. Nobel', z. Ž. V. Kuganova). Jen v jediné ze zachycených pověstí se setkáváme s pouze abstraktním popisem „vražedná zbraň“, což je asi nejbližší biblickému syžetu „bratr vztáhl ruku na bratra“ (kol. 2003: 202).

V některých legendách je zobrazena sociální nerovnost bratrů. Bohatý Kain v jednom podání povozil svého chudého bratra Ábela po zemi (EPA, o. Radčick, z. J. Pletněva) nebo i naopak: „*Kain zabil Ábela ze závisti, protože Ábel měl hodně volů a všeho dalšího.*“ (kol. 2003: 217) Popis neodpovídá biblickému kontextu. Kromě inverze typu činností bratrů (Kainovi je připisováno pastevectví, Ábelovi obdělávání země), jména zabitého bratra – „*Ábel zabil Kavela*“ (EPA, o. Nobel', z. Ž. V. Kuganova), „*Ábel a Kavel zabíjí jeden druhého*“ (EPA, o. Čelchov, z. F. K. Badalanova), variant jmen bratrů – Kain (Kavel) (EPA, o. Nobel', z. Ž. V. Kuganova), Ábel (EPA, o. Oniskoviči, z. I. Pyškova), Avel, Javel (z. N. F. Kuprijanovič, 1928, o. Ruda Javorskaja, okr. Djatlovský v Hrodněnském kraji, z. E. M. Boganěva), Avin (EPA, o. Vetly, z. T. D. Jakuševa) – se v lidových legendách popisují i různá místa zabítí a události, které mu předcházely: „*Jeli po cestě [...] A on tam v lese zabítý leží*“ (EPA, o. Vetly, z. T. D. Jakuševa), „*Bratři se na něčem neshodli a on ho zabil sekerou*“ (z. M. S. Věrčuk, 1918, o. Dukora, okr.

¹⁷ <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>. motiv – A751.

Puchavičevský v Minském kraji, z. E. M. Boganěva), „[...] kvůli půdě se bili a jeden toho druhého zabil [bodlem]“ (EPA, o. Stodoloviči, z. Ž. V. Kuganova), „skládali seno do stohu [...]“ (EPA, o. Čelchov, z. O. A. Ternovskaja; EPA, o. Čelchov, z. O. A. Ternovskaja).

V jiném případě vypadá syžet spojený s vraždou či prokletím takto: „Na celém Měsíci žijí dva lidé: Kain a Ábel. Jsou to dva bratři a v rukou mají kopy. Oba jsou svatí“ (z. N. J. Belevič, o. Kosovo, okr. Ivacevičský v Brestském kraji, z. T. V. Avilin), „Až bude konec světa, spustí se oba na Zem. Je to Kain a Ábel, Kain a Ábel sestoupí na Zemi“ (z. T. J. Gurecka, 1934, o. Smilaviči, okr. Červenský v Minském kraji, z. T. V. Avilin). Umístění dvou bratrů na Měsíc je někdy označováno za potrestání samotného Měsíce: „Za to, že Měsíc vyšel na nebe později, než začíná noc, Bůh na něj seslal Kaina, který zabil svého bratra Ábela.“ (Seržputovski 1930: 6)

Z dalších syžetů, které představují zvláštní kontaminaci biblických a lidových legend, můžeme vyčlenit jeden, ve kterém otec zabíjí syna: „Starí vyprávěli, že otec nabodl na vidle syna. Tak, vlastní otec drží syna na vidlích. A jak on se jmenoval, možná Havel [...] A když se podíváte, je to tak. A je to vidět. Muž tam drží na vidlích jiného muže.“ (EPA, Moščenska, S. M. Tolstaja) Při rozboru této legendy v biblickém kontextu bychom za podmínky, že postava otce není jen transformací postavy jednoho z bratrů, mohli toto podání spojovat s legendou o Abrahámovi, který přinesl jako oběť svého syna Izáka. Nicméně dosud není zachycena legenda, v níž by bylo zřetelně toto spojení ukázáno.

V jiné pověsti vystupuje v úloze otce Měsíc: „Dva bratři se bijí vidlemi. Nerozdělili si bohatství svého otce Měsíce.“ (EPA, o. Perga, z. A. L. Černjavskij) Tento syžet však není charakteristický ani pro Bělorusy a ani se s ním nesetkáme jinde. Je možné, že si vypravěč nepamatoval jméno postavy-otce a „inovativně“ jej zaměnil za Měsíc.

Setkáváme se dále se syžetem, kde Adam zabíjí Evu (!): „Bratr bratra na vidlích zvedá. Adam Evu na vidlích zvedá.“ (EPA, o. Makišin, z. J. S. Zajcev) V této legendě se zachovala základní linie „bratr zabíjí bratra“, nicméně vypravěč se rozhodl užít místo antagonismu „špatný bratr – dobrý bratr“ jiný, vzniklý na základě rozdílnosti pohlaví – „muž – žena“ – „Adam a Eva“. Taková substituce je příznačná pro celou řadu legend. Při „ztrátě“ jednoho nebo obou jmen postav vypravěč buď užije podle svého mínění jména nejvíce podobná smyslu příběhu, např. Adam a Eva, Ozeáš a Onan, Pavel a Havel atd., anebo zaměňuje pár „bratr–bratr“ za „bratr–otec“, „muž–žena“ apod.

Ze zmíněných etiologických pověstí a legend s biblickým syžetem či postavami je možné vyčlenit následující typy:

a) **Bohorodička, Bůh, duše Adama a Evy** (A751.10)

„Povídá se, že na Měsíci je vidět Bohorodičku a Boha. Také se povídá, že je to Adam s Evou. Anebo jejich duše a ne oni.“ (EPA, o. Vetly, z. T. D. Jakuševa)

„Říká se, že na Měsíčku stojí Adam a Eva. A oni tam Měsíček hlídají, aby svítil a aby bylo vidět.“ (z. I. M. Sevaš'an, 1938, o. Nadskovo, okr. Mostovský v Hrodněnském kraji, z. E. M. Boganěva)

b) **Noe a dva synové** (A751.10)

„Noe měl dva syny. Jeden zabil druhého. Když se pořádně podíváš – jeden leží a druhý nad ním stojí.“ (EPA, o. Oniskoviči, z. I. Pyškova; srov. např. s výše zmíněným syžetem, kde otec zabíjí syna Ábela)

c) **Pavel a Havel** (A751.10)

„Chodí Pavel a Havel a drží se za ruce. Pavel jde po pravé straně a Havel po levé.“ (EPA, o. Ručajevka, z. O. J. Lisik)

d) **Kristus na kříži** (A751.10.1.)

„Vyprávěli staří lidé, že to je ukřižovaný Ježíš Kristus, ale ne jeden, nýbrž dva.“ (EPA, o. Verchnyje Žary, z. A. A. Astachova) Tato pověra představuje sama o sobě pěkný příklad kontaminace syžetů – vypravěč zmiňuje dva „Kristy“. Původní představa, že „bratr zabil bratra“, tu byla „smíšená“ s příběhem o Kristu;

„Říká se, že je tam ukřižovaný Ježíš Kristus.“ (z. G. J. Gukalo, 1912, o. Kuriloviči, okr. Mostovský v Hrodněnském kraji, z. E. M. Boganěva)

e) **Bůh na Měsíci na koni** (A751.10)

„Když se podíváš na Měsíc, tak tam uvidíš člověka sedícího na koni a dalšího klečet na kolenou. Ten výš je Bůh a ten dole je člověk, který stojí před ním a modlí se.“ (z. V. I. Burak, 1925, o. Dukorščina, Červenský okres v Minském kraji, z. T. V. Avilin)

f) **Svatý Jakub na koni zabíjí draka** (A751.10.2)

„Na Měsíci je vidět koně, na kterém sedí muž s kopím [zabíjí draka]“ (z. S. V. Mazovka, 1927, o. Dukora, okr. Puchovičský v Minském kraji, z. T. V. Avilin);

„Tam je kůň a na něm sedí člověk“ (EPA, o. Tichmaŋga, z. A. A. Smirnova; s velkou pravděpodobností tato pověst také souvisí se svatým Jakubem).

U jiných národů se v tomto kontextu také setkáváme s biblickými postavami, např. s Jidášem (Francie), sv. Cecílií a sv. Petrem (Uhry), Davidem (Slovensko, Čechy, Morava (Grohmann 2010: 44–45)), sv. Michalem (Litva), sv. Jiřím (Polsko) apod.¹⁸

¹⁸ <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>. motiv - A751.

3. Motiv vzniku skvrn na Měsíci jako výsledek trestu za práci ve svátek; spojení starých představ s tradičními kalendářními svátky (A751.1.2.)

Vstoupení bratrů na Měsíc bylo tedy výsledkem prokletí za bratrovraždu. Setkáváme se též s pověstmi, kde je příčinou prokletí práce ve sváteční den, tj. porušení náboženského tabu. Nejrozšířenějším podáním tohoto typu je pověst o zkamenění oráče a jeho volů, kteří pracovali o Velikonocích. V etiologických pověstech o skvrnách na Měsíci je zmíněno několik svátků:

a) **Tři králové (19. ledna, resp. 6. ledna)** (A751.1.2.)

„Na Tři krále se nesmí dobytku podávat sláma vidlemi. Na seně spal bratr a druhý bratr přišel, aby vidlemi nabral slámu pro dobytek a zabodl ho“ (EPA, o. Kopači, z. K. J. Rutkovskaja);

b) **Bogataja Kut'ja (Nový rok; 1. ledna)** (A751.1.2.)

„Na Nový rok se vidlemi nesmí dávat [seno dobytku], říká se, že bratr zabodl bratra na Nový rok, za úplňku“ (EPA, o. Kurčica, z. G. I. Kabakova);

c) **Velikonoce** (A751.1.2.)

„Ráno o Velikonocích musí člověk snídat sám, jinak se může stát neštěstí. Jako s těmi bratry: jeden šel budít druhého, který spal na seně a zabodl ho vidlemi“ (EPA, o. Zabužje, z. O. V. Lagošnjak);

d) **svátek** (bez konkrétního určení) (A751.1.2.)

„Bratr ležel pod senem a druhý bratr ho nabral na vidle a propíchl, na vidličích ho zvedl. Bylo to proto, že o svátcích se nemá pracovat.“ (EPA, o. Vyševiči, z. A. A. Plotnikova)

V obecnější variantě této pověsti můžeme najít následující klíčové momenty: 1. práce ve svátek; 2. jeden bratr chce nabrat vidlemi seno pro dobytek; 3. druhý bratr spí na seně. Toto zobecnění nám dovoluje předpokládat existenci některých asociací mezi vražednou zbraní a svátkem, tedy zákaz používání tohoto nástroje ve zmíněný den. V některých pověstech, v nichž není přímo zmíněn důvod vraždy, je možné rekonstruovat příběh, ve kterém by byly přítomny všechny tři zmíněné momenty: „Bratr zabil bratra vidlemi, když šli dobytku dát (seno)“ (EPA, o. Borovoje, z. T. A. Konovalova), „Bratr zabodl bratra, jeden bratr ležel v seně a druhý ho zabodl, protože nevěděl (že tam jeho bratr leží)“ (EPA, o. Kopači, z. K. J. Rutkovskaja).

Jiné pověsti spojené s kalendářními svátky vycházejí z domněnky, že bratrovražda se stala přímo na den Stětí, a vražednou zbraní tak je sekera:

e) **Stětí (Useknutí hlavy svatého Jana Křtitele; 11. září)** (A751.1.2.)

„Jednou se bratři na Stětí nepohodli – jeden druhému usekl hlavu [...]. Proto se právě v tento den v lese slézají zmiže“ (EPA, o. Ljubjaz', z. S. A. Burluckaja); „Stětí. Bratr usekl hlavu bratrovi“ (EPA, o. Djakoviči, z. A. V. Andrejevskaja);

„*Je to hlava Jana Křtitele*“ (z. G. I. Ponty, 1925, o. Sukači, okr. Žitkovičevský v Homelském kraji, původem z o. Velecin, okr. Chojnický v Homelském kraji, z. A. Šarenda).

„*Máme svátek Stětí. Vypráví se, že bratři se mezi sebou pobili a jeden druhému usekl hlavu. Proto se u nás v tento den nejedí hrušky, aby se do těla nedostali červíci. Pak přišel svátek Obrácení Páně, přišla hlava k tělu a na místě přirostla, a to se odehrálo na Měsíci. – Aby dokázal svoji pravdu. Stojí tam bratr a na vidlích drží hlavu.*“ (EPA, o. Tchorin, z. G. I. Kabakova)

V poslední uvedené pověsti si můžeme všimnout zajímavého pokusu o smíšení dvou syžetů na základě asociací různých svátků: v první části – vražda sekerou (Stětí), ve druhé – bratr drží na vidlích hlavu (Obrácení Páně).

Závěr

Na základě analýzy folklorních textů zjišťujeme, že nejlépe dochovaným a jen málo transformovaným syžetem pověstí spjatých se skvrnami na Měsíci je patrně typ „bratr zabil bratra“. Na tomto základě se následně formuje celý syžet. Osnova „dva bratři/lidé“ nám umožňuje vytvořit řadu asociací binárních opozic: „bohatý – chudý“, „mladý – starý“, „muž – žena“, a také obecně rozšířených binárních opozic: „vpravo – vlevo“ (jeden bratr vlevo, druhý vpravo), „nahoru – dolů“ (ten, kdo nabodává vidlemi dole, nabodený nahoře; EPA, o. Nobel, z. Ž. V. Kuganova). Existence podobného druhu nejasných asociací či opozic v podvědomí tradiční kultury pak při prolínání archaické a křesťanské kultury nejspíš také zapříčinila ve zkoumaných textech výskyt logicky odpovídajících biblických postav (Adam a Eva, Noe a jeho děti apod.). Díky tomu ale takovýto příběh přestává odpovídat původnímu základnímu syžetu.

Dalším důležitým bodem příběhů je čin – vražda a následek – trest, tj. vyhnání na Měsíc jako následek prokletí. Zajímavé je, že v lidovém podání se důraz klade ne jen na obyčejnou vraždu, ale přímo na bratrovraždu. Je těžké posoudit, nakolik měl tento čin negativní zabarvení a nakolik představoval jen zcela „zákonné“ dělení sfér vlivu, společného osudu bratrů, půdy apod. Dalším důležitým variabilním bodem jsou vražedné zbraně a uváděné důvody vraždy.

Souvislost některých pověstí zmíněného typu s kalendářními svátky a následující cyklické či periodické opakování událostí nepřímou dokazují, že tyto skutečnosti se odehrávaly v mytickém čase, kdy se svět teprve utvářel. Tyto události a činy se tak udály jako první a následně určují chod, charakter a zákonitosti nositelů tradic našeho světa.

Většina zachycených „biblických“ legend představuje nejspíš především transformaci předkřesťanského mýtu a nikoliv pouhou biblickou přejímku. Na základě fixovaných stabilních složek v kombinaci s pochopením role mytického času je tak možné víceméně „rekonstruovat prvotní mýtus“ či skupinu mýtů se shodnými syžety.

Květen 2011

Z běloruštiny přeložil: Jaroslav Otčenášek.

Literatura:

- Belova, Oľga Viktorovna (ed.): 2004 – „*Narodnaja biblija*“: *Vostočnoslavjanskije etiologičeskije legendy*. Moskva: Indrik.
- Berjozkin, Jurij Jevgeněvič: 2005 – Mify glubokoj drevnosti. *Priroda* 4: 56.
- Curtin, Jeremiah (ed.): 2001 – *Seneca Indian Myths*. New York: Dover Publications.
- Džaparidze, Georgij: 1896 – Narodnyje prazdniki, obyčaji i pověr'ja račincev. *Sbornik matěrialov dlja opisanija městnostěj i plemen Kavkaza* 21, otd. 2. Tiflis: Upravlenije Kavkazkogo Učebnogo okruga.
- Enthoven, Reginald Edward: 1924 – *The Folklore of Bombay*. Oxford: Clarendon Press.
- Grohmann, Josef Virgil: 2010 – *Pověry a obyčeje v Čechách a na Moravě*. Praha: Plot.
- Ivanon, Vjačeslav Vsevolodovič – Toporov, Vladimir Nikolajevič: 1974 – *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostěj*. Moskva: Nauka.
- Ivanov, Jordan: 2000 – *Kul't Peruna u južnych slavjan*. Moskva: Ladoga 100.
- Jevsejev, Viktor Jakovlevič: 1981 – *Karel'skoje narodnoje poetičeskoje tvorčestvo*. Leningrad: Nauka.
- kol.: 2003 – *Narodnaja mifologija Homelščyny: fal'klorna-etnagrafičny zbornik*. Minsk: LMF „Noman“.
- kol.: 1999–2005 – *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar' I–V*. Minsk: Meždunarodnyje otnošenija.
- Laurinkene, Nijole: 2002 – Predstavlenija o Měsjace i interpretacija vidimych na nich pjatěn v baltijskoj mifologiji. *Balto-slavjanskije issledovanija* č. 15. Moskva: Indrik.
- Pietkiewicz, Czesław: 1938 – *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe warszawskie.
- Rybakov, Boris Alexandrovič: 1994 – *Jazyčestvo drevnich slavjan*. Moskva: Izd. 2-e.
- Saňko, Sjarhej – Valodzina, Taccjana – Vasilevič, Uladzimir ad. (eds.): 2004 – *Bělaruskaja mifologija: Encyklopedyčny slovník*. Minsk: Bělarus'.
- Seržputovski, A. K.: 1930 – *Prymchi i zababony belarusav-palešukov*. Minsk.
- Tolstoj, Nikolaj Iljič: 1995 – heslo *Bliznecy*. In: *Slavjanskaja Mifologija. Enciklopedičeskij slovar'*. Moskva: Ellis lak, 51–53.
- Thompson, Stith: 1955–1958 – *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. Rev. & enlarged ed. 6 vols. Bloomington: Indiana University Press.
- Vásquez Dávila, Marco Antonio – Hernández, Enrique Hipólito: 1994 – La cosmovisión de los chontales de Tabasco: notas preliminares. *América Indígena* 54: 1–2.
- Vostrecov, P.: 1907 – Pověr'ja, priměty i sujevernyje obyčaji naurcev. *Sbornik matěrialov dlja opisanija městnostěj i plemen Kavkaza* 37, otd. 2. Tiflis: Upravlenije Kavkazkogo Učebnogo okruga.
-

Contact: Cimafej Avilin, Russijanova 24–26, 220141 Minsk, Belarus,
e-mail: aviti@yandex.ru.

BORNE SULINOWO – ANTROPOLOGIE „RODÍCÍHO SE“ MĚSTA

WOJCIECH DOHNAL – ADAM POMIECIŃSKI

Borne Sulinowo – Anthropology of the „city in creation“

Abstract: This article analyses the processes of creating the township on the example of Borne Sulinowo, one of the youngest cities in Poland. The collapse of the communism in the Centre and Eastern Europe caused, that Poland had made efforts for the revitalization of areas occupied by Soviet armies. Borne Sulinowo, a small city located in the north-western Poland, suffered the same fate as desolation of its areas after the departure of the Soviet Army and anew settlement by the civil settlers. Issues brought up in the article are focusing on problems of the adaptation of the settlers to the new cultural environment, on shaping local bonds and on the degree of the identification with the new place of residence.

Keywords: urban ethnology, transformations of post-socialist societies, identity, Borne Sulinowo, Poland.

Úvod

Je všeobecně známo, že každé město je složitá struktura, v jejíž konstrukci a fungování můžeme odlišit tři úzce spolu propojené a vzájemně se prostupující sféry: materiální, sociální a kulturní (srv. např. Barker 2005: 408). Změny, ke kterým dochází alespoň v jedné z nich, nutně ovlivňují oblasti zbývající. V důsledku toho je pro městský život charakteristická velká dynamika a proměnlivost. Jeho neopominutelnou vlastností je také heterogenost, pluralita ve sféře idejí a hodnot. To vše způsobuje, že pozorování a analyzování procesů probíhajících ve městě je neobvykle těžkým úkolem. Proto se také v praxi obvykle přistupuje k výzkumům, v nichž jeden z okruhů vystupuje do popředí a stává se prizmatem, jímž se hledí na složitou problematiku městského života. Pro urbanisty je jím architektonický rozvrh města, sociology zajímají hlavně sociální vztahy, pro

demografy je nejdůležitější struktura obyvatelstva a ekonomové soustředí svou pozornost na hospodářské otázky. V interdisciplinárním diskurzu městského výzkumu stále důležitější místo zaujímá také antropologie, která v této oblasti dosáhla již významných výsledků a získala uznávanou vědeckou pozici. Antropologie města se pokouší integrovat různé výzkumné perspektivy – chápe město jako způsob života, kulturní a sociální prostor plný významů, smyslů a hodnot, které se vzájemně překrývají a vytvářejí zvláštní celek. Jak to formuluje Setha M. Low: „Město jako místo každodenní praxe umožňuje nahlédnout do vzájemných vazeb procesů, z nichž je utkána lidská zkušenost.“ (1996: 384)

V městských výzkumech se obvykle setkáváme s „danou“ skutečností, s existujícím sociálně-prostorovým systémem, jehož kulturní specifika se utvářela v dlouhodobém historickém procesu. Velmi zřídka se však setkáváme se situací, ve které můžeme přihlížet počátkům těchto procesů, být svědky utváření kulturních vazeb, pozorovat sociální napětí doprovázející osídlování nového území a zaznamenávat pionýrskou praxi zabydlování městského prostoru a jeho ikonosféry. Z takové zkušenosti a fascinace „zrodem města“ vznikl předkládaný článek. Borne Sulinowo, jemuž je věnován, je výjimečné město. Díky své historii, průběhu městotvorných procesů a podmínkám osídlování se pro nás stalo antropologickou laboratoří, v níž jsme měli možnost provádět analýzy městského společenství během jeho kulturního „zrodu“. Mohli jsme být přímými svědky procesů, které v případě jiných měst patří téměř vždy do dávné minulosti.

Borne Sulinowo je nevelké město s necelými pěti tisíci obyvatel ležící v severozápadním Polsku, v centrální části Drawského pojezeří, na území okresu Szczecinek v Západopomořanském vojvodství. Město rozkládající se na jižním břehu jezera Pile je „ponořeno“ do velkého lesního komplexu.¹ Avšak ani velikost, ani poloha města nejsou rozhodující pro jeho výjimečné postavení; je jím neobvyklá historie Borneho Sulinowa, které se teprve před 18 lety „zázračně“ objevilo na mapě Polska. V roce 1993 započala nejnovější kapitola v jeho dějinách, v níž můžeme sledovat, jak se lidé snaží zabydlet své okolí, mění okolní prostor a vytvářejí vzájemné vztahy. Ulf Hannerz (1980) nazývá tento proces „objevováním města“. V závislosti na tom, jak obyvatelé hodnotí vybrané aspekty života, jaký jim přisuzují význam a jaký jim dávají emocionální obsah, se utváří obraz města fungující v jejich povědomí. Tento obraz je výsledkem dílčích hodnocení týkajících se mj. urbanisticko-architektonických, ekonomických, politických, kulturních, sociálních, ekologických a prostoro-

¹ Území katastrální obce Borne Sulinowo má rozlohu 48 495 ha, z čehož více než 54 % pokrývají lesy (to je téměř dvakrát více než činí průměr v polských obcích), 7,5 % jezera, 24 % zemědělská půda a pouze necelých 15 % zastavěné plochy.

vých aspektů. V předkládaném článku bychom rádi stručně zrekonstruovali tento obraz.

Etnologický výzkum v Borném Sulinowě 2005–2010

Od roku 2005 do současnosti pracovníci a studenti Ústavu etnologie a kulturní antropologie Univerzity Adama Mickiewicze v Poznani realizují výzkumný projekt v Borném Sulinowě.² Výzkum se týká motivů příchodu nových osadníků do města, počátků jejich adaptace v novém prostředí, jejich vnímání kulturní krajiny a historie města a také vytváření lokálních vazeb, sousedských vztahů a stupně identifikace s novým bydlištěm. Další zajímavý problém představuje utváření „občanské společnosti“ v Borném Sulinowě. Hledáme odpověď na otázku, zda se toto město stává „malou vlastí“ pro své obyvatele.

V souvislosti s hlavním cílem našeho projektu, kterým je popsání procesu vytváření a fungování společenství ve městě se specifickou minulostí a přítomností, jsme provedli kvantitativní a kvalitativní výzkum. Prvním byl dotazníkový výzkum, který zahrnoval 750 domácností, v nichž žilo téměř 2 100 osob.³ Cílem dotazníkového výzkumu bylo shromáždit statistické údaje na téma teritoriálního původu obyvatel Borného Sulinowa, jejich demografické struktury (mj. byly shromážděny údaje na téma počtu obyvatel, jejich věkové, profesní a rodinné struktury) a také pocítované vazby na původní a současné bydliště. Výsledky kvantitativních analýz představujících obecnou charakteristiku obyvatelstva vyznačily osobitou „sociální mapu“ Borného Sulinowa. Jejím zpřesnění sloužily kvalitativní dotazníkové výzkumy realizované formou řízených rozhovorů s obyvateli města. Detailnější rozhovory, které byly vedeny pomocí osnoveny sestavené na základě zkoumaných problémů, byly realizovány především na veřejných místech: na ulicích, na náměstích, v parcích, v kavárnách atd., a také v soukromí, hlavně v bytech respondentů. Dotazníkový výzkum byl proveden na skupině 400 osob.

Integrální součástí terénních výzkumů byla systematická pozorování zaměřená na kulturní krajinu Borného Sulinowa, s rozvrhem jeho ulic, charakteristickými

² Nejdůležitější část výzkumu byla realizována v roce 2005. V letech 2008 a 2010 byly provedeny doplňující výzkumy. Projektu se doposud zúčastnilo 45 studentů a 6 vědeckých pracovníků. Výsledky výzkumu byly využity k napsání více než desítky zpráv na téma detailních problémů. Do budoucna je plánováno vydání souborné monografie *Borne Sulinowo. Zpráva ze „znovu získaného“ města*.

³ Výzkum měl zahrnovat všechny domy a byty ve městě, ale ukázalo se, že část z nich je neobydlená, a v několika desítkách případů se oslovené osoby odmítly účastnit výzkumu.

místa, „čtvrtěmi“ a architektonickými objekty. Naše pozorování byla samozřejmě konfrontována s odpověďmi respondentů, což nám umožnilo postupně rekonstruovat jejich způsob myšlení o městě, které sami tvoří a ve kterém teprve odnedávna žijí. Zajímalo nás, jak se kultura města projevuje „navenek“ prostřednictvím pozorovatelných událostí a věcí (Hannerz 1980: 323).

Vojenská historie „lesního města“

S ohledem na svoji polohu je Borne Sulinowo nazýváno svými obyvateli „lesní město“. Důvodem této netypické lokalizace uprostřed rozsáhlého lesního komplexu, daleko od jiných městských center, je jeho původní, tzn. vojenský účel. V roce 1933 vláda Třetí říše rozhodla o zřízení ohromného vojenského výcvikového prostoru s rozsáhlým kasárenským komplexem a technickým zázemím na území nevelkých vesnic Linde, Gross Born a Westfalenhof (dnešní Kłomino). Když byl v roce 1938 projekt ukončen, střelnice Gross Born se stala jedním z největších a nejlépe vybavených objektů německé armády. O jeho vojenském významu svědčí fakt, že se slavnostního otevření objektu zúčastnil sám Adolf Hitler. Němci považovali Gross Born nejen za výcvikový prostor a vojenské zázemí, ale také za jedno z nejdůležitějších míst koncentrace vojsk před plánovanou invazí do Polska (Cygan 2003: 57). V době války byla střelnice místem výcviku nejelitnějších německých oddílů – zde se školila vojska gen. Guderiana a „Pouštní lišky“ gen. Rommela. V září 1939 byl v jejím areálu zřízen přechodný zajatecký tábor (Dulag), později změněný na tábor pro řadové vojáky a poddůstojníky (Stalag II D), a následně na tábor pro důstojníky (Oflag II D Gross Born).⁴

Na konci války, v únoru 1945 Němci bez boje vyklidili prostor střelnice Gross Born a zanechali po sobě plné sklady zbraní, letadla a více než desítku vlakových souprav připravených k evakuaci (Schmidt 2010). V neporušeném stavu zůstala také rozvinutá infrastruktura, mj. četné budovy kasáren, sklady, dílny, obytné domy pro důstojníky, generálské vily, kasino, kino, velká nemocnice a železniční rampa. Krátce poté, formálně od roku 1947, všechny tyto objekty společně s areálem střelnice byly převzaty Sovětskou armádou a přeměněny na Vojenskou posádku БОПНЕ СУЛИНОВО. Město si zachovalo svůj vojenský charakter. Rusové zde zřídili základnu pro 6. vitebsko-novgorodskou divizi Sovětské ar-

⁴ V těchto táborech bylo internováno několik tisíc vojenských zajatců. Ze začátku to byli hlavně Poláci, později také Francouzi, Britové a Italové. V roce 1944 se do Oflagu Gross Born dostala také velká část zajatců z Varšavského povstání (<http://www.bornesulinowo.pl/Historia/historia.htm>).

mády, elitní formaci Severní skupiny vojsk Varšavské smlouvy. Tato posádka byla největším seskupením sovětských pozemních vojsk v Polsku, které tvořily mj. dva zmechanizované pluky, tankový pluk a prapor, dělostřelecký pluk, divize protiletadlového dělostřelectva, ženijní, zásobovací, zdravotnické a výzvědné prapory a brigáda operačně-taktických raket. Vojenský prostor byl obehnán ostnatým drátem a byl vyňat z polské jurisdikce. Borne Sulinowo nebylo od té doby zohledňováno ani označováno na mapách Polska, bylo „vyňato“ ze správní struktury země, nebylo také zařazováno na oficiální seznam obcí spravovaných Polskem. Téměř půl století město střední velikosti a ohromné území (18 tis. ha) formálně neexistovalo.

V „sovětských dobách“ se město dělilo na část kasárenskou, kde byli umístěni vojáci základní služby, a rezidenční obytnou čtvrť určenou pro důstojníky a civilní zaměstnance. Taková situace byla možná, protože Rusové nejenže adaptovali pro vlastní potřeby bývalé německé objekty, ale postavili také mnoho vlastních – byly to hlavně obytné bloky pro řadové vojáky, provozovny služeb (kina, obchody), vzdělávací zařízení (škola, školka), rekreační objekty (bazén) a technické zázemí (garáže, sklady, dílny, zbrojnice). O rozměrech takto vzniklé infrastruktury svědčí např. to, že do ohromného garážového komplexu rozkládajícího se na kraji města se mohlo vejít kolem 2,5 tisíc tanků a obrněných vozidel.

Podle neoficiálních údajů v posádce Borne Sulinowo pobývalo kolem 25 tisíc osob (vojáků, členů jejich rodin a civilních zaměstnanců). Tito lidé však nebyli stálými obyvateli města. Pravidelně byla prováděna jejich výměna – jedni se vraceli do vlasti a na jejich místo přicházeli jiní. Řadoví vojáci sloužili v Borném Sulinowě dva roky (taková byla délka základní vojenské služby v Sovětském svazu) a pět let tu pobývali důstojníci s rodinami a civilní zaměstnanci. Jak napsal Adam Rohatyński v předmluvě ke knize fotografií Oleksandra Pivena, posádkového fotografa Sovětské armády v letech 1986–1992, Borne Sulinowo bylo městem mladých lidí: „Převážná většina obyvatel byla ve věku mladším než 35 let. Jenom velitelé s nejvyššími hodnostmi překračovali čtyřicítku. Běžný byl obrázek žen s kočárky, hrajících si děti, školní mládeže. Po ulicích chodili lidé v uniformách i v civilu. Žili zde lidé různých národností – Rusové, Gruzínci, Ukrajinci, Arméni, což vytvářelo neopakovatelnou etnickou a kulturní mozaiku.“ (Rohatyński 2003: 5) Toto izolované město si vytvořilo vlastní neopakovatelnou infrastrukturu – kromě vojenských objektů v něm fungovaly obchody (byly zásobovány převážně přímo ze Sovětského svazu), u jedné z bran se nacházelo tržiště, na kterém prodávali svoje zboží Poláci (v 80. letech), fungovalo zde také mj. kino, tiskárna, knihkupectví, školy, pekárna, studio lokální

televize, nemocnice a zdravotní střediska. Všechny tyto instituce měly zajistit soběstačnost města.

Sovětská armáda okupovala Borne Sulinowo do 21. října 1992, kdy na Východ odjel poslední vojenský transport. V poslední fázi existence posádky se Sověti přestali o město starat a na odchodu vzali s sebou nejen vojenskou výbavu, ale také většinu věcí, které pro ně měly jakoukoliv cenu (např. součásti vnitřního zařízení, koupelnové armatury atp.). Zanechali po sobě částečně zdevastované objekty a komunální infrastrukturu. Dílo zkázy dokonali polští zloději, kteří vstoupili do města hned za stahujícími se vojáky. Jak vzpomíná Andrzej Spycha, jeden z prvních Poláků, kteří přišli do Borného Sulinowa po odjezdu Sovětů: „Byl rok 1992 a to město bylo mrtvé. Papíry poletující po ulicích a děsivé ticho – dokonce ani ptáci nezpívali. To, co se mi nejvíce vrylo do paměti, bylo právě to hrozné ticho.“⁵

Dne 5. června 1993 bylo Borne Sulinowo oficiálně předáno polským civilním úřadům a 15. září 1993 mu polská vláda udělila status města. Na zeď budovy stojící na třídě Nezávislosti, hned za budovou dnešní pošty, by umístěn památný nápis: „Rost' s městem“. Tyto události měly nejen symbolický charakter, ale také přelomový, představovaly předěl v dějinách města, jenž započal civilní etapu jeho vývoje. Zároveň byl iniciován v evropském měřítku unikátní proces osídlování a zabydlování prázdného města.⁶

Osvojování městského prostoru

Vojenská historie Borného Sulinowa představuje pro nás výchozí bod dalších antropologických analýz. První civilní osadníci, kteří přišli do města koncem roku 1993 a na počátku roku 1994, se ocitli v prostředí, které bylo pro ně zcela cizí a nové. Základní vlastnosti městského prostoru byly navíc definovány již dříve bez jejich účasti. Existovala síť ulic, komplexy obytných budov a hospodářských objektů a také základní infrastruktura. V této situaci se noví obyvatelé museli přizpůsobit existujícím podmínkám, adaptovat je pro své potřeby a naplnit je vlastními významy.

⁵ Všechna citovaná vyjádření, pokud není uvedeno jinak, pocházejí z rozhovorů s obyvateli Borného Sulinowa, které jsme zaznamenali během terénních výzkumů.

⁶ V historii Polska a Evropy jsou sice známy situace celkové výměny obyvatel měst (např. v důsledku politických rozhodnutí o osídlení měst v Čechách a v západním Polsku opuštěných Němci po roce 1945), ale výjimečnost Borného Sulinowa spočívá v tom, že došlo k diametrální změně jeho charakteru – z vojenské osady se stalo civilním městem a nové osídlování bylo zcela dobrovolné. K podobným procesům došlo v novějších dějinách Evropy nicméně i na území někdejšího Československa – znovu zabydlovány tak byly a jsou po odchodu Sovětské armády např. Kuřivody a Milovice ve středních Čechách.

Krátce po odchodu sovětských vojsk byla řada objektů v Borném Sulinowě záměrně zničena. Za všechny je možné jmenovat např. vstupní bránu do města a pomníky připomínající komunistickou minulost – sovětský tank a pomník vůdce říjnové revoluce Lenina. Nastalo odstraňování nejvýmluvnějších materiálních svědectví o minulosti z městského prostoru, což ostatně bylo charakteristické pro mnoho měst postkomunistického regionu. Všeobecnou praxí byly také adaptace existujících budov k novým účelům. Například budova velitelství divize Sovětské armády se stala sídlem Městského a obecního úřadu (v pracovně gen. Dubynina úřaduje dnes starosta města) a náměstí určené pro vojenské přehlídky bylo přeměněno na městské tržiště a parkoviště. Stále nerealizovaný zůstává plán zřízení kulturně-zábavního centra v reprezentativní budově bývalého důstojnického kasina. Část objektů byla zrekonstruována beze změny určení, týká se to zejména tzv. leningradů, čili charakteristických obytných budov montovaných z prefabrikátů přivážených po železnici ze Sovětského svazu. V Borném Sulinowě bylo tímto způsobem postaveno několik desítek panelových domů, v kterých byli ubytováni vojáci. V těchto budovách se dnes nacházejí byty. Bývalý mléčný bar dále slouží gastronomickým účelům, vojenská nemocnice je Domem sociální pomoci a nevelký počet bývalých vojenských garáží byl využit k civilním účelům jako sklady, velkoobchody a výrobní podniky. To jsou jen vybrané příklady, které dokládají, že lidé činí neustálé volby, které mají často povahu adaptace na aktuální kulturní podmínky. Taková praxe je diktována nutností přizpůsobit se existující situaci a realizovat aktuální potřeby. V důsledku toho podmínky podléhají neustálým změnám a vyvolávají nutnost dalších adaptací (Pisarek 2004: 45–46).

Adaptační práce probíhají postupně. Bez ohledu na rekonstrukce, stavby nových objektů a terénní úpravy je ve městě i nadále mnoho nechtěných a dnes již nikomu nepotřebných objektů, které hyzdí jeho vzhled. Tyto objekty stojí prázdné, poničené a zanedbané a jsou příkladem odlidštěného, kulturně degradovaného prostoru. Jako neoblíbená místa obyvatelé uvádějí nejčastěji „zdevastované budovy a prázdné byty rozesté po celém Borném Sulinowě“.

Identifikaci s městem ztěžuje jistě skutečnost, že Borne Sulinowo je město, které nemá viditelné centrum. Je všeobecně známé, že místo, které je obvykle nazýváno náměstím, plní pro městské společenství funkci důležitého kulturního prostoru, který má své specifické vlastnosti podstatné pro konkrétní skupinu. Díky tomu může tato skupina uspokojovat svoje kulturní a také sociální, intelektuální a estetické potřeby, čímž dosahuje pocitu integrace (Wallis 1979: 17). V Borném Sulinowě chybí místo, které by sami obyvatelé považovali za centrum života lokálního společenství.

V kultuře a sociálním životě mentální a materiální aspekty koexistují, jsou navzájem synkreticky propleteny (Godelier 1986). Osvojování Borného Sulinowa probíhalo tedy nejen v architektonické (např. rekonstrukce, renovace, demolice), ale také symbolické dimenzi. K tomu sloužilo jak všeobecné odstraňování pomníků, všudypřítomných rudých hvězd, emblémů se srpem a kladivem, ale také nápisů psaných azbukou a jiných stop sovětské přítomnosti. Hodnoty považované za „cizí“ byly nahrazovány „vlastními“, bylo manipulováno historií a byla vytlačována z ikonosféry města. Obyvatelům města šlo o to, aby z prostoru „infikovaného“ cizími významy učinili prostor vlastní, „zdomácněný“. Tato praxe se projevila v pojmenovávání „polskými“ názvy ulic Borného Sulinowa. V současnosti nejdůležitějšími z nich jsou třída Nezávislosti (Aleja Niepodległości), ulice Polské armády (Wojska Polskiego) a Bílého orla (Orla Białego) – to ony představují vizitku města, na nich se nacházejí reprezentační budovy úřadů místní samosprávy, lesní správy, pošty, školy a katolického kostela. Stojí za to připomenout, že tyto názvy svědčí o chápání městského prostoru jako prostoru „znovu získaného“, zdůrazňují polský charakter Borného Sulinowa, jeho příslušnost k mateřské zemi a téměř piastovský rodokmen. Je třeba souhlasit s konstatováním, že „osvojení prostoru probíhá mj. pomocí pojmenovávání určitých elementů, které spojují skupinu“ (Lynch 1964: 126). Ne bezdůvodně jsou tedy patrony mnoha ulic hrdinové polské národní mytologie – králové (Bolesław Chrobry), básníci (Mickiewicz, Słowacki) a skladatelé (Chopin). Ve zbývajících případech mají názvy ulic zcela neutrální charakter, vypovídající o přírodních (ulice Lesní, Jezerní) nebo materiálních podmínkách (Železniční, U Nemocnice). Marně bychom však hledali v Borném Sulinowě jakékoli názvy významných míst nebo budov připomínající německou nebo ruskou historii města. Dodnes se zachovaly pouze názvy jednotlivých objektů: Důstojnický dům, Guderianův zámeček, Dubyninova vila, které odkazují na funkci, kterou v minulosti plnily.

Paradoxně však právě tato „cizí“ místa jsou nejlépe rozeznatelnými symboly města a plní funkci osobitých orientačních bodů. V turistických průvodcích získala status „památek“ a „pozoruhodných“ míst, která stojí za to navštívit během pobytu v Borném Sulinowě.

To všechno způsobuje, že obyvatelé města mají problémy s plnou identifikací s místem, kde žijí. Proto také za „vlastní“ považují často pouze svůj soukromý byt, dům nebo panelák. Řada respondentů zdůrazňovala, že se žádným způsobem neidentifikují s Borným Sulinowem. Typický je názor jedné z obyvatel, která řekla: „Nic k tomu městu necítím.“ Vědecky je možné tuto reflexi interpretovat krátkým konstatováním, že obyvatelé Borného Sulinowa nenaplnili městský prostor vlastním humánním součinitelem (Znaniacki 2003: 113).

V souvislosti s nejednoznačným vztahem obyvatel k prostoru, budovám a urbanistickému plánu řada osob zdůrazňuje, že největší hodnotou je pro ně poloha Borného Sulinowa, jeho přírodní a klimatické podmínky. Město je doslova „schováno“ v lese. Nad koruny stromů vyvstávají jen nemnohé budovy. Ve vyjádřeních respondentů bylo často poukazováno na okolní přírodu – lesy a jezera jako na faktické krajinné dominanty, jako to, co Borné Sulinowo odlišuje a je jeho největší atrakcí. To ukazuje, jakým způsobem se příroda stává kulturní hodnotou. Tento proces je možné nazvat rozšiřováním pojmu kultury (Rewers 2005: 86–88).

Projevem symbolického osvojování kulturní krajiny jsou také fantastické příběhy z historie Borného Sulinowa kolující mezi jeho obyvateli. Bylo nám vyprávěno o „podzemním městě“ postaveném Němci (v jiných verzích Rusy) – rozsáhlé síti tunelů táhnoucích se „pod městem“, „pod jezerem“, „do Kolobřehu“ a dokonce „do Berlína“. Tento mýtus byl tak silný, že mnoho obyvatel a dokonce „objevitelů“ z jiných částí Polska činilo pokusy dostat se do podzemí. Tyto snahy však vždycky končily neúspěchem – smrtí hledačů, přerušením akce „kvůli pánům v oblecích, kteří jakmile si všimli, že lidé začínají hledat, přijížděli a ukazovali odznak vládní agentury, čímž všechno zmařili“, „ztrátou odvahy hledačů“ nebo „jejich trvalým zmrzačením, ke kterému došlo během pátrání“. Jiné příběhy vyprávěly o Rusech, kteří zde konali vojenskou službu. Objevovala se vyprávění o dezertérech, kteří byli většinou chyceni hned na začátku útěku. Jen nemnohým se dařilo ukrývat se po mnoho měsíců v lese. Tito vojáci byli ve vyprávěních obyvatel představováni jako mytičtí hrdinové – byla chválena jejich zmužilost, bojovnost a odvaha. Pokud nakonec zahynuli, byla to okázalá smrt, byli zabiti např. „výstřelem z děla“. Samozřejmě předtím tito hrdinové v sebeobraně připravili o život mnoho důstojníků, kteří je pronásledovali. Dalším populárním motivem městské „legendy“ je motiv Rusů obchodujících s místním obyvatelstvem. Také on představoval určité ustálené schéma: vojáci prodávali nejčastěji zboží ukradené z posádky (palivo, konzervy, topivo a někdy dokonce zbraně) nebo toto zboží vyměňovali za „samohonku“ (podomácku vyrobenou vodku). Tato vyprávění tvoří městský folklor, jsou metanarací o minulosti Borného Sulinowa, která svým způsobem spojuje jeho obyvatele. Převyprávěná historie se stává kulturní hodnotou, elementem vytvářené identity a projevem vazby na nové bydliště. Pro část obyvatel je péče o odkaz vojenské historie města natolik důležitá, že na vlastní pěst začali sbírat materiály a dokumenty na téma vojsk, která tu pobývala, vytvářet soukromé sbírky a v jednom případě dokonce muzeum.

Městské společenství *in statu nascendi*

Na podzim roku 1993 počet obyvatel Borného Sulinowa dosahoval 278 osob (Cygan 2003: 106). V dalších letech migrace výrazně zesílila, díky čemuž bylo v období 1995–2007 Borne Sulinowo městem s největším přírůstkem počtu obyvatel v Polsku (191,93 %).

Počet obyvatel Borného Sulinowa v letech 1993–2010	
1993	278
1995	1549
1997	2384
1999	3136
2001	3515
2003	4056
2005	4184
2008	4589
2010	4638

Zdroj: Demografické ročenky, GUS (Hlavní statistický úřad)

Z prezentovaných údajů však jasně vyplývá, že ke kulminaci přistěhovaleckého procesu došlo v prvních letech existence města. V poslední dekádě byl růst počtu obyvatel mnohem méně dynamický a v současné době můžeme pozorovat faktické zastavení migrace.

Mezi novými obyvateli Borného Sulinowa převažovali přistěhovanci z Pomořanska (56 %), každý pátý pocházel ze Slezska (20 %) a každý dvacátý z Velkopolska (6 %) nebo z Mazovska (5 %). Znamenalo to, že více než polovina pionýrských osadníků pocházela z území téhož vojvodství, přičemž to byli hlavně obyvatelé vesnic a malých městeček. Ukázalo se, že Borne Sulinowo je mnohem méně atraktivní pro obyvatelstvo ze vzdálenějších částí Polska. Byla to bolestná rána pro představitele místní samosprávy, kteří počítali s tím, že klidné a ekologické „lesní město“ přiláká hlavně obyvatelstvo z průmyslových regionů, znečištěných oblastí a z velkých měst. Odhadovalo se, že v průběhu několika let může do města přijít kolem 15 tisíc imigrantů. Vznikl dokonce speciální program pobízející hornické důchodce ze Slezska, aby se usadili v Borném Sulinowě, ale nepřinesl očekávané efekty. Ukázalo se také, že nefungoval mechanismus tzv. řetězové migrace, během níž po stopách pionýrů usazujících se v novém prostře-

dí jdou jejich blízcí, rodiny, známí. Je možné předpokládat, že to vyplývalo ze zklamání podmínkami života ve městě.

Jak vyplývá z našich výzkumů, naděje spojené s propagací Borného Sulinowa jako obce atraktivní svým přírodním prostředím nebyly neopodstatněné. Pro 30 % přistěhovalců právě ono bylo nejdůležitějším důvodem migrace. Pro jiné však byla důležitější naděje na zlepšení vlastních životních podmínek – 23 % imigrantů počítalo s tím, že v Borném Sulinowě koupí levný byt, zvláště když v dosavadním bydlišti neměli takovou šanci (téměř 10 %). Ve zbývajících případech bylo stěhování vysvětlováno osobními důvody (touhou přerušit styk se starým prostředím, nadějí na „nový začátek“, hledání svého „místa na zemi“).

Na první pohled může udivovat fakt, že mezi motivy migrace chybí ekonomické příčiny, které v podobných případech mají zpravidla podstatný význam. V případě Borného Sulinowa bylo však jasné, že na místě není průmysl ani velké závody, z čehož vyplývalo, že šance na nalezení jakéhokoliv zaměstnání je omezená. Mimo jiné z toho důvodu mezi příchozími tvořili značnou část důchodci (v roce 2005 představovali kolem 20 % obyvatel).⁷ Tito lidé hledali spíše místo pro klidný život než možnost profesní kariéry nebo zlepšení materiálního postavení. Mladší osoby našly zaměstnání částečně ve vznikající místní správě, v obchodě a službách a také ve dvou oborech, které se od počátku rozvíjely nejrychleji – ve stavebnictví a v dřevozpracujícím průmyslu.⁸

Rozptýlený původ příchozích, jejich věková struktura a chybějící sociální vazby v době migrace⁹ způsobily, že Borne Sulinowo je snad jediným místem v Polsku, o jehož obyvatelích není možné říct, že jsou „zdejší“. Tady nejsou „místní“, všichni jsou v menší nebo větší míře cizí.¹⁰ V tomto případě můžeme

⁷ O struktuře obyvatel Borného Sulinowa v jeho počátcích je možné si udělat obrázek na základě údajů týkajících se domácností. Téměř 20 % z nich představovaly jednočlenné domácnosti, přes 35 % dvoučlenné, přičemž v obou skupinách většinu tvořily domácnosti skládající se z důchodců a invalidních důchodců. Zbývajících 44 % domácností mělo tři nebo více členů (Schmidt 2010).

⁸ Dodnes jsou tyto obory nejpočetněji zastoupeny v seznamu místních firem. V Borném Sulinowě jsou totiž celou dobu prováděny intenzivní stavební práce (vznikají nové objekty, probíhají rekonstrukce a adaptace bývalého vojenského majetku) a sousední zalesněná území vytvářejí šance pro práci v lesnictví, dřevozpracujícím a nábytkářském průmyslu.

⁹ Do Borného Sulinowa migrovaly převážně nevelké rodiny a osamělé osoby, avšak nedocházelo k případům usazování se kompaktních skupin, které by tvořily sociální celky (např. venkovská společenství). To odlišuje případ Borného Sulinowa od poválečných repatriací do západního Polska.

¹⁰ Tato poznámka se týká především obyvatel, kteří se usadili v Borném Sulinowě na počátku existence tohoto města. Pro mladé, kteří se narodili po roce 1993 je to samozřejmě rodné město, ale jejich rodiče a prarodiče mají pocit sounáležitosti s jinými regiony Polska.

mluvit o specifické kategorii „cizího“, kterou francouzský etnolog Marc Augé nazývá „cizím-blízkým“ (1987: 25 a násl.). „Cizí“ se nenachází někde daleko, nýbrž hned vedle – v tom samém panelovém domě, té samé ulici, tom samém městě. Pocit odstupů vůči spoluobčanům dobře vystihují vyjádření respondentů: „Já tu nemám žádné známé“, „bylo by dokonce lepší, kdyby někteří odsud odešli“, „každý dělá druhému naschvály“, „nemohu počítat s pomocí sousedů“. Z toho důvodu málokdo uvažuje o Borném Sulinowě a jeho okolí v kategoriích „moje město“ nebo „můj kraj“. Týká se to především dospělých obyvatel, ale tento jev je možné zaznamenat také mezi mladými. Taková situace je pochopitelná, když si uvědomíme fakt, že pobytem nejstarší obyvatelé města zde žijí necelé dvě desetky let. Jak sami tvrdí, jejich kořeny, hroby jejich předků, rodiny a známí se nacházejí v jiných částech Polska.

Většina respondentů necítí žádný zvláštní pocit sounáležitosti s Borným Sulinowem ani není na své město hrdá. „Místo jako každé jiné, všude jsou nějaka pro a proti“, „necítím žádnou emocionální vazbu na toto město“ nebo „vůbec nejsem hrdý, vždyť je to díra“ – to jsou příklady typických odpovědí obyvatel. Můžeme se sice dost často setkat s názorem, že život v nejmladším a nejméně znečištěném polském městě, jak je často představováno Borne Sulinowo, může být důvodem k uspokojení, ale tato slova byla obvykle zabarvena hořkostí a rozčarováním. Podle mnoha osob nesporné hodnoty přírodního prostředí nerekompenzují totiž nedostatek jiných vlastností, které by mělo podle nich město mít. Z hlediska mladých lidí a lidí středního věku důležitější než příroda, voda a les je možnost důstojného života, nalezení práce a míst, kde je možné se bavit. Tato kategorie obyvatel často vyjadřovala své zklamání a nespokojenost s kvalitou života ve městě. Největší starostí obyvatel je, kromě již zmíněných ruin, zdevastovaných objektů a nepořádku, nedostatek pracovních příležitostí, chybějící perspektiva rozvoje a obecný marasmus. Ve městě a katastrální obci je sice registrováno kolem 400 podnikatelských subjektů, což svědčí o značné podnikavosti, ale řada z nich jsou jednočlenné firmy a velká část z nich nevyvíjí žádnou činnost. Nezaměstnanost je vysoká (23 % v roce 2009), pracovní nabídky se objevují zřídka a jsou málo atraktivní (sezonní práce, příležitostné práce). Fiaskem skončila snaha přilákat do města významného investora. Podle názoru mnoha mladých město nenabízí svým obyvatelům možnosti atraktivního trávení volného času, dostupné služby a zábavu. Ti, kteří mají takové potřeby, jsou nuceni obtížně dojíždět do okresního Szczecinka nebo mnohem vzdálenějších větších měst.

To všechno způsobuje, že mnoho našich respondentů (přes 20 %) prohlásilo, že chce z Borného Sulinowa odejít. Odstěhovat se chtějí především mladí lidé,

kteří tvrdili, že na místě nemají šanci na nalezení práce a další rozvoj. Na druhé straně mezi staršími obyvateli, zejména těmi, kteří mají stálé příjmy z důchodu nebo invalidního důchodu, převládala spokojenost s místem, kde žijí. Nejvíce oceňovali klid a ticho vládnuocí ve městě, zdůrazňovali, že tu mají své byty a více od života nečekají. Ukazuje se tedy, že to, co je magnetem a kladnou hodnotou pro část obyvatel, je ostatními vnímáno jako vada a obtíž. Proto se také Borne Sulinowo podle mínění jeho dnešních obyvatel jeví jako město „zklamáných nadějí.“

Jedním z důvodů citelné apatie a znechucení obyvatel je jistě kritické hodnocení činnosti orgánů místní samosprávy. Podle dost rozšířeného názoru „nedělají nic“. Obyvatelé Borného Sulinowa, podobně jako většina jejich krajanů, nedůvěřují úřadům, obviňují je z pasivity – „kdo nic nedělá, nic nezkazí“, z nedostatečné péče o společné dobro, soukromničení a neschopnosti. Pravděpodobně nejčastěji byl v této souvislosti uváděn projekt otevření stáčírny Coca-Coly v Borném Sulinowě, který nebyl kvůli nedbalosti místních úřadů realizován. Proto je také možné uslyšet názor, že „současné Borne, to je ztracená šance“. Výjimkou také nejsou obvinění představitelů místní samosprávy z brání úplatků a páchání trestné činnosti, ačkoliv samozřejmě nejsou uváděny konkrétní příklady. Není to situace, která by zvláštním způsobem odlišovala Borne Sulinowo od jiných polských měst, ale v tomto případě došlo k mimořádně bolestnému střetu nadějí a očekávání nově příchozích obyvatel s místní realitou. Možná proto tak často dávali průchod svému zklamání a znechucení.

O kritickém vztahu k politice svědčí malá orientace v činnosti místní samosprávy. Většina dospělých respondentů zná sice jméno starosty, ale radní jsou pro ně zcela anonymní. Nevědí, jaká politická uskupení reprezentují, nepovažují je za své skutečné zástupce. Málokdo se orientuje v činnosti městské rady, nejsou známy výsledky její práce ani plány do budoucna. Převážná část informátorů nedokázala, kromě příkladu městské sportovní haly, uvést jiné významné investice ve městě. Podle některých obyvatel pasivita úřadů místní samosprávy je paradoxně jejich největší zásluhou – díky tomu, že nic nedělají, neničí výjimečné hodnoty přírodního prostředí.

Je možné, že jedním z důvodů nedostatečné znalosti práce představitelů místní samosprávy je neexistence lokálních médií. Podle shodného tvrzení většiny respondentů, v Borném Sulinowě nevychází místní tisk a zmínky o městě se objevují pouze v okresních novinách vydávaných ve Szczecinku. Neexistuje také místní vysílání kabelové televize, zprávy z Borného se objevují zřídka a nejčastěji se týkají úředních záležitostí nebo mají bulvární charakter. Vyskytly se názory, že několik titulů novin, které v minulosti vycházely ve městě, se zabývalo

lokálními tématy, avšak finanční problémy a politika místních úřadů způsobily, že již zmizely z trhu. Stejně špatně je hodnocena činnost místních organizací a sdružení. Jen malý počet osob dokázal uvést jejich názvy a říci, čím se zabývají. V této skupině převládali důchodci, kteří chválili činnost místního Klubu důchodců, a také mládež sdružená ve sportovních organizacích, zejména v Žakovském sportovním klubu, na který je mnoho obyvatel skutečně pyšná. Zbývající respondenti neznali žádné organizace a sdružení spojená s městem. Je také možné mít dojem, že necítili potřebu jejich existence a sami se nemínili angažovat v žádné činnosti.

Ve světle výsledků dosavadních výzkumů je opodstatněné konstatování, že tím, co ztěžuje budování společenských vazeb, jsou sociální a kulturní rozdíly, chybějící pocit sounáležitosti a působení místních úřadů, které nejsou schopny sjednotit lidi kolem konkrétních idejí. Sami obyvatelé Borného Sulinowa mnohokrát zdůrazňovali, že tvoří značně diferencované a nestejnorodé společenství: „je to průřez vším, co je možné“, „směska z celého Polska“. Podle názoru většiny je to fakt, který ztěžuje každodenní soužití, je zdrojem napětí, je příčinou mnoha konfliktů. „Pro Bornáky jsou typické podfuky. Využít, okrást, žádná mezilidská pouta.“ Také z jiných, méně radikálních vyjádření bylo možné udělat závěr, že obyvatelé města k sobě často přistupují s nedůvěrou, jsou podezřívaví a opatrní ve vzájemných kontaktech. I když takový postoj není v Polsku ničím výjimečným, vždyť více než 20 % společnosti nedůvěřuje jiným lidem a více než polovina (53 %) důvěřuje jenom těm, které dobře zná (CBOS – Centrum pro výzkum veřejného mínění, 2007), svědčí to o problémech, jaké provázejí zrod společenských vazeb v Borném Sulinowě. Je to také zneklidňující signál, který zpochybňuje perspektivu vzniku občanské společnosti, jejíž existence vyžaduje přeci vzájemnou důvěru a spolupráci mezi lidmi.

Dokladem slabé identifikace s městem je také vztah obyvatel k jeho symbolům. Většina dotázaných sice deklarovala znalost městského znaku, který obvykle popisovali jako „zelenou lípu na žlutém pozadí“, ale byli i tací, kteří o něm mluvili zlehčujícím způsobem jako o „legračním stromku“. Málokdo z obyvatel přitom dokázal vysvětlit symboliku městského znaku a spíše neznámá je také jeho geneze (je to vítězný projekt soutěže vyhlášené po otevření města). Nejčastějšími odpověďmi byly očividné asociace: strom-les, zeleň-příroda, žlutý-slunce. Vyskytovaly se také žertovné odpovědi, které však hodně vypovídaly o vztahu obyvatel ke svému městu: „Znak je jako Borne Sulinowo, lípa znak a lípa město.“¹¹ Zdá se, že symbolem nejlépe fungujícím v povědomí obyvatel města je právě lípa. Podle některých tyto stromy

¹¹ Slovo „lípa“ znamená v polštině také podvod, podfuk nebo švindl.

začaly být hromadně vysazovány v Borném Sulinowě místo postsovětských topolů, většinou zmrzačených nebo suchých. Byla to činnost nejen ekologická, ale také symbolická – mladé stromky měly růst společně s rozvojem města. Není se tedy co divit, že akce zalesňování se zúčastnili čelní polští politici – „svoji“ lípu před školou zasadil prezident Lech Wałęsa a také jeden z tehdejších vicepremiérů, Henryk Goryszewski. Obyvatelé Borného Sulinowa necítí, že by jejich město patřilo k nějakému historickému regionu a oni sami se nějak odlišovali jako společenství. Podle názoru většiny je Borne Sulinowo prostě obcí ležící v Drawském pojezeří v Západopomořanském vojvodství. Uvádění územně-správní, a ne historické nebo kulturní příslušnosti může svědčit o nevelkém povědomí regionální identity, chybějící vazbě na určitou tradici a dědictví. Povědomí o místní příslušnosti se vytváří dlouhou dobu. Obyvatelé Borného musí hluboko „zapustit kořeny“, vytvořit si vazby na město pomocí osobních vzpomínek, symbolických hodnot a každodenní spolupráce.

Závěr

Situace, v níž po krátkém období optimismu a velkých nadějí dochází k prudkému zhoršení společenského klimatu, potkala mnoho polských městeček v období transformace. Po roce 1989 vládlo všeobecné přesvědčení, že od této chvíle se všechny záležitosti nejen ve státě, ale i každém regionu budou vyvíjet rychle a dobře, nastane rozvoj, který umožní dohnat mnohaleté opoždění. Ukázalo se však, že střet s novou skutečností je bolestný. Neočekávaně nabytá svoboda, politická i ekonomická, přinesla mnoho zklamání. Obyvatelé Borného Sulinowa to zakusili zvláště citelně.

Výsledky dosavadních výzkumů umožňují konstatovat, že mezi obyvateli Borného Sulinowa jsou málo rozšířeny občanské postoje. Projevuje se výrazný deficit takových důležitých vlastností a jevů, jako jsou stabilizovaná kolektivní identita, individuální aktivita, společenská angažovanost, pocit skupinové sounáležitosti, schopnost sebeorganizace a samosprávy nebo kreativita. Stěží je také možné charakterizovat obyvatele Borného jako typické lokální společenství. Mezi těmito lidmi neexistují totiž silné vazby vyplývající ze společných zájmů a potřeb, ani z pocitu zakořenění a příslušnosti k místu, kde žijí. Proces vytváření takového společenství trvá určitě ještě příliš krátce. Je jistě zapotřebí více času, aby se tu „Borňané“ cítili konečně jako doma, aby získali pocit sounáležitosti s fyzickým i symbolickým prostorem města, aby se stali solidární a více angažovaní.

Nejdůležitějším činitelem rozvoje každého města jsou vždy jeho obyvatelé. Právě na jejich schopnosti spolupráce a umění poradit si a také vybrat ze svého středu vůdčí osobnosti, které se těší uznání a úctě, je ve skutečnosti závislý úspěch města. Vynikající polský filozof Leszek Kołakowski u příležitosti převzetí titulu čestného občana svého rodného města Radomi v roce 1993 řekl, že „malá vlast to je nevelký prostor, ve kterém se pohybujeme – naše domy, ulice,

hřbitovy, kostely, to je nevelký prostor vybudovaný díky velkému lidskému úsilí, ničený válkami a znovu budovaný, to je centrum světa“. Borné Sulinowo má možnosti rozvoje, ale jeho lidský kapitál vyžaduje znásobenění. Je možné, že tehdy se město stane pro své obyvatele jejich „malou vlastí“.

Květen 2011

Z polštiny přeložil: Jan Pešina.

Literatura:

- Augé, Marc: 1987 – Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique. *L'Homme* no. 103: 7–26.
- Barker, Chris: 2005 – *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*. Tłum. A. Sadza, Kraków: WUJ.
- CBOS: 2007 – *Czy można ufać ludziom. Komunikat z badań*. BS/87/2007, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2007/K_087_07.PDF.
- Cygan, Robert: 2003 – *Borne – historia wryta w lesie*. Borne Sulinowo: DELIBERE.
- Godelier, Maurice: 1986 – *The Mental and the Material. Thought Economy and Society*. London: Verso.
- GUS: *Roczniki statystyczne za lata 1993–2010*.
- Hannerz, Ulf: 1980 – *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology*, New York-Guildford: Columbia University Press.
- Low, Setha M.: 1996 – The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City. *Annual Review of Anthropology*, vol. 25: 383–409.
- Lynch, Kevin: 1964 – *The Image of the City*. Massachusetts: MIT Press.
- Pisarek, Wojciech: 2004 – *Antropologizowanie historii. Studium metodologiczne twórczości Witolda Kuli*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Rewers, Ewa: 2005 – Miasto jako przestrzeń kulturowa. In: Jałowiecki, B. – Majer, A. – Szczepański, M. (red.): *Przemiany miasta. Wokół socjologii Aleksandra Wallisa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar: 83–94.
- Rohatyński, Adam: 2003 – Wstęp. In: Piven, Aleksandr: *Album garnizonowego fotografa*, Szczecinek: Wydawnictwo Foto-Video Borne Sulinowo.
- Schmidt, Jacek: 2010 – *Borne Sulinowo – budowanie nowej społeczności w postsowieckiej przestrzeni miejskiej*. Niepublikowany maszynopis.
- Wallis, Aleksandr: 1979 – *Informacja i gwar. O miejskim centrum*. Warszawa: PIW.
- Znamiecki, Florian: 2003 – *Socjologia wychowania*. Warszawa: PWN.
-

Contact: Wojciech Dohnal, Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Adam Mickiewicz University, św. Marcin 78, 61-809 Poznań, Poland, e-mail: wdoh@amu.edu.pl;
Adam Pomieciński, Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Adam Mickiewicz University, św. Marcin 78, 61-809 Poznań, Poland, e-mail: adpom@amu.edu.pl.

HISTORICKÁ DEMOGRAFIE JAKO INTERDISCIPLINÁRNÍ OBOR A ČASOPIS V RÁMCI ETNOLOGICKÉHO ÚSTAVU AV ČR, v. v. i.

Počínaje ročníkem 33/2009 vstoupil časopis Historická demografie do programu Etnologického ústavu AV ČR, v. v. i. Je to logické vyústění dlouhodobého vývoje metod a tematického zájmu hned několika vědních disciplín: antropologicky orientované historie, etnologie postupně opouštějící více či méně intuitivní metody a snažící se posílit kredibilitu svých poznatků užitím tzv. tvrdších metod, a konečně historické demografie jako takové, která v posledních dvaceti letech prolomila hranice své tradiční orientace na vývoj přirozené změny obyvatelstva, opírané především o studium matrik, a přínosně vstoupila do celé řady příbuzných disciplín.

Zahraniční spolupráce, která se po listopadu 1989 historické demografii naplno otevřela, vnesla do jejího badatelského pole nejen nová témata a metody, ale především zcela nové úhly pohledu. Zejména společný rakousko-český výzkumný projekt *Soziale Strukturen in Böhmen*, iniciovaný vídeňským profesorem Michaelem Mitterauerem a řešený v 90. letech za spoluúčasti britských a německých odborníků, posléze oceněný Gindelyho cenou, obrátil pozornost historických demografů ke studiu rodiny, domácnosti a sociálních struktur. Při postmoderním trendu vzájemné propustnosti a sbližování příbuzných specializací tak výsledky řešení v mnoha směrem obohatily dosavadní etnologické studium v této oblasti. Nejenže prohloubily

dosavadní znalosti o trvale rostoucí sociální diferenciaci českého venkova v období předindustriální tzv. tradiční kultury, ale zároveň prokázaly mylnost některých tvrzení starší literatury opakovaných i historickou etnologií, například o vztahu mezi vlastnictvím domu a možností vzniku rodiny v tradiční společnosti. „Projekt vnesl do českého historicko-demografického výzkumu nové podněty metodologické, spočívající v rozšíření dosavadních kvantitativních výzkumů, při nichž byl jednotlivec chápán jako pouhý anonymní příslušník dané populace, k zdůraznění kvalitativní analýzy a ke zkoumání demografických procesů jako výsledku činnosti svěbytných, samostatně jednajících subjektů, jejichž jednání není podmíněno jen ekonomicky a sociálně, ale také a mnohdy v prvé řadě kulturně“ (E. Maur, *Zamyšlení nad 31 svazky ročenky Historická demografie*. In: *Padesát let časopisu Demografie, revue pro výzkum populačního vývoje /1959–2008/*. Elektronická příloha časopisu *Demografie* 51/1, Český statistický úřad 2009).

Ještě blíže vykoučila historická demografie české etnologii vstříc v oblasti urbánních studií, kde v práci J. Millera zasadila proces urbanizace českých zemí a městské migrace v raném novověku do širšího středoevropského kontextu (2006) a pracemi „ostravské“ školy M. Myšky, odkud vyšla řada zásadních poznatků o populační politice a formování dělnických rodin v průmyslových oblastech v 19. století, o migracích dělnictva a vytváření nových demografických struktur. Tedy v oblasti, která donedávna byla doménou hospodářských historiků a etnografů dělnictva.

Významně přispěla historická demografie i k problematice národnostního vývoje v českých zemích, a to studiem vycházejícími z moderního sčítání obyvatelstva. Konečně zásadním způsobem přispívají demografické prameny a metody jejich zpracování k velkému tématu etnologie, jímž jsou migrační procesy, včetně vystěhovalectví, reemigrace a s nimi související transfer kulturních prvků.

Zrod historické demografie jako mladší sestry přírodovědně orientované demografické vědy, usilující objasnit zákonitosti populačního vývoje, souvisel po 2. světové válce se zájmem západoevropských historiků o kvantitativní prameny a přístupy v řešení hospodářských a sociálních témat. Podobným modelem se kdysi odštěpila i sociokulturní antropologie z přírodovědné disciplíny – antropologie fyzické. Do českého bádání pronikla historická demografie v 1. polovině 60. let díky francouzským vědeckým kontaktům Václava Husy, Pavly Horské a Husových pokračovatelů na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Historickodemografické studium, rozvíjené současně na řadě pracovišť historického charakteru, našlo koordinační centrum při Historickém ústavu ČSAV, kde vznikla v roce 1967 Komise pro historickou demografii. Její předsedkyní se stala Pavla Horská, tajemníkem Eduard Maur a s jejich jmény pak zůstaly spojeny osudy nejen komise, ale historické demografie jako disciplíny po dlouhou řadu let, z nichž ne všechna byla příznivá. V normalizačním období můžeme hovořit o záměrném mocenském dlouhodobém utlumení historické demografie jako tzv. buržoazní vědy, neboť nejenže k nám přišla ze západu, ale její poznatky navíc ne vždy korespondovaly s doktrínami historického materialismu.

V neposlední řadě tu sehrála negativní roli i personální politika na vědeckých pracovištích především historického charakteru v 70. letech. I když v dlouhodobé perspektivě práce historickodemografického charakteru pokračovaly na řadě pracovišť dál (při Československé demografické společnosti při ČSAV, na Archivní správě Ministerstva vnitra ČR aj.), ztratila disciplína na řadu let koordinační centrum i vlastní periodikum. Obojí bylo obnoveno až v roce 1983 zásluhou Ludmily Fialové v tehdejší Ústavu československých a světových dějin ČSAV (pozdější Historický ústav AV ČR).

Ročenka s názvem Historická demografie (dále HD) začala vycházet v roce 1967, pouhé tři roky po vzniku francouzských *Annales de démographie historique*, a zařadila se tak mezi první světová periodika svého druhu. Do roku 1974 vyšlo sedm ročníků, jež přinášely nejen studie a stati, ale též roční bibliografie historickodemografické produkce, recenze těžko dostupných cizích prací a přehledy dostupných pramenů s možnostmi jejich využití. Ročník 7/1974 vyšel ve francouzštině se záměrem prezentovat českou historickou demografii zahraniční veřejnosti. Obsahoval příspěvky z oblasti paleodemografie a metodologie, dále studie o struktuře české populace po třicetileté válce, rakouských statistikách, jakož i o populačním vývoji ostravské průmyslové oblasti.

Po devítileté pauze vstoupila HD do druhé etapy své existence. Výkonnou redaktorkou se stala školená demografka a k dispozici měla dostatek studií z řad starších badatelů i studentů. Periodikum podstatně zvětšilo rozsah a zkvalitnilo obsah. Tematicky se většina publikovaných prací orientovala na problémy přirozené

měny obyvatelstva v 17.–20. století, pro něž je u nás dostatek pramenů. Pod gescí Historického ústavu ČSAV/AV ČR vyšla čísla 8/1983 – 18/1994.

Třetí období v životě HD plynule navázalo na období předchozí, především osobou výkonné redaktorky Ludmily Fialové. Odborné aktivity doznaly extenzivní i intenzivní rozkvět vlivem svobodných zahraničních kontaktů, grantového systému i vznikem nových center historické demografie na regionálních univerzitách. Změnil se ale vydavatel; od roku 1995 se vydavatelem HD stal Sociologický ústav AV ČR. Zde byly realizovány svazky 19/1995 až 32/2008.

Ročníkem 33/2009 změnila HD svého vydavatele počtvrté; obohatila výzkumný i ediční program Etnologického ústavu AV ČR. Šéfredaktor Eduard Maur a výkonní redaktori Ludmila Fialová a Jiří Woitsch poté již vydali ročník 34/2010 ve dvou svazcích a hodlají tak činit nadále. Přehlédneme-li obsah ročníku 34/2010, zjistíme na prvý pohled, jaký přínos HD pro etnologické studium představuje. Monotematický blok statí věnovaných zařazení žen do pracovního procesu v industrializačním období, od továrních dělnic přes podnikatelky až k problematice domácích služek a účasti žen na stávkovém hnutí, je přímo výzvou etnologickému bádání, které toto téma dosud soustavněji neuchopilo. Ač je to téměř k nevíře, naleznou zde zásadní oporu pro svá studia i etnomuzikologové. Na výpovědi demografických pramenů zkonstruovala A. Šikulová obraz harfenictví na Nechanicku jako sociální, rodinný a migrační jev s mnoha zajímavými detaily, osvětlujícími jeho pozadí (s. 162–165).

Přehled závěrečných studentských prací z problematiky historické demografie a dějin rodiny, obhájených na katedře historie Pedagogické fakulty v Ostravě v letech 1969–2010 (103 titulů v regestech, s. 81–102, 208–222) svědčí o propojenosti ryze demografické problematiky, jako je úmrtnost, sňatečnost, populační vývoj aj., s problematikou tradičně etnografickou, např. otázkami dělnického bydlení, zdravotních a stravovacích návyků, každodennosti, národnostního a konfesního složení obyvatelstva. Zdejší historicko-demografická a historicko-sociologická škola, formovaná od 60. let 20. století, tu podává vyhraněný obraz svého zaměření a výsledků. V rubrice Recenze narazíme na tituly, které by mohly být stejně tak dobře recenzovány v Českém lidu, jemuž se tak v jistém smyslu odlehčí a při správné koordinaci může obzor recenzovaných prací rozšířit. Věříme, že spolupráce etologie s historickou demografií bude oboplně prospěšná.

Lydia Petráňová (EÚ AV ČR, v. v. i.)

NOVÉ POVĚSTI ČESKÉ. FOLKLOR ATOMOVÉHO VĚKU. MUSAION – LETOHRÁDEK KINSKÝCH 3. 12. 2010 – 27. 3. 2011

Výstava Petra Janečka a Adama Votruby „Nové pověsti české“ jako by svým zaměřením a výběrem exponátů navozovala jednu ze zásadních otázek domácí etnologie: není přesvědčení o existenci současné lidové kultury tak, jak ji chápaly celé generace etnografů a národopisně

orientovaných osobností, pouhým mýtem, jednou z „novodobých českých pověstí“?

Při prezentaci nastoleného problému se kurátoři úmyslně vyhnuli nesporným reliktvům tradiční lidové kultury, jakými jsou např. relativně často prezentované výroční obyčeje nebo tvorba autorů, kteří se cíleně inspirovali lidovým výtvarným projevem. (Tvůrcům oceněným titulem Nositel tradice lidového řemesla byla ostatně právě v areálu letohrádku Kinských v roce 2009 věnována výstava *Homo Faber* Petra Šimsy.)

Výstava *Nové pověsti české* je bezesporu objevná, přínosná a do určité míry i poněkud kontroverzní. Na její instalaci bylo navíc znát, že ji autoři budovali nejen s očividným zaujetím, ale i s vtipem. V kontextu historické budovy věnované tradiční kultuře lidových vrstev působily lehce provokativním dojmem již pop artově stylizované poutače a zvětšenina Rubikovy kostky ve vestibulu. Odkazy na masovou a populární kulturu pak provázely návštěvníka na dalších místech expozice, mj. v podobě průmyslově vyráběných artefaktů, které jejich vlastníci dotvořili, anebo obohatili o jiné funkce. Pověstná „céčka“, která mohou sloužit jako symbol kultury socialismu 80. let, se tak např. mezi dětmi a teenagery stala významným sběratelským artefaktem, hračkou i odznakem postavení vlastníka mezi vrstevníky.

Výstavu autoři rozdělili do tří hlavních oddílů. Úvodní, „dětský“ sál představil zejména podomácku vyráběné hračky a jim podobné artefakty (papírové skládačky, náramky přátelství, výrobky z korálků, stolní hry apod.). Dále tu byly shromážděny písemné projevy příslušné věkové kategorii (dětské památníky, dívčí zápisníky, zápisníky z part nebo tzv. zpovědníky

a kecálky). Dětské hry zastupovala typologie figur textilních vláken při tzv. odebíračkách a přebíračkách a formy panáků na skákání.

Kultuře (subkulturám) vybraných skupin dospělých a dospívajících byl věnován ústřední výstavní sál uvozený drobným oddílem nápisů na zdech jakožto autentické ukázky novodobého folkloru. První z větších tematických okruhů představil hudební subkultury, respektive kulturní projevy přívrženců hudebních stylů punk, (heavy) metal a skinheads. (Kromě nahrávek příslušné hudby zde byly v první řadě vystaveny kožené bundy, sukně, řetězy, náramky a další oděvní doplňky vlastnoručně zhotovené či v podobě individuálně upravené konfekce.)

Oddíl tzv. domácího umění věnovali autoři fenoménu domácí tvorby na pomezí insitního umění a kutilství. „Domácím uměním“ se rozumí vytváření převážně dekorativních předmětů, které kompenzovalo nedostatek zboží na trhu a do značné míry navázalo na principy tradičního lidového výtvarnictví. Rozvoj podobných výtvarných aktivit spadá do 2. poloviny 20. století. Jejich očividný ústup od počátku 90. let zapříčinily změny ve struktuře trávení volného času, rozšíření sortimentu prodávaných výrobků i omezení rukodělné výuky na základních školách. Některé z vystavených předmětů ve své době neblaze prosluly jako synonyma výtvarného kýče (např. lampy a hodiny vyřezávané lupinkovou pilkou z překližek, závěsné dekorace z drátu a plechu nebo ozdobné obaly láhví z chemlonu).

Oddělení kultury vojáků představilo subkulturu, která v podstatě zanikla po zrušení povinné vojenské služby v roce

2005. Vzhledem k tomu, že vojnu vymezoval odvod a odchod do civilu a výrazné přechodové rituály se vztahovaly k přechodu „bažantů“ mezi tzv. mazáky, byly prezentovány především artefakty spojené s těmito mezníky (fotografie odvedenců, atributy odchodu do civilu v podobě různých typů vojenských metrů, úprav vojenského stejnokroje a šněrování bot, vojenská tabla, výroční bankovky apod.).

Poslední oddíl hlavního sálu se zaměřil na další specifikum české a slovenské historie 20. století – tramping (oděv a výbava jednotlivců, ohniště, vlajky, totemy i odznaky příslušnosti k určité osadě, upomínkové předměty, trofeje a ceny za vítězství v soutěžích apod.). V souladu s charakterem trampské subkultury autoři rovněž věnovali pozornost specifické symbolice i zvykům, různorodým písemným projevům v podobě kronik, tzv. cancáků, „zvadel“ na kolektivní akce, novoročních přání a tiskovin i svěbytnému trampskému folkloru.

Závěrečný oddíl celé výstavy byl ryze folkloristický. Představovaly ho zápisy ústního podání (anekdoty, vtipy, říkanky, novodobá lidová písňová tvorba či městské legendy a fámy), které P. Janeček a A. Votruba rozčlenili podle společensko-historického vývoje na údobí protektorátu, poválečné údobí s předělem únorových událostí v roce 1948, reformní léta 1968 až 1969 a normalizační etapu dovedenou až do listopadových událostí roku 1989.

K novátorskému tématu autoři zvolili neotřelý klíč – prezentaci novodobé kultury v co nejširší škále jejích projevů, a to prostřednictvím hmotných artefaktů, dobové fotografické dokumentace, písemných projevů i folklorních podání příslušníků prezentovaných skupin. Relativně velká

pozornost, kterou věnovali výstavně nepřilíživému a obtížně instalovatelnému ústnímu podání, ostatně nezapře jejich odbornou specializaci. (V této souvislosti lze vznést asi největší výtka vůči výstavě, a sice proti jejímu podtitulu: Folklor atomového věku. Pod pojmem folklor značná část veřejnosti nesprávně rozumí nejen projevy tradiční duchovní kultury, ale též kultury sociální a hmotné. Jakkoliv byl titul použitý s nadsázkou, vzhledem k zaměření výstavy na širší návštěvnický okruh by – podle mého názoru – bylo vhodnější přidržet se platné terminologie a respektovat to, že většina vystavených exponátů přísluší přece jenom do oblasti hmotné kultury.)

Stěžejním údobím se na výstavě stala 70. a 80. léta 20. století. (Jistou výjimkou ve smyslu vzdálenějšího historického horizontu představovaly dětské hry a hračky, které se ostatně těšily odbornému zájmu již v době konstituování národopisu jako vědní disciplíny. Mezi vystavenými artefakty se tak nacházely i papírové hračky pocházející ze sběrů pro Národopisnou výstavu československou v roce 1895.) Zastoupené tematické okruhy mají nicméně svá specifická rozmezí. Některé z nich, zvláště tzv. domácí umění a tramping, se od počátku 90. let 20. století výrazně redukovaly a ve své většině transformovaly do jiných aktivit v rámci proměn životního stylu. Zmíněná kultura vojáků základní služby v podstatě zanikla na počátku 21. století. Další z fenoménů, jako jsou dětské hry, ústní podání či nápisy na zdech, přetrvávají a rozvíjejí se i nadále. Uvolnění společenských poměrů na sklonku 80. let 20. století bylo naproti tomu vysloveně příznivé pro rozvoj některých minoritních subkultur, např. příznivců hudebních stylů punk či heavy

metal. (Současný vývoj oděvní kultury přitom dokonce obsahuje zajímavý paradox – mnohé z původně subkulturních oděvních prvků sloužících k identifikaci nositele a jeho odlišení od zbytku společnosti se staly komerčně úspěšným zbožím a součástí mainstreamové módy.)

Prezentace celé škály kulturních projektů vyvolávala v návštěvníkovi již na první pohled otázky o podstatě a významu lidové tvorby v současnosti. Např. úvahy o tom, že kultuře širších vrstev obyvatel, ať již kultuře tradiční či novodobé, do jisté míry paradoxně prospívají údobí nedostatku a určitých restrikcí. V tradičním, převážně agrárním prostředí byl vysoký počet aktivních tvůrců příznačný pro chudší a méně úrodné oblasti, kde vlastní tvorba znamenala mj. možnost výdělku či přivýdělku i nahrazení nedostatku finančních prostředků při vybavování domácností. Analogicky tomu značně omezený sortiment zboží (od dekorativních předmětů přes hračky až po předměty spotřební), ale též jistá uniformita a cílené potírání individuality „socialistického občana“ vedl v době nedávné k uvolnění bezprostředních tvůrčích aktivit. Ty měly nejen substituční význam vzhledem k nedostatkovému zboží, ale i funkci identifikační a účel jistého úniku před atmosférou reálného socialismu.

Výstavu samu o sobě lze chápat jako praktický příspěvek k definování současné lidové kultury, která má vágně vymezené hranice, k debatě o tom, co je a co není lidové. (Podle slov autorů lidovou kulturu představují součásti každodennosti, které se vyznačují autenticitou, kolektivním tradováním a spontánní tvořivostí.) Janeček a Votruba se přitom tuto kulturní sféru pokusili vymežit právě prostřednictvím výše

zmiňovaných tematických okruhů, jimž ve větší či menší míře přísluší přízvisko lidový.

Vzhledem k širší problematice, omezení výstavním prostorem i terminologickým nejasnostem toto vymezení nemohlo být zcela vyčerpávající. Některé z oddílů vyvolávají otázky, zdali skutečně reprezentují lidovou kulturu. To se týká především oddílu hudebních subkultur, které u nás před rokem 1989 stály stranou kultury širších vrstev obyvatelstva a patřily vysloveně k okrajovým záležitostem.

Z fenoménů, jež byly naproti tomu poněkud opomenuty (nepochybně z důvodu obtížné prezentace i protože je dosud měla akviziční činnost našich muzeí), stojí na prvním místě subkultura českých zahrádkářů. Ta mj. „obohatala“ naši krajinu o zahrádkářské kolonie s nezbytnou řadou doplňků, jakými byly skleníky ze zavařovacích sklenic či větrníky z plastových láhví. (Podobně rozšířené kutilství pak připomínal alespoň oddíl domácího umění.)

Výše zmíněné však nelze brát jako výhrady proti výstavnímu počínu, který si v plné míře zaslouží adjektiva objevný, netradiční a inspirující. Výstava znamenala přínos nejen pro širší návštěvnickou veřejnost, ale i pro návštěvníky z řad veřejnosti odborné. Pro ně totiž mj. mohla být nástinem možností sbírkotvorné koncepce muzeí související s teoretickým výzkumem lidové kultury současnosti. Zbývá jen dodat, že k dobrému návštěvnickému ohlasu i poměrně výraznému zájmu ze strany médií vedla – kromě atraktivně pojatého tématu – nepochybně i jistá vlna nostalgie po 70. a 80. letech u příslušníků dnešní střední generace.

Luboš Kafka (EÚ AV ČR, v. v. i.)

KONFERENCIA „NAŠE SPOLEČNÁ PŘÍTOMNOST: GLOBÁLNÍ VÝZVY PRO KULTURNÍ A SOCIÁLNÍ EKOLOGII“ (PRAHA, 2. 3. 2011)

Interakciu človeka a prírodného prostredia možno považovať za ten druh problematiky, ktorá nikdy nebude strácať na svojej aktuálnosti. Jej neustála transformácia vzhľadom aj na dané časopriestorové parametre bude prinášať nové otázky a znamenať ďalšie výzvy, ako výstižne nato poukázali aj organizátori v samotnom názve konferencie. Zároveň vzhľadom na strešné pomenovanie tejto udalosti možno vymedziť aj jej zámery, ktoré predovšetkým tkveli v upozornení a uvedomení si súčasných prítomných problémov relevantných pre kultúrnu a sociálnu ekológiu.

Iniciátorom a súčasne realizátorom jednodňovej konferencie, usporiadanej v budove Filozofickej fakulty Karlovej univerzity, sa stala Katedra kulturológie. Napriek jej krátkodobej propagácii, načo v úvodných slovách upriamil pozornosť auditória Jan Vávra a zároveň vyjadril svoje potešenie zo svojich irelevantných obáv, sa konferencie zúčastnilo vyše sto ľudí z rôzneho odborného a profesijného zázemia. V súvislosti s ekologickým zameraním konferencie je potrebné spomenúť aj detail, ktorý sa týka občerstvenia. Práve pohostenie je vhodnou ukážkou, ako v súčasnosti mnohí usporiadatelia či už menších alebo väčších konferencií sa nevedia zaoberať bez prítomnosti plastového materiálu. Avšak organizátori „Našej spoločnej prítomnosti“ aj túto prekážku bravúrne zvládli a pre účastníkov prichystali sklenené poháre,

keramické hrnčeky a taniere, oceľový príbor, vrátane bohatého výberu jedla a nápojov.

Češt' oficiálne zahájit' celodenný a na viac tematických okruhov rozdelený program konferencie mal prodekan FF UK Ivan Šedivý. Po ňom vedúci Katedry teórie kultúry Václav Soukup ozvláštnil atmosféru osobitým spôsobom, s prednesením básne, vystihujúcej vzťah človeka k prostrediu. Nasledovný spoločný príspevok hlavných organizátorov – Milošlava Lapky, Zdenky Sokolíčkovej a Jana Vávru – sa niesol v duchu univerzitnej prednášky, počas ktorej zosumarizovali hlavné tézy kultúrnej ekológie a tým poskytli predstavu a vhodné východisko k problematike konferencie. Úvodnú časť programu vystriedal prvý tematický blok označený za filozofický, popri ktorom zvyšné príspevky sa zaradili pod ďalšie, nesúce názvy ako: kombinovaný, ekonomický a prípadový blok štúdií. V rámci prvého základ akéhosi filozofovania tvorila nielen prevratná publikácia Charlesa Roberta Darwina „O pôvode druhov“ a jeho teória biologickej evolúcie, obohatená aj s konceptom sebeckého génu, ktoré podal Martin Soukup, ale aj prezentácia Jakuba Žárskeho, doktoranda z Univerzity Innsbruck, ktorý sa snažil nájsť odpoveď na to, čo je to biodiverzita. V zamyslení sa uberala aj tematika obzoru od Jany Válkovej, absolventky a zároveň doktorandky Katedry kulturológie. Završenie filozofického bloku prepojené s búrlivou diskusiou nastalo s vystúpením Josefa Šmajsa (Katedra filozofie, FF MU Brno), i keď sám zahajoval kombinovaný úsek programu. Josef

Šmajš svoju kariéru zasvätil evolučnej ontológii, ktorú na konferencii vzorne predniesol na príklade kultúry.

Vzájomné pôsobenie človeka a prírody z perspektívy Petry Kuškovej (Katedra sociálnej geografie a regionálneho rozvoje, PĚF UK Praha) bolo prezentované na základe sociometabolického profilu bývalého československého územia. Súčasť prezentácie tvorila aj kolektivizácia poľnohospodárstva práve na spomínanom území, na ktorej znázorňovala zmeny prejavené nielen v štruktúre krajiny, ale aj v celkovej technológii a v sfére života roľníka a jeho rodiny. Z československej oblasti sa téma presunula na rozsiahlejšiu, na samotný priestor Európy a Európskej únie vôbec, v rámci ktorého Zdenka Sokolíčková (Katedra kulturologie, FF UK Praha) pozornosť venovala stavu ekonomiky a životného prostredia, čím uviedla predposledný tematický okruh konferencie, venovaný ekonomickej stránke ekológie. Späťne možno konštatovať, že ekonomický blok bol celkovo založený na globálnej kríze súčasnosti. Svedčí o tom aj príspevok Evy Cudlínovej (Katedra štruktúrálnej politiky EU a rozvoje venkova, EF Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích), ktorá sa zamerala na predstavenie tzv. green economy, resp. zelenej ekonómie, ktorej vznik je spätý s finančnou krízou a súčasnými zmenami v životnom prostredí. Predstavuje jednu z alternatív ekonómie v 21. storočí v súvislosti s riešením globálnych problémov, ktorá smeruje k „zelenému rastu“. V duchu globálnej hrozby svoju prezentáciu formuloval aj Pavel Nováček (Katedra

rozvojových štúdií, PĚF Univerzity Palackého v Olomouci), ktorý sa zamýšľal nad perspektivitou koncepcie udržateľného rozvoja. Odlišný prístup k poňatiu zmien v závere programu priniesol Bohuslav Binka (Katedra environmentálnych štúdií, FSS MU Brno) so svojou prípadovou štúdiou, v rámci ktorej sa sústredil na premenu používaného jazykového štýlu ekologickej organizácie Hnutí Duha, v období medzi 1989–2009. Na úplný záver Jan Vávra prezentoval ďalšie výsledky prípadových štúdií, ktoré boli venované premene mediálneho obrazu klimatických zmien na stránkach českých novín za posledných 14 rokov.

Podnetné príspevky v podobe powerpointovej prezentácie sú sprístupnené na webovej stránke www.ecoology.org, kde okrem toho na zhliadnutie sú aj abstrakty konferenčných príspevkov, zoznam zastúpených inštitúcií, fotografie a mnohé ďalšie informácie. Pre tých, ktorí sa radi pýšia s vlastnou knižnicou do pozornosti dávam tematicky ekologicky orientované dvojčíslo časopisu *Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica – Studia Sociologica*, ktoré vyjde v prvej polovici roku 2012. V časopise budú uverejnené aj odborné štúdiá, ktoré kvôli obmedzenému časovému rámcu programu nemohli odznieť. Na záver by som chcela vyjadriť uznanie organizátorom za ich iniciatívu interdisciplinárne prepojiť problematiku interakcie jednotlivca a prírodného prostredia.

Marianna Mészárosová (FF UK Praha)

Eva Pavlíková – Karel Sládek a kol., SOCIÁLNÍ SITUACE A RELIGIOZITA UKRAJINSKÝCH MIGRANTŮ V ČR. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2009, 124 s.–.

Problematice migrace, vstupu do nové společnosti a důsledkům, které tato radikální životní změna svým účastníkům v jejich každodenních aktivitách přináší, se věnuje kolektivní monografie výzkumného týmu Centra pro studium migrace Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy. V pěti kapitolách, které z velké části vycházejí z šetření mezi ukrajinskými migranty žijícími v ČR realizovaném v roce 2009, autoři sledují život příslušníků této cizinecké komunity z hlediska role církve v procesu integrace a vlivu migrace na individuální náboženský život migrující osoby, jakož i celkový rámec jejich sociální situace.

Migranti přicházející z Ukrajiny představují v novodobých imigračních tendencích do České republiky skupinu velmi významnou, jen z hlediska počtu přistěhovalců v posledních deseti letech se jedná o skupinu suverénně nejvýraznější. Jejich plnohodnotná integrace do oficiálních ekonomických, sociálních a kulturních struktur majoritní společnosti je však doprovázena řadou komplikací. Těmto, jakož i ostatním souvislostem vyplývajícím z migrační zkušenosti, se věnují jednotlivé příspěvky monografie doplněné o citované postřehy a zkušenosti jednotlivých informátorů.

V prvních dvou kapitolách věnují jejich autoři prostor tématu církve, vývoji a specifickým náboženského života migranta. V úvodu stručně seznamují s historickými

souvislostmi ukrajinské migrace v Čechách a upozorňují na sociální, kulturní a historické odlišnosti jednotlivých migračních vln. Ukrajínští migranti svou přítomností představují významný prvek formující podobu českého duchovního prostoru. Jejich náboženská praxe však vzhledem ke své časové náročnosti mnohdy naráží na reálné možnosti migranta bezesbýtku dodržovat pravidla liturgického života, v mnoha případech tak dochází k značné redukci v míře aktivního zapojení se do bohoslužeb a života církve. Výsledky výzkumu naznačují, že někteří migranti od své dosavadní náboženské praxe po příchodu do ČR částečně nebo úplně upouští, nicméně pro ty, kteří zůstávají i nadále v církvi více či méně aktivní platí, že jejich integrace do české společnosti probíhá rychleji a s menšími komplikacemi. Potvrzuje se tak předpoklad integrační role církve, která pro nově příchozího představuje mnohdy jedinou známou instituci, důležitý styčný bod, který migrantovi usnadňuje orientaci v novém prostředí.

Přestože, jak sami autoři v metodologickém úvodu podotýkají, je zahrnutý vzorek migrantů z hlediska demografických, vzdělanostních a sociálních charakteristik značně různorodý, minimálně v jednom bodě se příběhy respondentů potkávají – většina z nich má, alespoň po určitou dobu, zkušenost s prací bez pracovního povolení. Způsoby získávání práce přes klienty a zprostředkovatelské agentury až po samostatné aktivní hledání, jehož nutnou podmínkou je již dobrá znalost prostředí, jsou přiblíženy ve třetím příspěvku. Zajímavým zjištěním v tomto ohledu jistě je, že i navzdory mnohdy nevyhovujícím

pracovním podmínkám, značně limitované profesní nabídce a celkově nejistému postavení, vyznívají výpovědi respondentů ve smyslu veskrze pozitivního hodnocení zkušenosti s českým pracovním trhem.

Ve čtvrté kapitole je fenomén migrace analyzován z perspektivy rodinného života a změn, které s sebou v tomto ohledu migrace nese. Rodina je zde uvedena jako často zmiňovaný migrační impuls, ať už z důvodu zvýšení životního standardu rodinných příslušníků, či jejího sloučení. Autoři přitom nastiňují v podstatě dvě odlišné trajektorie. Na jedné straně migranty, jejichž rodinní příslušníci pobývají alespoň zčásti také v ČR, a dále osoby, které zde žijí bez nejužší rodiny, a to buď z důvodu, že dosud rodinu nezaložili, nebo že její členové zůstali na Ukrajině. Zejména pro druhou zmíněnou skupinu pak platí, že mnohdy stěžejní část migrantova výdělků směřuje zpět na Ukrajinu. V každém případě se přítomnost nukleární rodiny, dle zjištění autorů, pozitivně promítá do způsobu překonávání počátečního stresu a kulturního šoku.

Knihu uzavírá téma částečně nastíněné již v předchozích kapitolách, a sice problematika iregulérního statusu, obstarávání dokumentů a komplikace s administrativou. Výpovědi respondentů v této souvislosti nasvědčují převážně negativním zkušenostem. Ať se jedná o dokumenty potřebné ke vstupu do republiky či povolení k pobytu, je pro většinu ukrajinských migrantů jejich vyřizování spojené se značnými časovými a finančními investicemi. Pro jednotlivce bez potřebných kontaktů je celý proces udržení regulérního statusu v zemi zpravidla natolik vysilující, že k jeho zajištění využívají nejrůznějších prostředníků, kteří se v celém systému a neustále se měnících předpisech orientují. Podobný scénář autoři popisují i v souvislosti

s vyřizováním pojištění a pracovního povolení. Nikoho tedy nepřekvapí, že s ohledem na tento legislativní aspekt života ukrajinských migrantů převažuje jak v citovaných výpovědích tak celkovém shrnutí autorů opět spíše negativní hodnocení.

Tematika, které se autoři monografie věnují, stejně jako přístup, jakým jsou získané informace zpracovány a zprostředkovány čtenáři, jsou v rámci českého migračního výzkumu jistě aktuální a z hlediska informačního přínosné. Jednotlivé příspěvky, přestože mají vzhledem ke svému rozsahu a hloubce zpracování spíše charakter sondy do dané problematiky, podněcují k dalším otázkám v souvislosti se specifiky adaptačního procesu. Jistou námitku je možné vznést s ohledem na metodologické zpracování, respektive na přílišnou stručnost, se kterou autoři v úvodu publikace popisují metodologický postup uplatňovaný během výzkumu. Je bez pochyby, že vzhledem k citlivosti celé problematiky migrace, rodinného a duchovního života, je anonymita respondentů základním etickým předpokladem. Obecná informace o počtu respondentů, jejich demografických či vzdělanostních charakteristikách, jakož i prostorovém rozsahu realizovaných rozhovorů, by však jistě tento předpoklad nenarušila, a co víc, podstatně by zvýšila hodnověrnost celé studie. Stejně tak i v případě citací respondentů by v leckterých pasážích údaje o rodinném statusu, věkové skupině či pohlaví informátora rozhodně přispěly k jejich celkové výpovědní hodnotě. I přes výše uvedenou poznámku však publikace přináší řadu inspirativních postřehů a zjištění v ní obsažená mohou jistě přispět k dalšímu posunu v porozumění problematice migrace a soužití v etnicky a národnostně různorodém prostředí.

Tereza Pojarová (EÚ AV ČR, v. v. i.)

Jaroslav Skupnik, ANTROPOLOGIE PŘÍBUZENSTVÍ. PŘÍBUZENSTVÍ, MANŽELSTVÍ A RODINA V KULTURNĚ ANTROPOLOGICKÉ PERSPEKTIVĚ. Sociologické nakladatelství Slon, Praha 2010, 402 s.–

Sociální antropologie jako věda v českém prostředí velmi mladá prodělala od 90. let minulého století řadu dětských nemocí. Za jeden z průvodních jevů tohoto období lze považovat publikování řady „Úvodů do antropologie“ z per českých autorů, které spočívaly v převyprávění několika zahraničních učebnic. Přestože intelektuálně nepřilíš zajímavý, byl takový podnik ve své době nepochybně činností záslušnou, ostatně tyto knihy tvoří dodnes nedílnou součást povinné četby v úvodních kurzech do antropologie. Po více než dvaceti letech od revoluce už je však situace úplně jiná. Dnešní studenti vládnu (nejen) angličtinou dost dobře na to, aby dokázali sami efektivně pracovat s původními anglickými texty, jejichž dostupnost je dnes již poměrně dobrá. Současným trendem je tedy spíše překládání původních textů, s nimiž pak český čtenář může dále samostatně pracovat: tímto směrem se přitom u nás již dávno vydalo studium etnicity a nacionalismu, ciganologie (zejména v podání plzeňské školy), a nakonec i nejnovější uvedení do antropologie jsou spíše překlady originálních děl. Skupnikova Antropologie příbuzenství se však, bohužel, v tomto ohledu vydává takřikajíc proti proudu času a nabízí českému čtenáři úvod do antropologického studia příbuzenství, který lze nejlépe charakterizovat právě jako „převyprávění“ několika jiných (mnohdy ovšem již značně antikvaných) zahraničních učebnic z této oblasti.

Knih je koncipována jako úvod do antropologického studia příbuzenství a je rozdělena do několika částí: po uvedení do základních konceptů a pojmů, kde se řeší mimo jiné otázka definice příbuzenství, následuje část věnovaná filiaci a descendenci popisující descendenční systémy. Třetí část se zabývá problematikou manželství, afinních vztahů a rezidence a konečně čtvrtá část knihy představuje různé typologie příbuzenské terminologie. Autorův záměr je poměrně ambiciózní: představit v češtině první publikaci svého druhu s aspirací na to, že se stane knihou, která vybuduje terminologický aparát a stane se pomůckou nejen studentům příbuzných oborů, ale také úplným začátečníkům. Přestože publikace obsahuje poměrně zdařilé pasáže věnované definici příbuzenství a otázkám otcovství a mateřství, mimo jiné v souvislosti s rozvojem nových reprodukčních technologií (s. 23–49; 356–371), jako celek se Skupnikova kniha – výběrem témat a řazením jednotlivých kapitol – mnohem více blíží klasickým, dnes již beznadějně zastaralým učebnicím antropologie příbuzenství ze 60. a 70. let minulého století.

Vůči své deklarované snaze napsat knihu pro studenty i úplné začátečníky se autor sám na několika rovinách výrazně prohřešuje: významnou překážku čtivosti a srozumitelnosti představuje například autorovo rozhodnutí nepřekládat a ponechávat v angličtině poměrně dlouhé citace z původních děl (nabízí se otázka, k čemu pak taková kniha začátečníkům bude). Za nejvýznamnější slabinu však považuji autorovo selhání srozumitelně a jasně vysvětlit pojednávanou látku – ať už se jedná o vysvětlení patrilinearity či systémů manželských výměn, Skupnik nedokáže to, co musí v každém jednotlivém případě dělat

každý překladatel (kterým zde sám bezesporu a především je): zvolit jednu variantu překladu z mnoha možných, učinit rozhodnutí a definitivně tak vtisknout charakteristickou a konečnou podobu vznikajícímu textu. Otázkou je, dělá-li to z pouhé nerozhodnosti či ze snahy předvést vlastní sečtělost a zběhlost. Jisté však je, že tento nepřijemný zvyk činí výsledný text pro studenty téměř nestravitelným a autor tak může čelit podobné výtce jako studium příbuzenství ve svých zlatých dobách, kdy bylo osočováno z příliš složité terminologie vedoucí k tomu, že označit některou společnost například jako patrilineární může víc problémů způsobit než vyřešit.

Skupnik ve své knize představuje antropologii v její klasické podobě, ovšem i se všemi nedostatky, které jí byly po celá desetiletí (po právu) vyčítány. Takovým prohrěškem je například časté používání etnografického prézentu („Nuerové věří“, „Trobriandští ostrované popírají“ atd.), který navozuje představu reifikovaných, ahistorických, v jakémsi vzduchoprázdnu ustrnulých kultur „těch druhých“ (s implicitním srovnáním s dynamickou kulturou Západu). Tato naivní exotizace druhých je v současné antropologii nepřípustná a je s podivem, že je součástí publikace představované jako výsledek nejnovějšího bádání. Také obsáhle zpracovaná typologie příbuzenských terminologií (s. 330–364) se přinejmenším v evropské sociální antropologii dnes už takřka nepoužívá, navíc je značně sporné i konceptuální podloží celé kapitoly, které předpokládá přímou korelaci (či dokonce kauzální vztah) mezi příbuzenskou terminologií a sociální organizací (např. s. 348–350), byť ji autor na deklarativní rovině popírá (s. 354).

Za nešťastný lze pak označit také autorův způsob citování a práce s literaturou. Lze například jen stěží věřit tomu, že pracoval s originálem Durkheimovy *Du la division du travail social* či Engelsovy práce *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. I kdyby to přeci jen byla pravda, zůstává autor českému čtenáři dlužen informací o místě a roku publikace českých překladů uvedených titulů. Rovněž časté sekundární citace čerpající z jiných přehledových publikací jsou neprofesionální: to, co lze tolerovat u studentů bakalářského stupně, akademika spíše diskvalifikuje. Krom toho se v knize setkáme s řadou obsahových chyb, ať už drobnějších (k záměně dětí v roce 2007 nedošlo v Jihlavě, ale v Třebíči, s. 40), tak závažnějších, jako je třeba tvrzení, že ve společnostech s avunkulokální rezidencí (konkrétně Trobriandovy ostrovy) ženy, které po uzavření manželství následují své muže, tak vlastně opouštějí své vesnice a svou matrilineární půdu (s. 307). Každý bystřejší student přitom ví, že v tomto typu společnosti ženy nikdy na své matrilineární půdě nežijí (a tedy ji po sňatku ani nemohou opouštět), protože avunkulokalita sdružuje pohromadě matrilineárně spřízněné muže.

Zatímco tedy trend převyprávění cizích úvodních textů je v českém kontextu v oblasti sociální antropologie na ústupu, to, čeho se zde naopak stále ještě nedostává, jsou původní práce tuzemských antropologů založené na originálním terénním výzkumu, které by ukázaly, že antropologie (a antropologie příbuzenství obzvlášť) není jen opakováním starých báček o tom či onom exotickém kmeni z ostrova X, praktikujícím ten či onen podivuhodný obyčej, ale je to věda, která stále dokáže nabízet

neotřelé interpretace diverzity a variability současného světa. Kniha J. Skupníka bohužel podobnou analýzu nepřináší, ba dokonce zcela miji oblasti, které by současným studentům a badatelům se zájmem o obor mohly tuto sub-disciplínu zpřístupnit a představit jako atraktivní pole s řadou myšlení provokujících témat a koncepcí. Autor místo toho čtenáři předkládá suchopárné a technicistní popisy v západní antropologii už zřídka používaných konceptů a pojmů. Nijak nezpochybňuji nutnost seznámit českého čtenáře s rozdílem mezi lineály a kolaterály, s taji komplementární filiace a matrilineárního rébusu, či se systémy kalkulace příbuzenské distance. Nebylo by však namísto kontemplanace nad tím, zda je správnější termín „natolokace“ či „natalokace“ (s. 312) pro všechny přínosnější ukázat, jak lze za pomoci těchto konceptů zpracovat konkrétní téma?

Lucie Plavjaniková (CPPT. o.p.s., Plzeň)

Jaroslav Skupník, ANTROPOLOGIE PŘÍBUZENSTVÍ. PŘÍBUZENSTVÍ, MANŽELSTVÍ A RODINA V KULTURNĚ ANTROPOLOGICKÉ PERSPEKTIVĚ. Nakladatelství Slon, Praha 2010, 402 s.–

Studium příbuzenství mělo klíčový význam pro vznik kulturní antropologie a dlouhá léta bylo považováno za jednu z jejích nejdůležitějších disciplín. Vzhledem ke svému nezastupitelnému významu je překvapivé, že první systematická práce o antropologii příbuzenství v češtině vychází až dnes. Je jí kniha Jaroslava Skupníka *Antropologie příbuzenství*, která si klade nelehký úkol tuto mezeru zaplnit.

Cílem Skupníkovy knihy je víc než jen povrchní uvedení do problematiky. Celá třetí kapitola knihy je například věnována formálnímu aparátu, který antropologie příbuzenství k popisu příbuzenských vztahů používá, a důraz na terminologické problémy je patrný i z jiných oddílů knihy. Impozantní je i srovnávací záběr knihy; v knize se jako příklady partikulárních problémů studia příbuzenství objeví Nuerové, Trobriandané, Mormoni, ale třeba i američtí prezidenti a prezidentští kandidáti. Nejedná se ovšem jen o výčet faktů a termínů, ale skutečně hluboké tázání po logice příbuzenských systémů, jeho podstatě a významu pro kulturu a společnost. Příbuzenské jevy nejsou ve Skupníkově podání izolovanými bizarnostmi, ale něčím vyrůstajícím z určitých životních podmínek a širších kulturních představ. Důraz na formu příbuzenství u klasického předmětu studia antropologie, exotických či „méně komplexních“ společností je pochopitelný, protože právě v těchto společnostech má příbuzenství často roli všezahrnujícího principu uspořádání světa, zatímco naše společnost má tendenci jeho skutečný význam (například pro rozdělení politické a ekonomické moci) zlehčovat a zakrývat (s. 20). Kniha je navíc čtivá a věřím, že nejen zájemci o studium antropologie příbuzenství se rádi dozvědí například o oplodňující síle vlahého zefýru (s. 25).

Od prvních stránek knihy je také zřejmé, že Jaroslav Skupník napsal svou knihu na základě jasně formulovaného pohledu, v obecné rovině kulturně-relativistického, v rámci studia příbuzenství pak vycházejícího z „kulturního obratu“, vyvolaného sporem s univerzalisticky-biologickým chápáním příbuzenství. Příbuzenství je podle něj „interpretace zkušenosti s lidskou

reprodukcí, která je využívána k vytváření smysluplných sociálních vztahů“ (s. 9.), nebo na jiném místě: „Příbuzenství je univerzálním organizačním a strukturálním principem. Konkrétní naplnění této univerzality je ale vždy kulturně specifické“ (s. 20). Celá kniha by se dala chápat jako rozvinutí právě těchto témat.

Po obecném představení antropologické perspektivy konkretizuje tuto perspektivu na příkladu vztahů, které zpravidla chápeme jako biologický základ všech příbuzenských vztahů, paternitě a maternitě. Jak přesvědčivě dokládá, tyto vztahy bývají nejenom interpretované v každé kultuře jinak, ale jejich základem si nemůžeme být zcela jisti ani v naší společnosti, zvláště v souvislosti s metodami asistované reprodukce.

Druhý oddíl knihy popisuje, jakým způsobem se koncepty mateřství a otcovství používají k definování určitých skupin pokrevních příbuzných (descendenci). Třetí oddíl knihy je věnován formám rodiny, manželství, výběru partnera a formy rezidence, čtvrtý, nejkratší díl knihy, příbuzenské terminologii. Uspořádání knihy je přehledné, ačkoli mnohé z jejích hlavních otázek se de facto řeší napříč jednotlivými kapitolami. Jedny z nejzajímavějších částí knihy se podle mého názoru týkají právě srovnávání tří nejdůležitějších systémů descendance: patrilinéárního, matrilinéárního a kognatického, a specifických problémů, které musí každý z těchto systémů řešit, například způsobu určení otcovství a tím i společenské identity v patrilinéárních systémech, problému rozdělení loajality muže mezi jeho matrilinii a matrilinii jeho ženy a dětí v matrilinéárních systémech či volbě funkčního příbuzenského okruhu v kognatických systémech.

Knihy se neuchyluje k jednoduchým řešením a opakovaně upozorňuje, že každý z hlavních modelů příbuzenství je možné realizovat způsoby, které v rámci řešení podobných problémů mohou dospět k zcela protikladným řešením, například drastickým snahám o zajištění biologického otcovství (ženská obřízka), „nebiologickému“ způsobu určování otcovství u Nuerů (s. 37) či jakémusi vymazání otcovství v společensky ambivalentních situacích u Omahů nebo ortodoxních židů (s. 89).

Důraz na rozmanitost není samoúčelný, protože ze statistického srovnávání příbuzenských typů vyplývá, že náš model příbuzenství ve skutečnosti ani nepatří k těm nejfrekvencovanějším. Jak upozorňuje Jaroslav Skupník v kapitole věnované určování stupně příbuzenství, biologicky „nejpřirozenější“ způsob, zdůrazňovaný sociobiology jako základ příbuzenského výběru, ve skutečnosti nepoužívá žádná společnost (je sice pravda, že náš kognatický systém se mu poněkud blíží, ovšem ten zase používá jen menšina zkoumaných kultur).

Odtud je již jen krok k řešení některých problémů charakteristických pro naši společnost. Jaroslav Skupník, v souladu s vývojem antropologie příbuzenství v posledních letech, upozorňuje na některé specifické problémy, které přináší moderní vývoj – konkrétně antikoncepce, nové techniky reprodukce, změna v chápání funkce manželství, registrovaná partnerství, genetické testy –, a zamýšlí se dokonce i nad tím, zda nás v budoucnu nečekají některá z řešení známých od jiných kultur.

Skupníkův přístup je založen na kulturním relativismu nejenom svým důrazem na diverzitu (která v jeho podání není samoúčelná ani nezdůvodněná, a proto ji

nelze považovat jen za výčet podivností a výjimek) a pojetím příbuzenství jako sociálního konstruktů, ale také svým postojem k hodnocení příbuzenských systémů a jejich teoretických východisek, z nichž žádný jako takový není podle něj o nic více ani o nic méně pravdivý, racionální a „objektivní“ (s. 25). Nevím, zda čtenáři nebude připadat, že Jaroslav Skupnik má tendenci hájit exotické kulturní normy více než ty, které vyšly ze starozákonní a hlavně církevní tradice, jejíž normotvornou funkci posléze převzal moderní stát. Relativismus není v současnosti příliš populárním postojem, ale věřím, že nepředpojaté čtení Skupnikových argumentů ho přinejmenším představí jako postoj mající solidní východiska.

Na závěr je třeba zmínit, co v knize citelně chybí. Jaroslav Skupnik omezuje souvislý výklad historie antropologie příbuzenství (s. 13–15) vlastně jen na její evolucionistické počátky a jeho výklad de facto končí Durkheimem. Je to škoda, už proto, že tak nedává čtenáři příliš mnoho příležitostí učinit si představu, jak se vlastně rozvíjel právě ten směr antropologie příbuzenství, který Jaroslav Skupnik reprezentuje.

Samozřejmě je možné spekulovat, zda by se do knihy nevešla i další témata, jiné pohledy, ale v tomto případě už o žádné klíčové otázky nejde, spíše o zvědavost vyvolanou některými pasážemi v knize: Jak je to přesně se vztahy „vyhýbavými“ a „žertovnými“? Jaký význam hraje ve společenských strukturách založených na příbuzenství relativní věk? Jak ovlivňují různé příbuzenské systémy oblasti, které nejsou přímo součástí příbuzenství, folklor, náboženství, psychologii? Je pochopitelné, že Skupnikova kniha nevyčerpává

všechna témata antropologie příbuzenství, ale poskytuje velice solidní základ pro další studium (a koneckonců i velice zajímavé informace pro všechny, kteří se příbuzenstvím běžně nezabývají). Pro studenty antropologie je její cena evidentní. Důvod, proč si zaslouhuje pozornost i mimo tento okruh, je podle mého názoru v tom, že se systematicky věnuje oblasti kultury, o jejíž neobyčejné rozmanitosti a fascinujících (a přitom vnitřně logických) proměnách se obecně ví mnohem méně než o rozdílech v náboženských představách nebo politických a ekonomických systémech. Snad právě proto máme tendenci vnímat příbuzenství jako něco, co je na rozdíl od oněch poněkud abstraktnějších a zpravidla ne tak intimních oblastí jaksi „přirozené“ a univerzální. Bez pochopení role kultury a společnosti právě v této oblasti je ale antropologické studium beznadějně ploché a naše porozumění člověku pokřivené. V pochopení této role je podle mého názoru hlavní zásluha Skupnikovy práce.

Jan Pokorný (FF UK, Praha)

Oleg Vitaljevič Chlevňjuk, CHOZJAJIN. STALIN I UTVERŽDENIJE STALINSKOJ DIKTATURY. Moskva 2010, 479 s.–

Ruský knižní trh je v posledních letech zaplaven množstvím titulů se „stalinskou tematikou“. Drtivá většina z nich opakuje více či méně známá fakta (tu a tam s nádechem senzace), ovšem bez zásadních inovativních interpretačních přístupů. Vypovídáci hodnota takových prací je tudíž značně limitovaná. K čestným výjimkám vybočujícím z řady patří rozhodně série Historie stalinismu,

kteřá v posledním desetiletí jednoznačně náleží k tomu nejlepšímu, co můžou současné ruské společenskovědní disciplíny nabídnout. Nejenže ji čtenář v obchodech rozhodně nepřehlédne, ale díky mezinárodní redakci reprezentující významné osobnosti sovětologického bádání (např. J. Baberowski, S. Fitzpatrick, L. Samuelson, R. Service) má dostatečnou garanci „trvalé kvality“. Recenzovaná publikace, vycházející v rámci této série, je pozoruhodná zejména z jednoho důvodu. Z velké části je postavena na nevyužitých, dosud tajných či málo excerpaných archivních fondech Státního archivu Ruské federace (Gosudarstvennyj archiv Rossijskoj federacii), Ruského státního archivu sociálně-politické historie (Rossijskij gosudarstvennyj archiv socialno-političeskoi istorii) a Archivu prezidenta Ruské federace (Archiv Prezidenta Rossijskoj federacii).

Publikace je rozvržena do osmi oddílů, které chronologicky analyzují proces přechodu od kolektivního vedení strany (potažmo státu) k osobní Stalinově diktatuře během 30. let 20. století. Zvláštní pozornost je v práci věnována roli Stalina při konstituování systému a mechanismu přijímání a vydávání rozhodnutí v rámci politbyra, která ne vždy korespondovala s jeho „revolucí shora“. Názyv jednotlivých kapitol pak odráží milníky tohoto procesu (např. Kolektivizace, Hladomor, Velký teror).

Autor v každé z nich podává kvalitní historiografický rozbor, jenž je mu odrazovým můstkem pro vlastní interpretaci. K nejožehavějším tématům, která dodnes děsí miliony živých nejen na teritoriu bývalého SSSR, patří bezesporu proces kolektivizace a s ní spojených hladomorů. Řada autorů, a Chlevňjuk není výjimkou, interpretuje události na Ukrajině a Severním Kavkaze z let 1932–1933 jako nejtragičtější státem „organizovaný“

hladomor, jehož politickým cílem bylo zdemocimování obyvatelstva, aby tak nemohlo „aktivně“ vzdorovat kolektivizaci venkova. Odhadované demografické ztráty obyvatelstva se v tomto konkrétním případě pohybují okolo tří milionů lidí. Po rozpadu SSSR se kdysi jednotně vykládaných událostí z vnitropolitického vývoje země ujaly nové „národní“ historiografie. Ty bývají často (podle aktuální politické situace) vzájemně v příkrém rozporu. Klasickým jablkem sváru tak mezi ukrajinskými a ruskými historiky bývá charakter a podoba této apokalypsy. Zjednodušeně řečeno, zda a popřípadě jak se lišilo znásilnění ukrajinské vesnice od podobných hladomorů v dalších částech země (např. Kazachstán). Historikové, politologové či etnologové z Ukrajiny v drtivé většině případů hovoří o hladomoru jako o genocidě. Stejně početný je na ruské straně i tábor odpůrců této teorie (mimo jiné právě Chlevňjuk). Autor recenzované publikace je přesvědčen, že brutalita první pětiletky nebyla primárně zaměřena proti Ukrajincům, ale obecně proti veškerému vesnickému obyvatelstvu. Pro Stalina představovala důležitý krok k upevnění postavení jak ve straně, tak ve státě.

Pojítkem dalších kapitol je autorova analýza „mechanismů politické moci“. Dochází k závěru, že na rozdíl od zahraniční politiky vykazující rysy realismu byl jeho pragmatismus na domácí scéně výrazně omezen, přičemž tuto vnitřní politiku nazývá „krizovým pragmatismem“. Chlevňjuk se přiklání na stranu těch badatelů, kteří jsou přesvědčeni o tom, že Stalinova diktatura byla zbytečně represivní. Její excesy se mu jeví jako zbytečné i z pohledu samotných potřeb diktatury. Pochybuje také o účincích represí, které v jeho očích nevedly k jejímu posílení, ale naopak k oslabení!

Recenzovaná publikace by rozhodně neměla uniknout pozornosti těch, kteří se danou dobou zabývají. Jde skutečně o čtivou, obsahově vyváženou, řemeslně kvalitní a argumentačně výborně vystavěnou knihu. Je stále s podivem, že ruské společenskovední disciplíny produkují tituly, které vycházejí v tak mizivých nákladech (2 000 kusů). Při existenci široké sítě knihoven a institucí s nárokem na povinné výtisky se na knižní trh dostane opravdu jen zlomek nákladu.

František Bahenský (EÚ AV ČR, v.v.i.)

Mikuláš Mušinka – Alexander Mušinka, NÁRODNOSTNÁ MENŠINA PRED ZÁNIKOM? ŠTATISTICKÝ PREHLAD RUSÍNSKO-UKRAJINSKÝCH OBCÍ NA SLOVENSKU V ROKOCH (1773) 1881–2001. Prešov 2011, 618 s.–

Recenzovaná kniha vyšla téměř na den, kdy folklorista a etnograf PhDr. Mikuláš Mušinka, DrSc. a akademik Ukrajinské akademie věd, slavil 75. výročí narozenin (nar. 20. 2. 1936 v Kurově, okr. Bardejov, Slovensko). Přední znalec česko-slovensko-ukrajinských kulturních vztahů a autor stovek studií, článků a knih tentokrát ve spolupráci s Mgr. Alexandrem Mušinkou, Ph.D. připravil rozsáhlý statistický přehled o východoslovenských vesnicích, v nichž po několik staletí žije rusínské, resp. ukrajinské obyvatelstvo s výraznou asimilační tendencí. Cílem práce bylo poskytnout širší veřejnosti více informací o dějinném vývoji rusínsko-ukrajinské minority na východním Slovensku a obyvatelům této oblasti přiblížit jejich kořeny.

Publikace po úvodu začíná Stručným přehledem dějin Rusínů-Ukrajinců na Slovensku,

kteří je rozdělený do dvou částí: I. Od Adama a Evy do konce první světové války a II. Od první světové války po současnost.

Podstatnou část knihy (s. 47–618) tvoří přehled 260 obcí na východním Slovensku (uspořádaných abecedně podle současných okresů), v nichž se za posledních 120 let (1881–2001) více než 50% obyvatelstva alespoň jednou hlásilo k rusínské, ruské nebo ukrajinské národnosti a k „ruské víře“ (v starších statistikách), tj. k řecko-katolickému nebo pravoslavnému náboženství. Přehled obsahuje mnohé údaje: první písemnou zmínku o založení obce, o jejím vlastníkovi, počty obyvatel a domů, údaje o národnosti, náboženské a sociální struktuře, kdy byl postaven chrám, období, z kterého se dochovaly církevní matriky, pamětihodnosti obce, nejdůležitější události, osobnosti až po současné starosty obcí.

Aby čtenář získal základní představu, kdy a za jakých podmínek docházelo k migračním tokům rusínsko-ukrajinského obyvatelstva z východu na území dnešního Slovenska a o jeho existenci po současnost, autoři vhodně zařadili část nazvanou „Stručný přehled“. Přesto je to část značně obsažná a informativní (mohla být proto výrazněji strukturována). Poukázali na dějinný vývoj východního Slovenska, kdy po zrušení tohoto území tatarsko-mongolskými plemy v 13. století začalo postupně přicházet nové obyvatelstvo z východu. Početnější příliv Rusínů-Ukrajinců byl spojen s tzv. valašskou kolonizací v průběhu 14.–17. století. Pastýřské obyvatelstvo na základě dohod s majiteli pozemků, kteří měli zájem o jejich využití, se po uplynutí určité doby usazovalo natrvalo v nově založených nebo málo obydlených obcích a (do roku 1848) z větší části získávalo postavení poddaných. Podle soupisu obyvatelstva z roku 1773 čistě rusínských obcí bylo 300

a další byly slovensko-rusínské. Autoři se zabývají také školstvím rusínsko-ukrajinského obyvatelstva, spolky, osobnostmi, situací v meziválečném období a po 2. světové válce spojené se státem prosazovanou ukrajinizací až po současný stav.

Pozornost si jistě zaslouží pasáže věnované terminologické problematice. Autoři poukazují na vývoj historického termínu Rusíni (latinsky Rutheni), odvozený od územního celku Kyjevské Rusi, k mladšímu etnonymu Ukrajinci. Ačkoliv část obyvatelstva na východním Slovensku považuje termíny Rusíni a Ukrajinci za synonyma, včetně autorů, začátkem 90. let minulého století došlo v této oblasti k rozdělení ukrajinské národnosti menšiny na rusínskou (s kodifikovaným rusínským jazykem) a na národnost ukrajinskou. Navíc nábožensky je toto obyvatelstvo rozděleno na řecko-katolíky a na pravoslavné.

Nestabilita národního povědomí Rusínů-Ukrajinců při sčítáních lidu, způsobená řadou příčin, vedla k deklaraci národnosti rusínské, ruské, ukrajinské a hlavně slovenské. Přehled počtu Rusínů (Karpatorusínů, Rusů, Ukrajinců podle mateřského jazyka nebo národnosti) na území Slovenska jak vyplývá z uherských, československých a slovenských statistik od roku 1846 (187 321 osoba) do roku 2001 (35 015 osob) jasně ukazuje na silný asimilační trend ve prospěch majoritní slovenské národnosti. V roce 2001 z 260 výše uvedených sledovaných obcí pouze 104 obce dosáhly hranici nad 20% Rusínů, Ukrajinců či Rusů. Autoři poukazují také na rapidní pokles škol s vyučujícím ukrajinským jazykem.

Profilování národnostní identity jistě neprospěla nevyhraněná situace spisovného jazyka, kdy část inteligence zejména v meziválečném období prosazovala jazyk ruský, část ukrajinský nebo tzv. „jazyčie“ (taková situace byla i na Podkarpatské Rusi, která byla

součástí Československa). Postupný příklon k slovenskému jazyku především při vzdělávání je do značné míry podmíněn faktem, že uplatnění ukrajinského jazyka v pracovním procesu je na Slovensku minimální, když si navíc uvědomíme, že pracovní migrace je směřována z Ukrajiny na západ a nikoliv obráceně. Jak autoři dokládají, slovakizace převládá také v řecko-katolické církvi i v církvi pravoslavné.

Při posledních sčítáních lidu v letech 1991 a 2001, kdy bylo možné deklarovat kromě ukrajinské také rusínskou národnost (od roku 1950 rusínskou národnost nebylo povoleno uvádět), převládla národnost rusínská (16 937 Rusínů oproti 13 874 osobám ukrajinské národnosti v roce 1991 a více než dvojnásobek v roce 2001 – 24 201 Rusínů a 10 814 Ukrajinců). Zatím ještě fungují masmédia v ukrajinském i rusínském jazyce, i když s menšími náklady a frekvencí vydávání novin, časopisů, krásné literatury a rozhlasového etnického vysílání. Nadále jsou velmi populární folklorní festivaly jak u rusínského, tak i ukrajinského a slovenského obyvatelstva.

Situace rusínské a ukrajinské minority na Slovensku je příkladem výrazně postupující asimilace, kterou autoři vnímají jako ochuzení kulturní rozmanitosti. Publikace poskytuje užitečný přehled dějinného vývoje této etnické menšiny jako celku (resp. rozdělené do dvou částí – rusínské a ukrajinské), ale také jako jediná komplexně prezentuje vývoj v jednotlivých obcích východního Slovenska. Tato rozsáhlá informativní část umožní čtenáři nalézt na jednom místě mnohé základní údaje o konkrétní obci, které byly soustředěny z desítek publikací (jak vyplývá z bohatého seznamu použité literatury) a které pro běžného čtenáře jsou málo dostupné.

Nada Valášková (EÚ AV ČR, v. v. i.)