

OBRAZY JINÝCH V ARMÉNSKÝCH HISTORICKÝCH PRAMENECH 16.–18. STOLETÍ

PETRA KOHOUTKOVÁ

Image of Other in Armenian Historical Sources of 16th–18th century

Abstract: Article concentrates mainly on the period before the Armenian genocide of 1915–1916, when the negative stereotype of the Turk as an ancestral enemy had not yet been so firmly ingrained as today. I am operating on the assumption that this stereotype, today presented as at least 900 years old and vigorously supported by Armenian propaganda, dates in reality from the early 20th century, probably originally concerning the category of Muslims in general and later the ethnic category of Kurds. I am looking for support for my hypothesis about the originally non-ethnically motivated image of the Muslim or of the economically defined category of the Kurd (nomad) with respect to the perception of Armenian authors in the texts of Armenian chronicles from the 16th till 18th centuries from the region of Van. Armenians there constituted the most populous minority in the Ottoman Empire while living in an extremely multicultural environment. The chronicles show a great variety of attitudes towards the category of Muslims and Heretics generally depending on the author, and they also provide an interesting anthropological excursion into the life of the local population.

Key words: Ethnic stereotype, Image of the Other, Enemy Image, Turks, Armenians, Kurds, Muslim, Heretic

Cílem tohoto článku je pokusit se zachytit obrazy Jiných v arménském středověkém a novověkém *imaginaire* v takové formě, v jaké existovaly ještě před definitivní kodifikací etnických heterostereotypů v 2. polovině 19. století. V současném arménském diskurzu, ovlivněném traumatem genocidy z let 1915–1916 a nověji i válkou o Náhorní Karabach, je jednoznačně coby dědičný a věčný nepřítel zobrazován Turek (jeho postava splynula rovněž s Ázerbájdžáncem-Tatarem) ve formě dehumanizované kategorie barbara a démona. Obraz Kurda oproti tomu prošel poněkud složitějším vývojem – výsledný stereotyp osciluje mezi záporným „agresorem, parazitem, barbaram“ a kladným *noble savage*; nebezpečnou,

ale krásnou šelmou. Jak obraz Turka, tak obraz Kurda jsou díly arménských intelektuálů z konce 19. století, z období radikální fáze arménského národního obrození, které se při konstrukci stereotypů inspirovalo jednak svou vlastní středověkou tradicí Jiných-barbarů-civilizačních nepřátel, jednak západoevropskou představou o poněkud dekadentním, zaostalém a pasivním Orientu.¹

V provinčních arménských pramenech z 16.–18. století žádné obdobné obrazy Jiných, rozlišené na etnickém základě, pochopitelně nenajdeme. Dichotomie My a Oni je tady dána výhradně náboženskou identitou (tj. kategorie věřících versus kategorie nevěřících) a identitou lokální (kategorie domácích versus cizinci, mluvící „jiným“ nářečím). Náboženská identita, tj. příslušnost k arménské gregoriánské církvi, je základním atributem arménského národa jako takového, který velmi záhy přišel o vlastní státní útvar a stal se národem archetypální náboženské diaspory s extrémně vyvinutou mentalitou obklíčení. Kategorie „nepřátel arménského národa“ je vždy viditelná vzhledem k tomu, že jednotlivé náboženské komunity v Osmanské říši byly povinny nosit odlišné oděvní součástky; na muslimy nahlížejí Arméni z a priori inferiorní pozice ne-muslimů (*dhimmi*) a na konvertity ze superiorní pozice zastánců „jediné pravé víry“.

Pracovala jsem výhradně s originálními arménskými historickými texty – s kronikami a kolofony (marginálními glosami na okrajích rukopisů), které lze regionálně situovat do oblasti dnešní východní Anatólie (tj. do arménských historických provincií Taron a Vaspurakan).² Jejich autory byli provinční osmanští kronikáři arménského původu z okolí Vanského jezera; některé z kronik jsou díly opatů klášterů, jiné pocházejí z pera písmáků. Tato oblast je obzvláště významná z hlediska svého přechodového charakteru – na jedné straně se jednalo o tzv. *Jerkir* (tj. Země), jádro původní arménské historické pravlasti s celou řadou *lieux de mémoire*, a na straně druhé o pohraničí, jež bylo v permanentním kontaktu s těmi Druhými, ať už formou obchodu nebo války. Analýza těchto historických textů mi posloužila jako určitý odrazový můstek k uchopení problematiky tradiční dichotomie My a Oni na příkladě lokálních arménských komunit a jejich hlavních „nepřátel“ – tj. muslimů, heretiků a konvertitů (tj. tzv. horších Jiných, odpovídajících v evropském kontextu obrazu Žida). K analýze stereotypů Jiných přistupuji z hlediska teorie etnohistorického symbolismu, která je vnímá jako integrální součást etnohistorií jednotlivých etnik a národů. Obrazy Jiných jsou pojaty jako prostředek sloužící k novému čtení historických textů a k rekonstrukci *imaginaire* konkrétních společností, pomocí něhož se definují v prostoru a čase (v *longue durée*). Etnosymbolismus favorizuje subjektivní *mémoire*, nezbytnou pro rekonstrukci tzv. dějin mentalit. V případě arménských provinčních kronikářů se jedná o konstrukci kategorie My (gregoriánská lokální komunita) a Oni (od zesměšnění a křesťansko-islámských, resp. gregoriánsko-pravoslavných pole-

mik až k démonizaci protivníka) v tzv. temném období arménských dějin, dlouho badateli zcela opomíjeném.

Při podrobnějším studiu arménských pramenů k tomuto období se nabízí otázka, zda jejich autoři zachycují reálné události a skutečnou mentalitu této epochy, nebo zda se v některých případech uchylují k určitým literárním *topoi*. Arménský dějinný koncept je, obdobně jako židovský, založen na sérii permanentních katastrof, jimiž Bůh trestá svůj vyvolený národ za jeho neposlušnost a porušení smlouvy; řečeno slovy arménských středověkých a novověkých kronikářů – „*za naše hříchy, velké jako moře*“. 16., 17. a 18. století se svými osmansko-perskými válkami a masovými povstáními tzv. *dželali-levendů* (banditů), které proměnily region okolo Vanského jezera de facto ve spálenou zemi, jsou markantním způsobem vykreslovány v tomto duchu. Arménské kroniky a kolofony hovoří o jednotlivých událostech jako *aghet* (katastrofa) a *patuhas* (pohroma); celé historické období je pak charakterizováno přívlastky jako „hořká doba“ a „doba plná smutku“. Tyto pojmy mohou odkazovat jak na katastrofy přírodní (zemětřesení, epidemie apod.), tak na katastrofy způsobené „nepřáteli“ – z kontextu následně vyplývá, že se většinou jednalo o druhý případ – „*hořká to doba plná žalu, kdy jsme vězni v rukou jíných národů* (tj. muslimů), *to vše se děje kvůli našim hříchům velkým jako moře*“ (kolofon z kláštera Varag, dat. 1569; Lalajan 1915: 670).

1. „Jiné národy“ jako boží trest

Jiné národy (doslovný překlad arménského výrazu *ajlazg*), tj. muslimové, hrají v analyzovaných arménských dobových pramenech roli primární a rozhodně spíše zápornou; roli nepřátel Krista a trestů božích. Jen velmi málo zmínek o nich hovoří jako o sousedech, přátelích či obchodních partnerech – to však v žádném případě nemusí znamenat, že jimi nebyli. Kronikáři patrně necítili potřebu tento jev podtrhnout, neboť byl zcela obvyklý a ničím výjimečný – tamější Armény žili zcela běžně ve smíšených vesnicích s Kurdy, Turky a Lazy. Na tomto místě lze vyslovit hypotézu, že analyzované arménské kroniky a kolofony nezachycují ani tak určitý ustálený *modus vivendi*, jako spíše jednotlivé excesy, které rovněž tvořily integrální součást vzájemných „sousedských vztahů“. Je také třeba výrazně odlišit a) obraz muslima-souseda, b) obraz cizího muslimského vojáka, splývající (zejména v pozdních obdobích) se stereotypem bandity a c) obraz nomáda, přirozeného konkurenta arménských většinou zemědělských komunit.

Kronikáři psali o osudu své náboženské komunity přímo pro její příslušníky a pro jejich potomky; vytvářeli tak svým způsobem kolektivní historickou paměť lokálního *haj žoghovurd*. Tato paměť je hluboce zakořeněna v minulosti, dbá na historickou kontinuitu a je tradičně vnímána jako odvěký zápas mezi Armény (gregoriány) a Jínými (tj. muslimy), kteří přímo ohrožují jejich náboženskou, re-

spektive etnickou identitu. Arméni, „s hlavou skloněnou trpí ve zlém poddanství“; není však pochyby o tom, že tzv. muslimské jho (a priori tíživé) je v literárně-historickém diskurzu záměrem božím – trestem za neposlušnost vyvolaného národa a zároveň možností, jak se „dát na pokání“ a dosáhnout tak v budoucnosti určité regenerace, neboť „*Bůh je milosrdný a nemůže se hněvat věčně*“ (Avetikh, Hakobjan 1956: 518).

„Jiné národy“ (muslimové) přicházejí jako izolovaná nebo kolektivní pohroma – *aghet, patuhas, depkh* (razie, války); ať už ve formě tažení pravidelných armád Osmanů a Sáfijovců nebo vzbouřenců a banditů *dželali-levend*. Arménské pojmy jako *phordzankh, dar'nuthjun* a *neghuthjun* (neštěstí, hořkost, těžkost) slouží spíše pro deskripci těžkých životních podmínek – daňového útlaku, hladomorů, sucha apod.; termíny *chajtar'akuthjun* a *chr'ovuthjun* se pak používají pro jednotlivé tragické události, zesměšnění a ponížení. Muslimové jsou souhrnně označováni jako *tač'ikové*³ a *ajlazg*, tj. doslova „jiné národy“; výjimečně se setkáváme s etnickým rozlišením jako *Osmanlukh* (Osmani), *Ur'umlu* a *Hor'om* (Řekové z Rúmu, tj. Osmani), *thurk, khurd, Mar* (Peršané, v 17. a 18. století synonymum Kurdů), *kyzylbaš* (Peršani nebo obecně nomádi) a *thurkmen* (nomádi). Všechny tyto pojmy jsou obsahově neutrální a slouží pouze k deskripci; negativní konotace se pojí teprve s adjektivy (nečistý, lživý, nesprávný, bezbožný, prokletý, zlý apod.).

Oběťmi izolovaných případů – arm. *čaruthjun*, tj. zlých skutků muslimů – jsou např. *vardapetové* (gregoriánští kněží s titulem učitele) a poutníci do Jeruzaléma, kteří „zemřeli mučednickou smrtí z rukou nevěřících“; kostely „vypleněné muslimy ze Sebaste, kteří spáchali zlý skutek“ nebo „sedmdesát lidí, jež bylo pobito ve městě Erzurum syny svobodných (tj. muslimy) v průběhu jediné noci“. Takové zmínky svědčí o spontánních výbuších násilí a nenávisti namířených proti „nevěřícím“ *d'aurum* neboli *káfirum* (motivovaných pravděpodobně socio-ekonomickým podtextem). Izolovaná „pohroma“ nemá žádnou zjevnou příčinu (snad kromě předpokladu, že většina muslimů je ze své podstaty „zlá“), zatímco kolektivní pohroma přichází ve formě odplaty za kolektivní hříchy arménské komunity. Taková katastrofa je v arménském *imaginaire* vnímána jako nevyhnutelná a de facto nutná pro spásu v životě příštím. Příchod *aghetu* je interpretován v rámci typicky středověkého pasivního odevzdání se a očekávání království božího. „*A to všechno Bůh dovolil, neboť jsme se odchýlili od správné cesty.*“ (Grigor Kamaheci, Hakobjan 1956: 271) Boží trest (arm. *patiž*) je vnímán jako spravedlivý a plně oprávněný – „*nezbývá nám nic jiného než se kát za své hříchy*“. Muslimové coby kategorie barbara a civilizačního nepřítele zabíjejí, odvádějí do zajetí, nutí ke konverzi, znesvěcují svatá místa; zatímco na straně Arménů je pouze morální převaha, nikoli fyzická síla.

„Jiné národy“ (signifikantně vždy v plurálu s a priori pejorativní konotací) a „arménský lid“ (*haj žoghovurd*) se nacházejí v dialektické závislosti – jedno neexistuje bez druhého, pouhá lidská existence není možná bez trestu a utrpení. Celé části kronik a kolofonů jsou mnohdy psány ve stylu žalozpěvu (arm. *voghb, lac*), jednoho z nejrozšířenějších středověkých arménských literárních žánrů vůbec. Vše, co se děje, „*se tak stalo skrze naše hříchy velké jako moře*“ a „*z vůle Boží*“, který „*stvořil všechno a ví vše o každém*“. „Arménský lid“ se nachází v temném období svých dějin, neboť „*zapomněl na své modlitby a kostely ... a dobro chtěl obrátit ve zlo, neměl úctu ke slovu Božímu*“ (Hovhannes z Arč' eše, Hakobjan 1956: 231). Na vině tomuto úpadku jsou především církevní představitelé, již nevedou své ovečky tak, jak by měli: „*...kdo může vyčíslit všechny zajaté a všechny zabité nevinné; jedině Bůh, který všechno stvořil a ví o každém ... to všechno na nás dopadlo kvůli našim hříchům; zejména kvůli lenosti kněží a jejich podvodům...*“ (Tomáš z Mec' ophu, Chačikjan 1999: 41) Mezi řádky se rovněž můžeme dočíst, že daný trest přišel bezprostředně za porušení smlouvy s Bohem („*[lid] neměl úctu ke slovu Božímu*“), což lze považovat za kalk na tradici židovskou a koncepci vyvoleného, avšak trestaného národa.

Lze však z této situace najít nějaké východisko, nebo jsou pohromy a utrpení danou konstantou pozemského „slzavého údolí“, z něhož se křesťané vymaní teprve vstupem do království božího? Žádné náznaky revolty se u zkoumaných autorů neobjevují. Daný řád světa je charakterizován dominantním postavením muslimského *milletu* a inferioritou kategorie *dhimmi* (tj. křesťanů, Židů a zoroastrovců). Stoletím radikálních změn a aktivní snahy o „sebeobranu“ se stalo teprve 19. století nacionalismu; kronikáři 17. a 18. století, píšící ještě zcela ve stylu středověkých reálií, se omezují na pouhé konstatování tragického faktu, popřípadě naznačují svou víru v lepší budoucnost: „*1758, spálili kostel v dolním Atiši, nezůstal tam ani kámen, ani dřevo. Na konci však Bůh vše v dobré obrátí, amen.*“ (kolofon č. 26, Hakobjan 1956: 528) Jakákoli naděje je však neoddělitelně spjata s boží vůlí – vše se děje „na příkaz boží“ (*hramanov Astuc' o*) a je součástí jeho záměru. Přímé paralely lze najít v biblické minulosti a „výrocích proroků“ (*est margarein*) – historie se opakuje, a tak jako byl kdysi pronásledován „starý Sión“ (Židé), tak je dnes pronásledován „Edžmiac' in“ (Arméni). Bůh je nemilosrdný – „*strašlivě se rozzlobil*“, „*hněv strašný Boží udeřil*“; spásu tak lze hledat spíše prostřednictvím jiných světců a čekat na „den posledního soudu“, kdy „*ti, kdo v životě trpí a kdo v neštěstí hynou, stanou před Kristovým spravedlivým soudem s čistou tváří*“. Kronikáři zdůrazňují, že si jejich čtenáři „*nemají nikdy zoufat*“, neboť „*sláva milosrdenství Božímu, který se nemůže věčně hněvat na ty, jež stvořil*“ (Avetikh, Hakobjan 1956: 518). „*Sláva milosti Boží, který nás stvořil a vydal nás do rukou nevěřících; neboť ti, kdo v životě trpí a kdo v neštěstí hynou,*

stanou před Kristovým spravedlivým soudem s čistou tváří.“ (Hovhannes z Arč'ese, Hakobjan 1956: 231)

Motiv určité naděje a víra v „odpuštění boží“ a nový počátek (byť snad ne na tomto světě, ale v království božím) jsou pro arménské autory příznačné, neboť „*jak praví Písmo, na počátku z ruin mého domu bylo všechno stvořeno*“. Z trosek arménských království tak mohou povstat nová a arménský národ se snad jednou zbaví „*tyranské vlády mohamedánských národů*“ – „*Bůh se nemůže věčně hněvat na ty, které stvořil*“. Boží tresty a utrpení jsou tak de facto zkouškou, určitou iniciací, z níž by měl vyjít arménský národ posílen a připraven na velkou národní regeneraci. Do té doby však „*nastavuje druhou tvář*“; toto novozákonní heslo bude hlavním pilířem kritiky gregoriánské církve v 2. polovině 19. století, kterou arménští nacionalisté obviní z pasivity a nedostatečného hájení národních zájmů.

2. Náš národ a jeho „nepřítelé“

Kategorii arménského Nepřítele lze zhruba rozdělit na a) civilizační nepřátele: „barbary“, „jiné národy“, „nevěřící“, „pohany“, „uctívače model“ (ve zkratce muslimy) a b) náboženské nepřátele: tj. „nepravé křesťany“, heretiky a konvertity (Řeky, Gruzíny, Armény z aghthamarského katholicosátu). Ti všichni stojí v přímé opozici vůči *mer žoghovurd* (našemu národu), ať už jednají tajně („*[Řekové] nám nachystali tajnou past, svázali nám nohy a my jsme nic zlého netušili*“), či přímo („*běda, kolik lidí takto hladu a mečem [muslimů] zahynulo, kolik bylo odvedeno do zajetí*“). Arménský národ (*hajoc žoghovurd, hajoc azg*) je vykreslen jako „nevinný“ (*anmegh*), „nešťastný, mající pořád smůlu“ (*anč'arak*), „slitováni si zasloužící, mučený“ (*voghormeli, tar'apjal*). Jeho hlavní charakteristikou je bezbrannost a nevinnost; odtud biblická paralela s božími ovečkami a jehnaty (*gar', vočchar*), které ohrožují „vlci“.

2.1. Nevěřící a pohani

Muslimové zůstávají Jinými par excellence. Svět je v arménském *imaginaire* rozdělen na Armény a *tač'iky* (*Haj u tač'ik*), na věřící a nevěřící neboli pohany (*havatacjal u anhavatkh, anoren, hethanos*), na světlo a tmu. Gregoriánští křesťané jsou chápáni jako „lépe narození“ (*ar'avel c'nealkh*), „děti světla svaté církve; lid Kristem vybraný/založený“ (*lusacjal mankunkh surb jekegheco, khristosadon žoghovurd*). Takto je podtržena jejich morální autorita a legitimita – dočasně jsou sice odsouzeni k „utrpení pod muslimským jhem“, které však nebude trvat věčně. *Tač'ikové* neboli „národ mohamedánský“ pak vystupují jako spřeženci ďábla a zjevení z apokalyptické vize připsané svatému Janovi; nejvíce záporné konotace se týkají osmanských Turků. „*[Osman] byl prvním osmanským vládařem,*

o němž hovoří už svaté knihy jako o hadovi, a proto se tak také říká všem Osmanům.“ (Vardan z Bitlisu, Hakobjan 1956: 392) „I stalo se tak kvůli jeho špatnosti a kvůli jeho Pánu Satanovi,“ komentuje arménský kronikář Nerses z Bitlisu prohru osmanského sultána s perským šáhem Abbásem (Akinjan 1952: 185). Křesťané trpí pod „zlými, prokletými muslimy“ (*čar, anicjal ajlazg*), které charakterizuje jejich meč (*sur*) a vysoké daně, nesnesitelné jeho (*džvar luc harki*); jsou rozptýleni jako „bezmocné ovečky bez pastýře“, do jejichž ohrady vešel „nevěřící vlk“ (*anoren gajl*). Muslimská víra je „zbloudilá a špatná“ (*molor, čar oren*) a a priori nečistá (*pighc*) a lživá (*sut*); jejich Prorokovi se přezdívá „ztracený syn“ (*vordi korstean*), „d’áblův sluha“ (*Ner’in karapet*) nebo dokonce „ústa z dršťků“ (*khaghrthašuth*). Jako „pohané“ (*hethanos*) vstupují do křesťanských chrámů, znesvěcují je (*pighc’agorc’uthjun* – znečištění) a nechávají v nich „tančit své muly a koně“.

V naprosté většině případů připadá záporná role panovníkům, vydávajícím strašlivé příkazy (*sastik hraman*), a hlavně jejich armádám. Fakt, že si sultán a šáh vyhlásí vzájemně válku, není rozhodně nijak neobvyklý – takový je řád světa –, ve skutečnosti to však jsou jejich vojáci (*tač’ikové* jako synonymum pro osmanskou amádu, *kyzylbašové* jako dobové označení perských vojáků), kdo plení, zabíjejí a odvádějí do zajetí obyvatele východoanatolských vesnic a měst. „*Béda zemi, na kterou noha Osmanů dopadla,*“ říká kronikář Nerses z Bitlisu. *Kyzylbašové*, bojující na straně perských Sáfijovců, pak coby „cizí krvelačné národy“ (*otar, arjunarbu azg*) vzkřísili vzpomínku na nájezdy Timura Chromého a jsou ryzím zosobněním „lidu tatarského“ (synonyma nomádů). Vystupují ve formě divokých barbarů z východu; odtud rovněž i jejich konotace s lidožrouty, která se kromě Tatarů týká v některých případech i povstalců *dželali* (rebelů proti osmanskému centrálnímu systému) a je výrazem všeobecné anarchie, hladomorů a maximální dehumanizace protivníka. „*Takového ničení a vraždění ještě nepamatujeme,*“ říkají arménští kronikáři v souvislosti s nájezdy *kyzylbašů*; povstalci *dželali* zase dostávají přízviska jako „špinavý zloduch“, „krvelačné zvíře“ či „zlý hadodrak“ (Zulaljan 1966: 27). V případě banditů-*levendů*, následovníků *dželali* v 17. a 18. století, se setkáme i s poměrně neutrálním výrazem *thšnami* a *dušman* (obecně „nepřítel“). Tyto pojmy jsou charakteristické spíše pro arménskou vlasteneckou tvorbu 2. poloviny 19. století, v níž vystupuje postava maximálně dehumanizovaného a anonymního Nepřítele.

Mimořádně záporné postavy z řad *tač’iků* jsou v textu často spojeny s takovými výrazy jako např. „zdechl jako pes“, „proměnil se ve vepř“ či s poněkud tajemně znějícím slovním spojením „jeho mula porodila (mládě)“. „Pes“ i „vepř“ jsou v islámu považováni za extrémně nečistá zvířata a jejich spojení s muslimy má tedy v křesťanských představách zřejmý degradující význam. „Mula“ je pak

patrně uvedena na scénu proto, že samotný fakt její březosti a porodu je příliš absurdní a dotýčnou postavu muslimského panovníka zesměšňuje. Arménští kronikáři používají v souvislosti se „zlými“ muslimy automaticky slovesa *sadkel* (zdechnout, chcípnout), které se jinak obvykle vyskytuje pouze v konotacích se zvířaty. Etnický výraz *thurk* (Turek) zůstal dodnes v arménském hovorovém jazyce synonymem nepřítele, barbara, hlupáka až zbabělce; sloveso *thurkanal* nebo *tač'kanal* (poturčit se, stát se muslimem) de facto znamená „obrátit se špatným směrem“, „nesprávně, netaktně se chovat“.

Na druhé straně pak v dobových arménských pramenech existují i „nešpatní“ muslimové, tedy nikoli vysloveně kladné postavy, ale spíše neutrální sousedé. Arménští kronikáři totiž nevytyčují hranici pouze mezi světem křesťanů a mezi světem muslimů; méně zřetelný předěl existuje i mezi místními (*bnakankh*) a nově příchozími, tj. cizinci (*otarakankh*). Místními tak jsou Arméni i *tač'ikové*, které jejich sociální postavení *rajů* (poddaného osmanského obyvatelstva platícího daně) stavělo de facto na stejnou úroveň. Žili vedle sebe ve smíšených vesnicích, mnohdy navštěvovali stejné svatyně a oslavovali identické svátky zemědělského cyklu. Coby poddaní zemědělci a řemeslníci byli povinni poskytovat své zásoby procházejícím vojskům, respektovat nařízení nově zvolených pašů, platit stále se zvyšující daně apod. Společně prožívané situace je mnohdy sblížovaly a křesťané i muslimové se tak ocitali „na jedné lodi“ (a to i bez ohledu na náboženské rozdíly, jak si ukážeme za malou chvíli). Arménští dějepisci tak neváhají poznamenat, že např. „[Timur Lenk] naplnil celý kraj nevinnou krví křesťanů a muslimů“ (Tomáš z Mec'opu, Chačikjan 1999: 40). V tomto případě je Timur zosobněním „zlého muslima-barbarského dobyvatele a agresora“, kdežto „nevinní muslimové“ zmiňovaní v textu jsou bezpochyby neutrální kategorií „sousedů“.

2.2. Nepraví křesťané

Předchozí podkapitola byla zaměřena na opozici mezi věřícími a nevěřícími, mezi nimiž zeje hluboká propast, daná „neměnným božím řádem“. Takový je obvyklý běh světa: „...pod [muslimským] jhem se rodí našim otcům synové a musí sloužit, pak jejich synové slouží a synové jejich synů ... a není útěchy pro národ z Hajka zrozený.“ Dichotomie mezi My a Oni je výsledkem božího záměru, který by měl nakonec vyústit v konečné vítězství křesťanstva; do té doby jsou však křesťané nuceni „strpět jejich jho“. Mnohem horším a nebezpečnějším nepřítelem než tito pohané a nevěřící tak jsou tzv. nepraví křesťané – tj. v gregoriánském smyslu pravoslavní Gruzínci a Řekové; ti praví škůdci všech věřících, kteří na rozdíl od muslimů nejsou součástí božího plánu a nemusí být proto jako takoví akceptováni. Spolu s konvertity (odpadlíky od gregoriánské víry) se právě oni tajně „paktují s ďáblem“ a přemlouvají muslimy, aby škodili Arménům. „Zaslepili své

duše a odvrátili se od Krista ... se srdcem naplněným nemravností, kapku po kapce na nás zvraceli jed hořkosti, neboť už dlouho na nás žárlí.“ (Vardan z Bitlisu, Hakobjan 156: 397–398) Jejich obraz se blíží obrazu východních křesťanů v západním *imaginaire*, které např. český humanistický kronikář Jan Hasištejnský z Lobkovic pokládal za „*zlé a bludné*“ (Mendel – Ostřanský – Rataj 2007: 285), tj. spolené s Židy (tzv. horšími Jinými) a muslimy. Připomeňme, že Arméni a Řekové se nacházeli v přímé ekonomické i náboženské konkurenci už od 6. století n. l.

Gregoriánská víra je *ughghaphar'uthjun*, tj. arménsky doslova „uctívání pravé cesty“ – ortodoxie. Je to jediná „správná víra“, která byla Arménům předána jako vůbec prvnímu národu na světě už počátkem 4. století; všichni ostatní (s částečnou výjimkou *Asori* – syrských jakobitů) se od ní odchýlili a zradili tak „pravdu“ tohoto nového poselství. Gregoriáni odmítli po dlouhých teologických debatách závěry chalkedonského koncilu (451 n. l.) a prohlásili se autokefální církví – ti, co je přijali, jsou pro ně „chalkedonci dvojí podstaty“ (*jerkabnakac khaghkedonac*), „víry opačné/protivné/odchylné od naší“ (*hakar'ak kron*), kteří „od počátku věků až dodnes byli a jsou našimi nepřáteli“ (Vardan z Bitlisu, Hakobjan 1956: 397–398). Jejich náboženství je lživé (*sut*), popírající „pravdivou víru“ (Tomáš z Mec'ophu, Chačikjan 1999: 20). Pád Konstantinopole roku 1453 je sice arménskými kronikáři vnímán jako nenahraditelná ztráta pro celé křesťanstvo, která přišla „skrze naše hříchy velké jako moře“ (*vasn covacjal meghkhs meroc*); o skutečných vinících však nelze ani v nejmenším pochybovat – jsou jimi „muži z bláznivého národa Řeků, kteří přestali být pravými muži“ (David z Bitlisu, Hakobjan 1956: 354).

Pravoslavní Gruzíni, bezprostřední severní sousedé Arménů, jsou zobrazováni jako nestálí ve víře – gregoriánští kronikáři využívají příkladů konverzí některých králů z vládnoucí gruzínské dynastie, kteří „zeslábli ve víře v Krista“ a přijali islám, aby si uchovali svou politickou moc. Arméni kritizují jejich nedostatek víry, jenž vystupuje na povrch zejména při srovnání s gregoriánskými křesťany, již se „raději vrhali dolů ze skal, mladí i staří, muži i ženy“, aby unikli perským vojákům a nuceným konverzím k islámu (Nerses z Bitlisu, Akinjan 1952: 191).

Dalšími heretiky par excellence jsou Arméni, kteří se oficiálně nehlásí ke katolíkovi z Edžmiac'ínu, nejvyšší hlavě autokefální arménské gregoriánské církve.⁴ Většina arménských kronikářů a pisarů, jejichž díla jsme analyzovali, stojí jednoznačně na straně jediného legitimního Svatého stolce v Edžmiac'ínu a ty ostatní pro ně nejsou ničím jiným než antikatholikosáty, respektive heretickými pseudokatholikosáty. V dobových pramenech vystupují Arméni z aghthamarského⁵ (anti)katholikosátu jako „*vzteklí psi*“ a „*zlí ďáblové*“, „*Krista nenávidějící lžikřesťané*“ (Tomáš z Mec'ophu, Chačikjan 1999: 12–13). Jejich biskupové jsou

pro Davida z Bitlisu „*tak zvanými biskupy, pseudobiskupy, nebiskupy*“, již přímo splývají s kategorií konvertity a zrádce – „*zuřící d'ábové aghthamarští, ti d'áb-lem vedení, družina nehodných ... nesídlí v kláštorech, ale přespávají v krámech a hospodách ... zrádci, kteří zapírají Svatý stolec našeho Grigora Lusavoriče⁶ ... pseudokatholické a pseudobiskupové ... sektáři*“ (David z Bitlisu, Hakobjan 1956: 363). Pouze Edžmiac' in a tamější katolikos je tou jedinou, pravou a legitimní duchovní autoritou, která „*osvítla arménský lid, jako když světlo zahání tmu, tmu nevzdělanosti a bezvěrectví, tmu beznaděje a nenávisti, tmu lenosti a pýchy*“ (Tomáš z Mec' ophu, Chačikjan 1999: 291).

3. Dějiny všedního dne v osmansko-perském pohraničí

*Ach Hovhannesi, chlapče můj
vrať se domů a řekni – zhřešil jsem
přivedu ti arménské děvče
hezčí než je Ajša, a kněz vám požehná.
Vrať se domů, Hovhannesi
Ajša je dcera Turka nevěřícího
a je proti tvé víře⁷*

Arménská gregoriánská komunita si v průběhu staletí udržovala svou (především lokální) identitu výhradně na základě svého náboženství, institucionalizovaného v rámci *milletu*. Ti, kteří konvertovali k islámu či pravoslaví, byť jejich mateřským jazykem zůstala arménština, byli odsouzeni jako „zrádci“ a coby „konvertité“ získali ještě nelichotivější obraz než ostatní sousedé – „nevěřící“ (Kurdi, Turci, Lazové) a „heretici“ (Řekové, Gruzíni). Příběh, z něhož pochází předešlá ukázka, odvěké arménské dilema názorně ilustruje – jeden Armén jménem Hovhannes se zamiluje do muslimské dívky Ajši a je vystaven riziku konverze k islámu. Obzvláště signifikantní je, že Hovhannes je synem gregoriánského kněze (*khahany*) a chystá se odejít na studia do kláštera; Ajša je pak dcerou *molláha* (tj. ekvivalentu arménské *khahany*) – obě náboženské komunity se tady dostávají do přímé opozice prostřednictvím svých duchovních vůdců. Iniciativa vychází překvapivě a pro arménskou tradici zcela nezvykle z dívčiny strany, která vystupuje jako sice krásná, ale zlá víla, divoženka (*pheri, huri*) – to ona Hovhannese okouzlí a pokusí se jej „*svést od jeho víry*“. Hovhannes „*ztratí rozum*“ a po vzoru předovýchodních hrdinů tragických milostných příběhů inspirovaných nešťastným Madžnúnem „*zešílí láskou*“ k Ajše; Hovhannesova matka se jej marně snaží přesvědčit, že je Ajša jako „*dcera nevěřícího Turka proti [křesťanské] víře*“. Navrhuje mu dokonce, že mu přivede „*arménské děvče hezčí než Ajša*“, jejichž sňatku „*kněz požehná*“. Hovhannes se však odmítá Ajši vzdát,

argumentuje její krásou (zcela ve stylu orientálních trubadúrů, *ášigů* neboli *ašughů*) a na závěr dodává: „*Jestliže se jí vzdám, bude ze mě káfir,*“ tj. pohan (tady ve významu nevěřící, popírač). Rozhodujícím momentem celé zápletky je okamžik, kdy Hovhannes volá „*Allah*“ a přichází požádat Ajšina otce o její ruku. Ajša mu odpoví: „*Musíš nejdříve vstoupit do mešity a promluvit s molláhem, pak teprve budeš pánem mých řader,*“ tj. jinými slovy řečeno – musíš nejdříve konvertovat k islámu a teprve poté se staneš mým manželem. Hovhannes si uvědomí všechna rizika konverze a odpovídá: „*Ajšo, tvá láska je pro mě haram* (tj. zakázaná, nečistá) *a za to, žes mluvila proti mé víře, najdeš den své smrti,*“ načež se vrací do kláštera a dává se na pokání. Závěrečná sloka vyzdvihuje Hovhannesovu pevnost ve víře a podtrhuje atributy křesťanství, které tady vychází vítězně z křesťansko-islámské polemiky: „*Hovhannesi, jsi mladý, ale už máš rozum; Ajša se pokusila tě svést, ale ty jsi nezradil svou víru; běž a postav kostel, kam můžeme vstoupit v botách* (tj. ne jako do mešity).“

Balada o Hovhannesovi a Ajše je psána ve stylu *divani* – tj. po vzoru milostné lyriky původně inspirované beduínskou platonickou poezií, jejímž nejznámějším příkladem je tragický příběh o lásce Madžnúna a Lejlly. Lejlini rodiče slíbí svou dceru za manželku někomu jinému a Madžnún se stane „šilencem“ (jeho jméno je synonymem pro „nešťastně zamilovaného“, „blouznícího láskou“) – „přijde o rozum“ a jako „divé zvíře bloudí po horách a po pouštích“. Láska typu *madžnun* neboli *divani* je určitou formou nemoci (spálené srdce a játra, ztracený rozum), na kterou nelze najít léku; má a priori tragické vyústění.

Jiné varianty příběhu o lásce mezi Arménem a muslimkou fenomén *madžnun* ještě více zdůrazňují – vysvětlují cit, kvůli němuž Hovhannes „*zahořel plamenem*“ a „*ztratil duši*“, přímo jako kouzlo černé magie. Ajšin otec tady vystupuje jako *huri malak* neboli *pheri malak* (tj. král víl) Saldžum paša, přičemž jeho dcera je evidentně také jednou z *pheri* – krásných, ale nebezpečných a zlých víl či spíše divoženek. Hovhannes jednoho dne usne náhodou poblíž kláštera; během jeho spánku k němu přijdou tři víly a začnou se dohadovat, jakým způsobem by mu mohly ublížit: „*Oslabíme ho, oslepíme ho, nebo jej zabijeme?*“ (Mnacakanjan 1956: 191) Nakonec se *pheri* shodnou na tom, že nejlepší bude, když na něj Saldžum paša „*hodí lásku*“ – tj. šílenství ve stylu *madžnun*. Ústředním motivem je tady konverze k islámu; prostředkem k obrácení na víru je ono už zmiňované „šílenství“. „*Neoslabujme ho, neoslepujme, udělejme z něj muslima; není nám třeba arménských kněží, potřebujeme muslimského molláha,*“ říkají tři *pheri* (Mnacakanjan 1956: 195). „*Zapomeň na žalmy, šarakany* (gregoriánské církevní zpěvy), *kříž i bibli; pohřbi je, zahrabej do země,*“ říká Hovhannesovi jeho nedosažitelná milenka, nejhezčí ze všech *pheri* a dcera Saldžum paši (Mnacakanjan 1956: 199). „*Ach tmavovláško, kvůli tobě se stanu muslimem, molláhem, budu se modlit*

každý pátek, “ odpovídá jí Hovhannes, v očích své milé „*kafir oghli*“ (syn pohana, nevěřícího; tady ve významu „křesťan“).

Závěr

Východní Anatolie byla propletena neviditelnými kulturními pouty stejně tak, jako ji teoreticky rozdělovaly geografické, etnické, lingvistické, společenské a náboženské hranice. Vzhledem ke svému přechodovému charakteru pohraničního regionu je však nutno podotknout, že historickou konstantou tady patrně nebyly ani tak konflikty (tolik vyzdvižované v historických textech), jako spíše neustálá kulturní osmóza. Náboženské komunity sice žily do jisté míry odděleným způsobem, tento fakt však v žádném případě nepředstavoval překážku vzájemné „znalosti toho Druhého“. Náboženské rozdíly mezi komunitou křesťanských a muslimských *raja* byly v 17. a 18. století na společensko-kulturní úrovni; muslimové chodili v pátek do mešity, křesťané v neděli do kostela, kam „mohli vstoupit v botách“, zatímco muslimové se vyzouvali atd. Obě komunity však byly většinou bilingvní a byly spjaty i celou řadou příbuzenských pout. Křesťané dobře znali zvyklosti těch Druhých a neváhali je kritizovat a zesměšňovat, aby dokázali svou vlastní superioritu; obdobný proces pochopitelně probíhal i na druhé straně. Smíšené sňatky představovaly stále určitý *haram* (zákaz). *Dhimmi* se podle zákona nesměli oženit s muslimkou, zatímco muslimové s ne-muslimkou ano, čímž docházelo k narušení tradičního cyklu aliancí a potvrzení nerovnováhy mezi právy muslimů a ne-muslimů. Křesťanské rodiny však většinou odmítaly provdat své dcery za muslimy a skrývaly je doma, aby nebyly náhodou uneseny ze strany muslimů, kteří nabývali stereotypní podoby agresorů a predátorů. Na úrovni individuálních osudů ovšem ke smíšeným sňatkům pochopitelně docházelo – jistým důkazem mohou být např. kurdské klany z okolí Deršimu, které se hlásí ke svým arménským předkům.

Identita komunity je v etnicky smíšených regionech s tradicí migrací vždy poněkud křehkou záležitostí. Arménské vědomí homogenní náboženské gregoriánské komunity se opíralo zejména o koncept osmanského *milletu* – politicko-náboženské jednotky s jistou samosprávou ve vnitřních záležitostech, která platila kolektivní daně, vzájemně ručila za své příslušníky a řídila se specifickými pravidly určenými pro populaci *dhimmi*. Společná zodpovědnost před vyšší instancí vedla ke zrození pocitu solidarity s komunitou – s „naším národem“ a „naší zemí“ (*mer žoghovurd, azg, chalch, mer ašcharh*). Zůstává však otázkou, zda tato solidarita (prolínající se jako červená niť dobovými historickými texty) není jen produktem intelektuální gramotné vrstvy, který byl v rámci *invention of tradition* vyzdvižen v 19. století na celonárodní piedestal. Bez ohledu na koncept *milletu* a vědomí si inferiorního postavení *dhimmi* lze předpokládat, že si žila každá ves-

nice de facto zcela sama pro sebe, ve svém vlastním mikrokosmu a cyklickém čase, oddělená od jiných arménských vesnic překážkami nejen geografickými, ale hlavně kulturními a jazykovými.

Etnická identita v etnicky heterogenních oblastech je kolísavá a podléhá permanentním změnám; upevňuje se v procesu konfliktů a zjevného antagonismu vůči skupině Jiných. V lokálním arménském *imaginaire* se tak objevili *tač'ikové nepřátelé* (agresori) i *tač'ikové přátelé* (sousedí) – příslušníci spřátelených klanů, jimž se vyplácel *hafir* (poplatek za ochranu) a kteří měli teoreticky chránit arménské vesnice před raziemi nepřátelských klanů. Sousedy však byli především kurdští *rajové*, žijící ve smíšených arménsko-kurdských vesnicích.⁸ Postavení těchto Kurdů lze porovnat se situací arménských vesničanů – podobně jako Arméni bylo i kurdské obyvatelstvo závislé na svých *ajanech* a místní *agové* je udržovali de facto v nevolnickém postavení. Zákonitě proto docházelo ke vzniku vzájemných sympatií a k nutné kooperaci mezi arménskou a kurdskou populací, které pozdější nacionalistický diskurz označí za „věčné nepřátele“. Dokladů těchto křesťansko-muslimských společenství nemáme mnoho, neboť situace se zřejmě zásadně proměnila v průběhu 19. století, kdy začali do oblasti východní Anatólie přicházet stále početnější misionáři. Působení katolických a protestantských misíí favorizovalo místní křesťanské obyvatelstvo a prohlubovalo přehradu mezi ním a muslimy co se životní úrovně a přístupu ke vzdělání týče. Arméni a Kurdi se stali přímými konkurenty ohledně svého „národního“ teritoria v 70. letech 19. století, jak je patrné z projevu kurdského šejka Ubajdallaha, kterým reagoval na problematiku tzv. arménské otázky nastolené na Berlínském kongresu. Vysoká Porta využila antagonismu, velice zjednodušeně převedeného do roviny nomád versus zemědělec, horal z klanu versus obyvatel nížiny, k uvedení své politiky *divide et impera* do praxe – ponechávala kurdským horalům volnou ruku co se arménského obyvatelstva týče výměnou za vágní příslib kurdské loajality v pohraničí ohroženém Ruskem. Zhroucení tradičního systému osmanských *milletů* navíc jen podtrhlo rozdělení společnosti na věřící a nevěřící (tj. z muslimského pohledu křesťany). V období všeobecné anarchie se příslušníci pohraničních horalských kurdských klanů těšili nadále beztrestnosti, dané svým postavením strategické periferie.

Při bližší analýze situace ve východní Anatólii v 16.–18. století (de facto až do počátku tanzimatských reforem) však lze konstatovat, že ještě před vytvářením jakýchkoli závěrů je nejdříve potřeba vyhnout se tradičním klíšé. Primární charakteristikou tohoto regionu před nástupem věku nacionalismu není ani tak křesťansko-muslimský antagonismus a rozdělení světa na „věřící“ a „nevěřící“, jako spíše pokus o „splnutí“ do jediné kategorie „věřících“. Tento proces náboženské tolerance a vzájemného respektu započal už ve 13. století, kdy ještě pod-

statná majorita anatolské populace vyznávala křesťanskou víru. Díky postavám, jakými byli např. Džalahuddin Rúmí, Junus Emre nebo Hadži Bektaš (přední anatolští mystici), došlo k jistému propojení islámu, křesťanství a všech jejich oficiálních i neoficiálních sekt a herezí. Islámská mystika nabízela prostor pro mezináboženský a mezikulturní dialog, který napomohl vzniku synkretického charakteru východní Anatólie. Tato synkreze a tendence k heterodoxii zůstaly v tomto regionu hluboce zakořeněny a projevíly se mimo jiné i sériemi tradičních rebelií vůči centrální (osmanské, sunnitské) moci. Od 13. století tak např. datujeme úzké vztahy mezi derviši a mnichy (Ducellier 1996: 363); vysoký počet příběhů, anekdot a polemik pak svědčí o frekventovaných kontaktech mezi komunitami, o vzájemné fascinaci těmi Druhými a zároveň jisté familiaritě s jejich zvyklostmi.⁹ Mnozí kurdští náčelníci arménské obyvatelstvo podporovali, pod patronátem některých kurdských dynastií fungovala slavná klášterní skriptoria a na základě dobových pramenů víme, že byly dokonce stavěny nové kostely, ať už se sultánovým *fermanem* (povolením), nebo bez něj (Martiros Chalifaji, Hakobjan 1956: 483). Je tedy teze o „věčném muslimském jhu“ udržitelná?

Gregoriánští křesťané měli (vedle syrských jakobitů) extrémně blízko k některým derviškým *tarikám* (řádům) i k potulným dervišům, k heterodoxní sektě alevitů i k sektě tzv. uctívačů ďábla – jezídům. Jezídi, alevité i příslušníci řádů *bektaši* a *mevlevi* si zachovali celou řadu předkřesťanských a paleokřesťanských praktik a společně s křesťany se pravidelně vydávali na poutě k hrobům místních světců a na „svatá místa“, kde se modlili za příchod deště, za dobrou úrodu, za zažehnutí neštěstí (např. epidemií) apod. Obětovali zvířata na uctění památky svých předků a oslavovali společně svátky zemědělského cyklu – jednou z nejznámějších poutí vůbec byla každoroční pouť ke klášteru svatého Karapeta poblíž města Muš. Místnímu světcu Janu Křtiteli (tj. Karapetovi) se přezdívalo rovněž „sultán z Muše“ a byl pokládán za patrona všech umělců (*ášigů*, akrobatů) a bojovníků (zápasníků). Pouť ke svatému Karapetovi se konala symbolicky během Vardavar'u, arménského svátku transfigurace, který byl ve skutečnosti svátkem pohanské bohyně plodnosti Anahit. Dobový osmanský cestovatel Evliya Čelebi uvádí, že procesí byla tvořena „*Turky i křesťany*“ (Kévorkian – Paboudjian 1992: 483); o analogickém fenoménu se zmiňuje i Vanský anonym (Hakobjan 1956: 420). Sv. Karapet se stal svého druhu symbolem. Muslimové dále uctívali křesťanského světce sv. Jiří a křesťané se zase přicházeli pomodlit k hrobu Hadži Bektaše – jejich spojenectví bylo v kontrastu k sunně přirozeným fenoménem, neboť všichni patřili de facto k „pronásledovanému lidu“ (ať už jako heretikové, nebo ne-muslimové).¹⁰ Z období 17. a 18. století máme rovněž k dispozici celou řadu bilingvních folklorních pramenů – např. v písni ke svátku Hambarzum (arm. Nanebevzetí) na sebe navazují části jednotlivých slok střídavě v arménštině

a v turečtině. Zůstává však otázkou, zda lze fenomén dvojjazyčného folkloru pokládat za důkaz toho, že Arméni a Turci slavili společně některé svátky, nebo jen za důkaz existence turkofonních Arménů.

Relikty anatolské synkreze a kooperace mezi různými minoritami dozívají během 19. století; tj. století nacionalismu a období velkých přeměn obrazů Jiných a konfliktů mezi muslimy a *d'aury*. Vysoká Porta se snaží obrátit nespokojenost Kurdů, kteří jsou od 30. let 19. století během procesu centralizace postupně připravováni o svou tradiční autonomii, ve svůj vlastní prospěch a zaručuje jim beztrčnost v jejich vztazích k arménskému obyvatelstvu. Sultán Abdulhamid II. vytváří tzv. *hamidiye*, kurdské vojenské jednotky určené k ochraně pohraničí, které jsou de facto imitací kozáků (McDowall 2007: 59). Sultánovým hlavním záměrem bylo pravděpodobně odradit některé kurdské klany od spolupráce s carským Ruskem a sekundárně i s osmanskými Armény, obrátit své tradičně revoltující kurdské poddané zpět k Portě a učinit z nich loajální nástroje své výkonné moci. Arménské venkovské obyvatelstvo pak mělo posloužit jako svého druhu vábnička.

Kurdi jsou tak koncem 19. století cíleně připravováni k tomu, aby byli arménskými „nepřáteli“. Jejich územní nároky přímo narážejí na územní nároky Arménů; během rusko-osmanské války (1877–1878) vyhláší kurdský šejk Ubajdallah *džihád* proti všem *d'aurům*, tj. proti Arménům a nestoriánům. Takové spontánní výbuchy násilí však byly vždy vedeny nějakou charismatickou figurou extrémně antikřesťanského šejka (jednajícího často z ekonomických důvodů) nebo *molláhy* a *softy* (studenty z medres). Evidentně jsou také iniciovány „hrou velmoci“, které se snaží využít Arménů, nestoriánů, Kurdů aj. v rámci svých vlastních politických zájmů, jež mají jen pramálo společného s oficiálně deklarovaným záměrem – ochrany práv osmanských minorit.

U mnohých Kurdů však i přesto přetrvává pocit dlouholetého soužití a kooperace s Armény a paralelně i sentiment protiosmanského odporu. Např. v okolí Bitlisu máme k dispozici jen málo důkazů o náboženské netoleranci tamějších Kurdů (Hovannisian 2001: 171). Není proto divu, že počátkem 20. století mluví arménští *fidajini* (partyzáni) z okolí Taronu o projektu kurdsko-arménské aliance,¹¹ které se osmanští Turci právem obávají (Rouben 1990: 108, 208). Kurdské a arménské venkovské obyvatelstvo mezi sebou ostatně běžně uzavírá tradiční spojení typu *k'irvas* – sousedské výpomoci založené na vzájemné ochraně a pomoci během zemědělských prací. Řada rodin je spřízněna skrze tzv. duchovní příbuzenství – pojídají společně „*chléb a sůl*“¹² a účastní se křtů a obřezek svých synů. Ještě během masových deportací a arménské genocidy za 1. světové války se řada muslimů pokusí chránit své sousedy – v Mardinu a v Bitlisu se Arméni a místní Kurdi brání společně proti útoku kurdské jízdy řízené z osmanské-

ho mladotureckého centra, derviši z Konye protestují veřejně proti arménským masakrům (Hovanissian 1997: 46) atd.

Soužití Arménů a Kurdů ve východní Anatolii mělo bezpochyby své světlé i stinné stránky. Arménští vlastenečtí autoři vytvořili ve 2. polovině 19. století negativní obraz Kurdů – necivilizovaných divochů, agresorů a parazitů na arménské komunitě; a ještě méně lichotivý obraz Turků. Tamější folklor však odráží poněkud jinou dobovou realitu, stejně jako vyprávění Arménů, kteří přežili deportace a genocidu za 1. světové války. Hovoří-li o situaci před válkou, vzpomínají nejen na „zlé muslimy“ (cizince), ale i na ty „dobré“ – přátele a sousedy, kteří je varovali před deportacemi, ukryli je ve svých domech před osmanskými *zabtiehy* (vojáky) a postarali se o jejich děti. Současné kodifikované heterostereotypy jsou příliš zjednodušující a jednostranné a neumožňují nám uchopit mnohovrstevnou realitu skutečných mezietnických vztahů.

Březen 2009

¹ Rytířský obraz Kurdů vyznávajících islám se vyskytuje např. v díle Chačatura Abovjana, jednoho z nejznámějších spisovatelů arménského národního obrození vůbec.

² Edice kronik a kolofonů v originálním znění (v klasické arménštině-grabaru s příměsí střední arménštiny a tamějších arménských dialektů) viz podrobněji použitou literaturu (Akinjan, Hakobjan, Chačikjan, Lalajan).

³ *Tač'ikové* – v arm. „muslimové“ obecně; v 17. století se už tento pojem používá výhradně pro Osmany. Termín „tač'ik“, převzatý původně z aramejštiny, se v arménském *imaginaire* blíží termínu „Skyth“ (tj. barbar, nomád) z *imaginaire* řecko-římského.

⁴ Autokefální arménská gregoriánská apoštolská církev, součást tzv. starých východních církví (vedle nestoriánů, jakobitů, Koptů apod.). Arménie přijala křesťanství jako vůbec první země na světě roku 301 n. l. Katholikos, nejvyšší představitel v církevní hierarchii, dnes sídlí v Edžmiac'ínu (cca 30 km od Jerevanu). Od 12. století však existovalo více lokálních katolikosátů a patriarchátů, které mezi sebou neustále vedly boje o jurisdikci.

⁵ Aghthamar – sídlo nezávislého katolika s lokální autoritou pouze na východním a jižním břehu Vanského jezera.

⁶ Grigor Lusavorič neboli Osvětitel – zakladatel arménské gregoriánské církve.

⁷ Úryvek z lidové balady o Hovhannesovi a Ajše, která byla zapsána koncem 19. století v oblasti Vanského jezera (Mnacakanjan 1956: 183–190; Russell 1987: 112–115). Tento příběh o tragické lásce Arména Hovhannese a muslimky Ajši má mnoho různých variant; úzce souvisí např. s cyklem o Saldžum pašovi, králi divoženek.

⁸ Takřka každá vesnice, zmiňovaná v pečlivě zdokumentovaném soupisu arménských sídel ve východní Anatolii z pera R. Kévorkiana a P. Paboudjiana, byla etnicky smíšená, viz podrobněji Kévorkian – Paboudjian 1992.

⁹ Podrobněji k byzantsko-osmanským vztahům viz Balivet 2005.

¹⁰ Alevité, pronásledování sunnity jako heretici, měli mnohem blíže ke křesťanům (Andrews 1989: 153). Obdobně také tzv. jezídi – synkretická sekta, sdružující v sobě reliktů zoroastrovského dualismu, šamanismu, judaismu, islámu, křesťanství apod.

¹¹ Podrobněji k problematice kurdsko-arménských vztahů viz Rouben: 1990; Kévonian 1993.

¹² Arménsky doslova *agh u hac* – výraz „chléb a sůl“ je symbolem pro pohostinnost. Společně sdílené jídlo vytvářelo automaticky vazby spojenectví, podobně jako manželské aliance.

Literatura:

- Akinjan, Nerses: 1952 – *Bagheši dproč (Bitliská škola)*. Vídeň: Mchitharean tparan.
– *kronika Nersese Mochraberdcioho z Bitlisu (Nerses Baghišeci)*
- Andrews, Peter Alford: 1989 – *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.
- Balivet, Michel: 2005 – *Mélanges byzantines, seldjoukides et ottomanes*. Istanbul: Isis.
- Ducellier, Alain: 1996 – *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age, VII.–XV. siècle*. Paris: Armand Colin.
- Faroqhi, Suraiya: 2007 – *Subjects of the Sultan (Culture and Daily Life in the Ottoman Empire)*. London – New York: I. B. Tauris.
- Hakobjan, V. A. (ed.): 1956 – *Manr žamanakagruthjunner, XIII.–XVIII. darer, hat. II. (Malé kroniky 13.–18. století, 2. díl.)* Jerevan: HGAH.
– *kronika anonyma z Vanu (Anonym Vaneci)*
– *kronika Vardana z Bitlisu (Vardan Baghišeci)*
– *kronika Davida z Bitlisu (Davith Baghišeci)*
– *kronika Jana z Arč'eše (Hovhannes Arč'išeci)*
– *kronika písaře Řehoře z Varagu (Grigor dpir Varageci)*
– *kronika Martirose Chalifajiho*
– *kronika Jakuba z Erzurumu (Hakob Karneci)*
– *kronika Jakuba z Tivriku (Hakob Tivrikci)*
– *kronika Avetikhova*
– *kronika Jana z C'aru (Hovhannes C'areci)*
- Hovannisian, Richard G. (ed.): 1997 – *The Armenian People from Ancient to Modern Times, vol. II*. University of California, Los Angeles: St. Martin's Press.
- Hovannisian, Richard G. (ed.): 2001 – *Armenian Baghesh/Bitlis and Taron/Mush*. Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Chačikjan, Levon: 1999 – *Thovma Mec'ophecí: Patmagruthjun. (Tomáš z Mec'opfu: Dějiny)*. Jerevan: Magaghath.
- Kévonian, Arménouhie: 1993 – *Les noces noires de Gulizar*. Marseille: Editions Paranthèses.
- Kévorkian, Raymond – Paboudjian, Paul B.: 1992 – *Les Arméniens dans l'Empire ottoman à la veille du génocide*. Paris: Les Editions ARHIS.
- Lalajan, Jervand: 1911 – *Vasurakan azgagarakamuthjun. (Etnografie Vasurakanu.)* Tbilisi: Eleftrašarž.
- Lalajan, Jervand: 1915 – *C'uc'ak hajeren dzer'agrac'. (Soupis arménských rukopisů-kolofonů.)* Tbilisi: Esperanto.
- McDowall, David: 2007 – *A Modern History of the Kurds*. London: I. B. Tauris.
- Mendel, Miloš – Ostřanský, Bronislav – Rataj, Tomáš: 2007 – *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia.
- Mnacakanjan, A.: 1956 – *Hajkakan midžnadarjan žoghovrdakan jerger. (Arménské středověké lidové písně.)* Jerevan: Lujs.

Rizk Khoury, Dina: 2002 – *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul 1540–1834*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rouben: 1990 – *Mémoires d'un partisan arménien*. Paris: Éditions de l'aube.

Russell, James B.: 1987 – *Yovhannes T'lkuran'ci and the Medieval Armenian Lyric Tradition*. Armenian Texts and Studies 7. University of Pennsylvania, Atlanta: Scholars Press.

Zulaljan, M. K.: 1966 – *Džalalinneri šaržum jev haj žoghovrdi vič'ak osmanjan kajsruthjan medž. (Povstání dželali a postavení Arménů v Osmanské říši.)* Jerevan: HGAAH.

Contact: PhDr. Petra Kohoutková, Ph.D.; Ústav etnologie Filozofické fakulty UK, Celetná 20, 116 42 Praha 1, e-mail: petrakohoutkova@seznam.cz.

	<p>Matěj Kratochvíl – Lubomír Tyllner: Masopustní koleda na Doudlebsku. Dobrkovská Lhotka.</p> <p>Publikace se zvukovým záznamem na CD. Vyd. EÚ AV ČR, v.v.i., Praha 2007, 35 s., obr. příloha, CD, anglické a německé resumé.</p> <p>Publikace vznikla na základě kontinuálního výzkumu Doudlebska, který pracovníci EÚ AV ČR provádějí od roku 1999. Masopustní obchůzka má v této oblasti dlouhou tradici a řadu specifických rysů, jimiž se liší od podobných tradic jinde. První písemné popisy masopustního veselí na Doudlebsku pocházejí z 90. let 19. století. V Dobrkovské Lhotce se dodnes slaví tzv. růžičková masopustní koleda (nazvaná podle výzdoby na kloboucích koledníků a písně Červená růžičko, proč se nerozvíjíš). Příložený CD obsahuje zvukový záznam celé koledy od zahájení až do večerní zábavy.</p> <p>ISBN 978-80-87112-06-9 CENA: 190 Kč</p>
---	--

Objednávky vyřizuje: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, tel. 234612611, e-mail: gergelova@eu.cas.cz

MEZI PRAVĚKEM A INDUSTRIÁLEM: NĚKOLIK POZNÁMEK K ANTROPOLOGII KRAJINY¹

PETR GIBAS – KAROLÍNA PAUKNEROVÁ

J'avais posé le monde sur la table; et voici
qu'il s'écoulait par dessous le bord circulaire,
voici que le monde s'écroulait
derrière son propre horizon.

René Daumal²

Between the Prehistorical and the Industrial: A Few Remarks on Anthropology of Landscape

Abstract: The conceptual debate on recently quite a fashionable topic of landscape is, at least within Czech academia, deeply influenced by the concepts and imagery of natural sciences. In this article, we advocate an alternative concept of landscape, that developed by anthropology of landscape. We understand landscape to be a widely conceived “way of seeing”, way of grasping, experiencing and understanding the world, rather than simply a piece of reality out there. In the first part of the paper we present, how anthropology of landscape theorize its subject. In the second we offer two applied examples – analyses of prehistoric and (post)industrial landscape. The main aim of the article is to balance otherwise natural science driven debate about landscape and to return to the concept of landscape what it lacks – human experience.

Keywords: anthropology of landscape – industrial landscape – landscape – prehistoric landscape.

Krajina se v poslední době stala oblíbeným, možná až módním tématem odborníků z mnohých disciplín. Jako téma, jež zasahuje napříč společenskými a přírodními vědami, má krajina potenciál propojit zdánlivě nepropojitelné – humanitní či společenské vědy s vědami přírodními, mezi nimiž, zdá se, zeje hluboká nepřekročitelná propast. Aby však mohl přes tuto propast vzniknout most dialogu, je

nezbytné mít schopnost (a snahu) porozumět tomu druhému. O krajině se hodně mluví, v Čechách je však, alespoň my máme takový pocit, debata o krajině zabalena do přírodovědné rétoriky a obraznosti. Naším záměrem v tomto textu je ukázat jiný způsob pojmání krajiny; vrátit do dlouhodobé odborné debaty o krajině, do soudobého promyšlení krajiny sociálněvědný rozměr, a tak ukázat způsob, jak by bylo možno vyvážit odbornou debatu o krajině, jak vyvážit doposavad jednostranný obraz krajiny, který česká věda nabízí. Jinými slovy chceme do krajiny vrátit člověka.

Naším hlavním motivem je přesvědčení, že krajina není nějaký materiální svět tam někde venku, který my vnímáme, když do něj přijdeme, ale který jinak existuje materiálně sám od sebe v nějaké čisté podobě, ke které se můžeme doabstrahovat z naší (odborné či laické) zkušenosti. Souhlasíme s Timem Ingoldem, který říká, že krajina není totéž, co prostředí (Ingold 1993: 156). Podle nás není možné porozumět krajině či ji uchopit bez zaměření se na člověka, ať již konkrétního jedince, či člověka v rámci sociokulturních souvislostí, protože právě on zahaluje svět kolem sebe do pavučiny významů, do níž je zároveň sám zavěšen. Krajina je pro nás onou pavučinou mnohem spíš než samotným prostorem mezi stromy, kde se pavučina rozepíná. Neboť bez pavučiny má prostor mezi stromy pro člověka sotva nějaký význam, kromě nutkání obalit jej pavučinou známosti.

V rámci tohoto textu chceme ukázat způsoby přemýšlení o krajině a jejího výzkumu, které stojí v popředí současného promyšlení problému krajiny, a to v sociokulturní antropologii a kulturní geografii, respektive v průniku těchto dvou věd, neboť ty jsou podle nás v současnosti hlavními zdroji (znovu)promyšlení krajiny v rámci společenských věd.

Nejprve je však nutné se vymezit. Chceme se vymezit vůči převládající „vědecké“ představě krajiny jako „kusu země“, jako souboru „přírodních a antropogenních charakteristik vázaného na určitý reliéf a majícího nějaký společný historický základ“ (Cílek 2004) a na základě tohoto vymezení zároveň představit jak o krajině přemýšlí antropologie krajiny, představit interdisciplinární pojetí krajiny ležící kdesi na pomezí antropologie a kulturní geografie. Proto říkáme: krajina pro nás není „souvislé území, vnímané člověkem, jehož vzhled je určován činností a vzájemnou interakcí přírodních a antropogenních činitelů“ (*Evropská úmluva o krajině* 2000), ani vybraná část zemského povrchu s typickou kombinací přírodních a kulturních prvků a charakteristickou scénérií, skládanka konkrétního reliéfu, půdy, vodstva, klimatu, vegetačního pokryvu, zvířeny a (vlivu) člověka, jak by mohla znít definice krajiny v učebnici geografie pro střední školy. Chceme nabídnout alternativní možnost „vědeckého“ „pohledu na“ krajinu, a tu podle nás nabízí antropologie krajiny.³

Antropologie krajiny je pro nás obor na pomezí kulturní geografie a antropologie, dvou příbuzných disciplín, jež spojují metody a do značné míry i zájem, jež se

však do jisté míry liší v akcentu na předmět zkoumání. Antropologii krajiny chceme představit ve třech částech. Nejprve heslovitě ukážeme základní ohledy krajiny v uvažování antropologů. Tato hesla netvoří jednotný celek, jednotnou definici toho, co krajina je, ale spíše naznačují směry přemýšlení o krajině, otevírají cesty, kudy se vydat krajinou. Ve druhé a třetí části pak budeme mluvit o pravěké krajině a o krajině (post)industriální a na těchto dvou příkladech ukážeme, jak je možné takto jinak uchopenou krajinu zkoumat, k čemu takový výzkum může směřovat, jak může vypadat, a (doufejme i) proč může být zajímavý.

Teoreticko-tematický úvod do antropologie krajiny

Krajina je vždy subjektivní

Krajina vzniká a ustavuje se z toho, jak lidé prožívají okolní svět a jak mu rozumějí. Krajina je vždy krajinou pro toho, kdo výsek okolního světa nějakým způsobem chápe jako kompaktní a jemu srozumitelný celek, kdo jej nějakým způsobem zažívá.

Důležitou roli hraje fakt, že krajinu zažíváme jako tělesné bytosti. Je prochnutá pachy a zvuky, je po ní obtížné či snadné kráčet, je horká či chladná, je pro oči příjemné na ni hledět, či je to téměř nesnesitelné. Důraz na krajinu jako subjektivní prožitek světa souvisí s nedávnou renesancí zájmu o smysly a smyslovost v rámci společenských věd, jež dokumentuje například sborník *Empire of the Senses* editora Davida Howese (Howes 2005). Pro účely analýzy konkrétní krajiny se používají přístupy, které se zaměřují na vnímání daného místa různými smysly (soundscape, smellscape, touchscape). Cílem takového počínání je dojít ke komplexní představě krajiny, která nebude zásadním způsobem omezena na vizuální složku, jak tomu v analýze krajiny ještě donedávna bylo.

Samozřejmě že verbalizovat vjemy jiných smyslů než zraku je relativně obtížnější. Subjektivní s sebou navíc nese jakýsi přídech „nevědeckého“, což je jen další z důvodů, proč bývá ne-vizuální (ale i smyslové obecně) často opomíjeno. Na druhou stranu, pokud je zájmem vědy uchopení a reprezentace světa kolem nás, pak důraz na subjektivitu krajiny otevírá cestu komplexnějšímu a věrnějšímu pojetí světa stejně jako možnosti zpochybňovat a rozšiřovat dosavadní teoreticko-metodologické pozadí společenských věd, jako je tomu kupříkladu u non-representational theory.⁴

Pluralita místa a času

Krajina se ustavuje v pluralitě míst a časů. Tím chceme říci, že v krajině je určitým způsobem naráz přítomna minulost, přítomnost i budoucnost a že každé místo, každá krajina odkazuje na další místa, na další krajiny. Její prožívání ovliv-

ňuje paměť, co člověk poznal, naučil se a zažil. Na druhou stranu krajina umožňuje akci, člověk rozvrhuje svou budoucnost a tím krajina přesahuje také do budoucna. Jsou v ní naráz přítomny různé časové roviny. Rysy časoprostoru v subjektivním prožitku pozorovatele – nepravidelnosti jeho struktury jsou důležité pro smysl místa (sense of place). Pochopit krajinu, přechít její význam je obtížné. Michel Foucault používá termín heterotopie, aby uchopil, popsal místa, jež mají více významových vrstev či vztahů k jiným místům než je na první pohled zřejmé. Pojem heterotopie tak popisuje místa a prostory, které jsou funkční v ne-hegemonických podmínkách, jež Foucault nazývá také „místa jinakosti“ (spaces of otherness), která nejsou ani zde ani jinde, jsou zároveň myšlená i fyzická. Heterotopie reprezentuje či nás přibližuje k utopii nebo je paralelním prostorem, který obsahuje nežádoucí těla a který, tím že nežádoucí těla zadržuje, umožňuje existenci reálné utopie (např. vězení, nemocnice) (viz Foucault 1998). Krajina, jak jí rozumíme my, skrývá i odkrývá, je propletenecm vztahů míst, „skutečných“ i představovaných, smyšlených; krajina je v doslovném smyslu heterotopii.

Pro ilustraci se podívejme na příklad krajiny Emain Macha / Navan Fort v severním Irsku (Bender 2002: 109–110). Emain Macha je archeologickou lokalitou – sídlištěm z doby železné. Je však také lokalitou mytickou – je dějištěm příběhů ulsterského cyklu.⁵ Pohanská síla tohoto místa byla tak velká, že v jejím dohledu nechal sv. Patrik vystavět kostel jako určitý protipól. Vznikla tak krajina konfrontace, nebo – možná – krajina dialogu. Dnes je hlavně cílem turistických výletů a je pod památkovou ochranou. Nicméně až do roku 1985 byla lokalita ohrožena rozšiřující se těžbou vápence. Smysl tohoto místa se ustavuje z odkazů na různé časové roviny i různá místa. Odkazuje na mytický čas i dobu železnou, na dávnou minulost i na nedávné pokusy jej prakticky využít. Odkazuje na bájně město založené bohyní Machou, na pevnost z doby železné i na soudobou turistickou destinaci. Jeho význam je utkán z množství nejednoznačných příběhů.

Dynamika krajiny

Krajina pro nás není pouhou materiální konturou sociálních událostí, ale má svou vlastní dynamiku, vždy se mění, vždy se znovu tvoří a přetváří, z čehož plyne i její specifická časovost. Vlastní dynamika krajiny se projevuje ani ne tak v geologických procesech, proměnách počasí, erozi, změnách klimatu a vegetace, jako spíše v tom, jak nás tyto změny, procesy, děje „ponoukají“, že nás nějak „provokují“, třeba i tím, že rozbíjejí do té doby ustavený pohled. Doreen Massey uvádí ve své stati „Krajina jako provokace“ (Massey 2006) příklad putujícího kamene z Hamburku nazývaného „Starý Švéd“ („Der alte Schwede“), který byl přivlečen ledovcem ze Švédska a zanechán na písčité pláži. Kámen je turistickou atrakcí a v devadesátých letech se ve městě v rámci multikulturní kampaně objevily pla-

káty s fotografií tohoto kamene a nápisem „náš nejstarší imigrant“. Kámen jako by přímo vyzýval k takovému propojení, jako by čekal jen na toho, kdo sít souvislostí, jež Starého Švéda obklopují, obohatí o jednu, pro kterou je už připravené místo.

Krajina má vlastní „agency“ (Gell 1998), postrkuje nás, otevírá možnosti, nabádá. „Agency“ krajiny ale nevyplývá z materiality prostoru samotné, jako spíše z propojení nás a našeho okolí. Krajina, jak píše Denis Cosgrove, je „způsobem vidění“ (Cosgrove 1998), a to v nejširším možném slova smyslu, nikoli tím, na co se díváme, způsobem zakoušení, zkušenosti. O krajině se často mluví jako o textu (viz například Barnes – Duncan 1992; Blažek 2001; Duncan – Duncan 1988; Duncan 2005), ale krajina není statická, krajina, spíše než text, je čtením a nikoli tím, co je napsáno. Krajina je textem ve smyslu (postmoderního) románu, který mnohem více než aktem psaní vzniká aktem čtení. Jak číst Pérecův *Život, návod k použití*, Cortázarovo *Nebe, peklo, ráj*, Pavićův *Chazarský slovník*? Od začátku do konce nebo od prostředka a na přeskáčku, nebo jako puzzle, jak nás ve svojí knize nabádá Pérec. A když budeme číst jinak či znova, budeme číst stejnou, nebo jinou knihu? Pro nás je krajina nikoli prostorem, světem tam někde venku čekajícím na turisty či botaniky, světem, který nějak *je* nezávisle na nás, ale způsobem, jak žijeme svůj svět, způsobem „vidění“, které otevírá možnosti a zavírá jiné, které nabádá, umožňuje, i omezuje.

Krajina jako politikum

Krajina je vždy politikum. Je předmětem společenského vyjednávání, jaké významy krajina nese – jakou má cenu, kdo kam smí chodit, kdo má na co právo se dívat a na co stojí za to se dívat, jak se co má vidět, jak se co má číst, chceme-li se držet textuálních metafor.

Na příkladu Pravčické brány v Českém Švýcarsku je politický rozměr krajiny dobře patrný. Tato kamenná lávka je jedním ze symbolů krajiny Českého Švýcarska, možná i krajiny české obecně. Ale jak se k ní dostanete? Tak, že zaplatíte poplatek a projdete turniketem. Nahoru na lávku vás nikdo nepustí z důvodů ochrany před nepříznivými vlivy. I tak eroze napáchala značné škody a lávka, aby nespadla, byla vyztužena pryskyřičnou směsí, jež má za cíl zpomalení eroze.

Pravčická brána není prostorem pro každého, ale jen pro toho, kdo *chce* zaplatit. Způsoby zažití tohoto prostoru jsou vymezené, dohodnuté, vyjednané, ustavené, jeho hodnota, smysl, důvod tvoří jeho nedílnou součást. Krajina Pravčické brány je vyjednávána do určitých možností zakoušení, je dána ve způsobech vzta-hování se, zažívání. Je krajinou, kam se jde (na výlet), za kterou se platí, protože stojí za to vidět onen „nejkrásnější přírodní útvar Českého Švýcarska“, protože „největší přirozená skalní brána na našem kontinentu“ (*Pravčická brána* 2006) je něco, co má hodnotu, estetickou, historickou, ekologickou. Nic z toho není samo-

zřejmé, pevné, neměnné. Krajina jako způsob vidění je krajinou vyjednanou a vyjednávanou, kulturně a sociálně tvarovanou. Krajina (Českosaského Švýcarska) je materiální, stejně jako imaginární, symbolická a politická ... a zažitá. Krajina není prostě materiální konturou našich životů, ale spíše propletením politického, symbolického, materiálního, imaginárního a osobního. Bez symbolického, politického a osobního není materiální prostor krajinou, je pouhou možností, či, jak by řekl Yi-Fu Tuan (Tuan 1977), „svobodou“.

Pravěká krajina. Příklady z Leskernicku a Makotřas

Antropologický přístup k pravěké krajině, či spíše ke krajině jejích dávných obyvatel je snahou porozumět jejich světu, snahou rekonstruovat žitý svět dávno zmizelých sídel a jejich obyvatel. Ke zkoumání pravěké krajiny je nutné přistupovat interdisciplinárně. Je třeba zacházet nejen s archeologickými údaji a poznatky, ale umět je propojit s výstupy jiných oborů a nově je interpretovat. Rekonstrukce pravěké krajiny vychází primárně z archeologických pramenů např. stop domů a výrobních zařízení a z vlastních (krajinně-antropologických) pozorování a senzuálních dat sesbíraných v okolí lokality. Pod senzuálními daty se rozumí např. dohlednost z lokality, schůdnost terénu, barevnost krajiny, jaká je vyhlídka z lokality či které body v okolní krajině poutají pozornost. Sbírají se také velmi subjektivní data, jako jsou záznamy pocitu bezpečí, či naopak i exaktně měřitelná data, jako je čas potřebný k překonání vzdálenosti ke zdrojům v okolí lokality či k nejbližším lokalitám těžby kultury v okolí. V kontextu těchto senzuálních dat a pozorování jsou archeologické prameny nově interpretovány a zakomponovány do obrazu, který poskytují klimatologická, palynologická, zoologická a jiná šetření.

Teoretickým konceptem pro tento typ výzkumu je – *taskscape* – sociálního antropologa Tima Ingolda (Ingold 2000). Krajina ve smyslu *taskscape*, je definována jako sociálně konstruovaný prostor lidských aktivit. Krajina je tu pojímána jako prostor, kde se odehrávají různé činnosti, úkoly – *tasks*. Některé stopy těchto činností se dochovaly v podobě archeologických pramenů a z těchto stop lze zpětně konstruovat určitý okruh činností a tímto způsobem oživit statický obraz, který poskytuje archeologie, a přiblížit se žitému světu dávných obyvatel. Metoda, která se nejčastěji užívá při zkoumání pravěké krajiny, se nazývá *phenomenological site catchment analysis* – fenomenologická analýza spádové oblasti (archeologického) naleziště, která je kombinací ekonomického přístupu (tj. přístupu s ohledem na zdroje) a přístupu s ohledem na (vy)užívání prostoru (Hamilton – Whitehouse 2006).

Příklady, na kterých chceme představit zkoumání pravěké krajiny, jsme vybrali dva: Leskernick v jihozápadní Anglii a Makotřasy ve středních Čechách.

Výzkum v Leskernicku vedli Barbara Bender, Sue Hamilton a Christopher Tilley z katedry antropologie a archeologického ústavu University College London. Leskernick leží ve východním Cornwallu, na Bodmin Moor. Na nízkém kopci pokrytém kameny jsou dvě malá sídliště z doby bronzové s padesáti domy, systémem ohrazených polí, pohřební mohyly, kamenné řady a kruhy. Přibližné stáří lokality je 4000 let. Autoři výzkumu se rozhodli připravit pro výzkum této lokality multidisciplinární projekt, který zahrnoval pět linií: 1) archeologické vykopávky a povrchový průzkum, 2) geologický a environmentální výzkum, 3) tvorbu a instalaci uměleckých objektů, 4) antropologický výzkum a 5) experimentování se způsoby vytváření psané a vizuální dokumentace místa a krajiny. Projekt trval pět let a započal v červnu 1995 (Bender – Hamilton – Tilley 1999). Analýzou této kamennité, dramatické krajiny se podařilo zjistit velice zajímavá fakta. Badatelé se domnívají, že kameny představovaly duchy předků a komunikace mezi dávnými obyvateli a kameny, které je obklopovaly, se odehrávala na intimní domácí úrovni i na svatyni v polích. Na domácí úrovni se tato komunikace projevuje např. v orientaci vchodů. Dveře domů byly nasměrovány na skalky na vyvýšených místech a v zadní zdi domu proti vchodu byl obvykle vsazen zvláště pěkný kámen, který jakoby zrcadlil vyhlídku ze dveří. Na veřejné úrovni pak je tato komunikace rozpoznatelná ve specificky orientovaných kamenných kruzích a řadách, svatyních a mohylách (Bender – Hamilton – Tilley 2007).

Projekt v Leskernicku mne inspiroval (K. P.) k výzkumu na archeologických nalezištích ve středních Čechách, který jsem započala v loňském roce (2008). A jedno z nalezišť, která mne zajímají, jsou i Makotřasy u Kladna. Sídliště v Makotřasích pochází z eneolitu z kultury nálevkovitých pohárů. Výzkumy zde probíhaly už od 30. let 20. století, ale hlavní výzkumná kampaň proběhla v roce 1961 pod vedením Emilie Pleslové-Štikové. Byly zde mj. geofyzikálně detekovány dva příkopy, jeden kruhový starší a druhý – slavnější – mladší čtvercový. Čtvercové ohrazení má rozměry přibližně 300 x 300 m a byla vyslovena hypotéza o jeho astronomické orientaci; odsud také pochází dosud nejstarší doklady metalurgie na našem území (Pleslová-Štiková 1985).

Fenomenologická krajinná analýza (Tilley 1994) přináší nová hlediska a další údaje, komplementární k datům z archeologického výzkumu, a ty nás mohou světu dávných lidí přiblížit jiným způsobem. Základem mého výzkumu je procházení krajiny, při kterém zaznamenávám údaje o schůdnosti terénu, kam je možno dohlédnout, jakou barvu mají skalky, jaký je typ krajiny atp. a také subjektivní údaje – pocity z různých míst jako stísněnost, nebo naopak pocit bezpečí. Krajinu v okolí sídliště v Makotřasích jsme procházeli v týmech po dvou až třech osobách, každý tým dostal za úkol zaznamenávat do protokolu na předem vybrané trase senzuální data jako barvy, schůdnost, pocity i exaktněji měřitelné údaje jako čas

potřebný k uražení hodinové a dvouhodinové vzdálenosti, čas potřebný k překonání celkové trasy (po odečtení zastávek k zapisování a času potřebného k obcházení moderních překážek), viditelnost z míst s možným rozhledem, výchozy kamene apod. Týmy postupovaly po předem v mapě připravených trasách, které začínaly na sídlišti a směřovaly podél i proti toku obou potoků a ve směrech k nejbližším lokalitám téže kultury. Takto shromážděná senzuální a další data pak konfrontují s rozložením archeologických nálezů a nalezišť v mapě, o jejichž polohách nemají členové týmů informace. Ze srovnání mapy s vnesenými archeologickými nálezy a mapy, na které jsou zaznamenána sesbíraná data, je možno postulovat určité hypotézy, které mohou zasadit čistě archeologická data do nového kontextu.

Výzkum představoval součást doktorského projektu autorky, detailní analýza dat získaných tímto výzkumem bude součástí dizertační práce. Proto v následujícím textu uvádím pouze několik předběžných závěrů, neboť chci spíše inspirovat, jak je možno pravěkou krajinu zkoumat, než poskytnout jednoznačnou interpretaci krajiny v okolí Makotřas.

Problémy při terénním výzkumu, který probíhal v květnu a červnu 2008, způsobovala silnice Praha – Slaný, která diagonálně protíná čtvercové ohrazení, a která komplikovala procházení okolí lokality. Při procházení okolí jsem se zaměřila na zjišťování, kam je z dané lokality vidět a odkud je vidět na ni. Dalším krokem bylo najít lokality s kulturou nálevkovitých pohárů v okolí a porovnávat jejich usazení v terénu s touto lokalitou. Na tomto sídlišti jsem se také věnovala zkoumání vzdálenosti, na kterou je v terénu možné slyšet různé zvuky.

Nejbližší sídliště s kulturou nálevkovitých pohárů (dále také KNP) jsou tři: ve Velkých Přílepech (8 km, SVV), Kněževsi (5 km, JV) a Hostivicích (10,5 km, JJV). V hodinové dochozí vzdálenosti leží Kněžves, za 1,5 hodiny lze pěšky dojít do Velkých Přílep a ve 2hodinové dochozí vzdálenosti leží Hostivice. Zasazení sídlišť do terénu v Kněževsi a Velkých Přílepech vykazuje stejné rysy jako v Makotřasech – rozložení sídliště na mírném terénním hřbetu mezi dvěma potoky a na svahu k potoku. Kněžveské sídliště leží na mírném terénním hřbetu mezi Únětickým potokem a jeho pravostranným přítokem, sídliště ve Velkých Přílepech na svahu k Podmoráňskému potoku a na hřbetu mezi Podmoráňským a Únětickým potokem. Hostivické sídliště KNP se nachází na jižním svahu k Litovickému potoku.

Zdá se, že v této oblasti nositelé kultury nálevkovitých pohárů vyhledávali mírné hřbety mezi dvěma potoky, mírně exponovanou polohu vymezenou dvěma vodními toky. Vodními toky jsou tato místa ohraničená, vydělená z ostatního terénu. Že lze tato místa tímto způsobem interpretovat, o tom vypovídá i místní označení lokality „Na Ostrově“ pro plochý sprašový hřbet mezi Dolanským a Lidickým potokem, pro místo, kde se nachází makotřaské sídliště.

Mezi zajímavé údaje, které přinesla fenomenologická analýza sídliště v Makotřasích, patří zjištění, že poloha, kde se nacházelo čtvercové ohrazení, je z okolního terénu velice dobře vidět – ze vzdálenosti 1,5 km, za každého počasí, což je s ohledem na okolní rovinný terén a pouze mírně vyvýšenou polohu sídliště překvapivé. Kruhové ohrazení, které bývá interpretováno jako ohrada pro dobytek a které se nachází na boku mírné terénní vlny, je pohledu z okolí skryto a to už ze vzdálenosti 200 m od lokality. Volba exponované polohy na hřbetu terénní vlny může být demonstrací sebevědomého a jistého postavení sídliště v kraji, nicméně umístění sídliště uprostřed mezi dva potoky nedaleko jejich soutoku ukazuje, že trvala potřeba symbolického vymezení se vůči okolí a tak ohraničení potoky možná kompenzuje exponovanou polohu.

Je jistě zajímavé, že při pohledu ze středu čtvercového ohrazení na sever se na horizontu rýsuje hora Říp, která jediná narušuje zcela rovnou linii horizontu. Severní směr mohl být pro nositele kultury nálevkovitých pohárů důležitý například proto, že na naše území přišli právě ze severu. Další souvislosti mohou vyplynout z analýzy orientace těl / tváří lebek v hrobech apod.

Na makotřaské lokalitě a v jejím nejbližším okolí jsem se věnovala mj. sledování šíření zvuku. Přínos takového pozorování je samozřejmě diskutabilní, ale přesto přináší zajímavé údaje. V rámci čtvercového ohrazení (kde byla pozorování prováděna s ohledem na rušnou silnici v nočních hodinách v červenci 2008) bylo zjištěno, že rozhovor dvou lidí při běžné intenzitě hlasu vedený zhruba uprostřed lokality je slyšet dále (až cca 90 m) než tentýž hovor vedený při okraji ohrazení (až cca 50 m). Tento rozdíl je způsoben modulací terénu (velice mírným hřbetem, který prochází středem lokality). Pokud bychom chtěli zajít v interpretaci daleko, mohli bychom tvrdit, že střed lokality je ideálním místem pro pronášení řeči. Mezi další zjištění o šíření zvuků v terénu v okolí Makotřas patří, že sborový zpěv se v tomto terénu nese velmi daleko, minimálně 2 km vzdušnou čarou. Zpěv sborů, jejichž vystoupení se konalo 14. 6. 2008 v Lidicích, bylo slyšet z Lidického památníku na makotřaskou lokalitu i na kótu 350,9, která se nachází asi 2 km jižním směrem od Lidic.

Těchto několik výše uvedených zjištění a hypotéz jsou předběžnými výsledky dlouhodobějšího záměru zkoumat krajinu dávných lidí na archeologických nalezištích v rovinných terénech Čech.

Industriální krajina: několik úvah o kladenské Poldi

Pohled na krajinu z hlediska sociálněvědného zkoumání umožňuje stejně tak soustředit se na detaily, jako pokusit se o – mnohými společenskými vědci obávaný – rozlet do šíře a obecnosti.

Industriální krajina je pro nás, obyvatele „vyspělé“ části světa, žijící v době, kterou bychom mohli charakterizovat jako post-industriální (Albertsen 1988),

zvláštním způsobem rozepjata mezi nostalgií a úzkostí. Nostalgie přímo přetéká z knih starých fotografií, z turistických průvodců po industriálním dědictví či z webových stránek fotografií. Úzkost je cítit z obav, které v mnoha lidech vzbuzují opuštěné, špinavé, rozpadající se a nevyužité prostory industriálních „brown-fields“, jako je například kladenská Poldi.

Nostalgie dlí v základech industriální krajiny, neboť ta nás, zdá se nám, intenzivně odkazuje k naší vlastní minulosti. V areálu kladenské Poldi, či přesněji v areálu bývalé Vojtěšské huti, později huti Koněv, můžeme nalézt stavby, jež jsou starší než samotná kladenská radnice. A jak se píše v manifestu občanského sdružení Kladno-Koněv, jež si klade za cíl ochranu areálu kladenského brown-fieldu, „v některých případech se jedná o objekty unikátní, nemající obdoby v jiných zemích“ (*Manifest* 2007: 4). Je třeba je chránit, neboť jejich probořené zdi a propadlé střechy v sobě materializují naši minulost. Jejich zchátralost jako by nás vtahovala do minulosti, jako bychom se jí mohli dotknout, jako bychom se s ní mohli konečně propojit.

Minulost zakletá v industriálních ruinách nám však zároveň stále uniká, rozpadá se nám před očima, a zanechává za sebou jen pocit nostalgie. Je třeba ještě rychle zahlédnout, co již brzy zmizí v nenávratnu, vyfotografovat to, zachytit. Nebo, v nejlepším případě, zachránit, opravit, zakonzervovat i pro ty, kdo přijdou po nás. Industriální nostalgie se živí naší podivuhodnou posedlostí minulostí, posedlostí, jež podle některých pramenů z naší post-moderní (či pozdně moderní) vykořeněnosti. Možná je industriální nostalgie post-moderní nostalgií po modernitě, po pocitu jistoty, směřování, cílů, jež se nám najednou rozpadají před očima spolu se zbytky hutí a šachet, nostalgií po modernistickém příslibu lepší budoucnosti, ve které nyní žijeme a bezradně se rozhlížíme, kam teď a kde že je ten zlatý věk (Huyssen 2006: 8).

Snad odtud plyne fascinace industriální ruinou, síla, jež nás k ní přitahuje. Nostalgie však nevyhnutelně prorůstá estetizací, neboť turista přicházející do Poldi vědomě obdivuje krásu budov prorostlých břízami a zrezivělých schodišť a přímo se nechává unášet pocitem zmaru. Industriální krajina je variací romantické krajiny, krajiny silných emocí a narcisistní romantické nostalgie. Neboť nostalgie prodchnutá estetizací se ohlíží, ale po návratu do minulosti netouží, jejím výcho-diskem i cílem je ona sama, prožitek zmaru, dotyk minulosti bez závazku.

Nostalgie se v industriální krajině pojí s úzkostí plynoucí z neuspořádanosti a vytrženosti industriálních ruin stejně jako z romantického pocitu zmaru, že nám před očima mizí něco nevyčísitelného. To, co se mnohým zdá tak esteticky zajímavé, dobrodružné, romanticky vytržené z našeho běžného světa přítomnosti, zvláštní organická neuspořádanost, nespoutanost, nepořádek, špína, se jiným zdá špinavé, hnusné, nebezpečné, nevyužité, odtržené, zanedbané, nebezpečně nekontrolovatelné. „Opuštěné objekty se staly snadným terčem pro vandaly a cílem

bezdomovců“ (*Manifest* 2007: 2), hráčů paintballu, Romů kutajících kabely vzácných kovů, „grafit’áků“. Je třeba vrátit ruiny zpět do města, opravit, ochránit, zcivilizovat, „vyčistit“. Úzkost z nekontrolovatelnosti nicméně odkazuje zpět k modernitě a jejímu pojetí prostoru, jednoznačného, čistého, prosvětleného. „Areál [Poldi] jistě hrůzou je,“ říká primátor města a má na mysli právě onu směs materiální a sociální nekontrolovatelnosti, když dodává, že „v rámci projektů EU se používá termín hrozba (sic)“ (*Poldovka je hrůza* 2007).

Jako lék na modernistickou úzkost industriální krajiny se běžně ordinuje „vyčištění“ prostoru, jeho revitalizace, rekonstrukce, regenerace, jeho návrat zpět do lůna lidských pořádků, do lůna „města“. Neboť modernistické město – které jako ideál slouží pozdně moderním městům jako vzor možná ještě silněji, než tomu bylo v dobách prudce moderních – je prostorem plně pod kontrolou, prostorem zbaveným nečekaného, hrozivého, rušivého, znepokojujícího, městem plným cukrově opravených historických domů, jako jsou ty v centru Prahy, městem chodníků ze zámkové dlažby, protože ta se v horku nerozteče nekontrolovatelně jako asfalt, laviček zakřivených tak, aby se na nich nedalo spát, protože jen tak se zbavíme pohledu na opilce a bezdomovce. (Post-)moderní učesané a nakaširované město je ale také zdrojem úzkosti (viz Williams 2004) snad proto, že jeho turistická hladkost a bezkonfliktní čistota a barevnost značí odumírání aktivity.

Edensor (2005) tvrdí, že industriální ruiny oplývají silnou „agency“, neboť vybízejí, provokují k činnosti svou neuspořádaností, kdy člověk musí dávat pozor na každém kroku, kdy v něm prostor vybuzuje smysly k mnohem větší intenzitě. Senzoricky je město chudé, ruiny jsou bohaté, plné pachů, zápachů, nepřeborných hromad haraburdí, nebezpečných míst, rozpadlých podlah, plné stop dění, činností, duchů. Zatímco městský prostor je prostorem svázaným a směřujícím k ještě větší svázanosti v prostorech nákupních center, gated communities a turistických center měst, industriální ruiny provokují k akci, nedovolují nezúčastněnou procházku, lhostejný zážitek, otevírají svobodu, jež by se před námi ve městě, jehož jsou, ať již chceme nebo ne, součástí, jinak jen těžko otevřela. Jako objekt odborného zájmu industriální krajina nabízí možnost kriticky se vztáhnout k městské krajině, je krajinou, jež nabízí pohled „odjinud“ a jako taková má silný kritický potenciál.

Pokud chápeme krajinu jako způsob „vidění“, vztahování se ke světu kolem nás, pak je zřejmé, že tento obraz leží na pomezí mezi tím, jaký svět podle nás je, a jaký bychom si ho přáli mít. Obraz městské krajiny založené na modernistickém pojetí prostoru, založené na radikálním upřednostnění bezpečnosti – být „v bezpečí“ před teroristy stejně jako před bezdomovci – se čím dál více promítá do měst, ve kterých žijeme. Industriální krajina je naproti tomu mnohem kontroverznější, její významy, mody, způsoby jsou v současné době, alespoň v Čechách, mnohem víc ve fázi vyjednávání. Industriální krajina je rozepjatá mezi

modernistickým a romantickým, mezi úzkostí a nostalgií. Jako taková „provokuje“ akci. Co všechno se děje kvůli a kolem jednoho brownfieldu v Kladně: pokoutné rozebírání kovových konstrukcí hal, kutání barevných kovů, procházky se psem a fotografické výlety z druhého konce republiky, bienále průmyslové architektury, výstavy, přednášky, novinové články, ankety o nejhroznější místa v republice, webové stránky, aktivity sdružení, turistické průvodce a televizní pořady, ekologické výzkumy. Tohle je (industriální) krajina, naše očekávání a zkušenost určitého výseku světa, nikoli ten daný konkrétní prostor kdesi uprostřed Kladna, ale to, do čeho a s čím je promíchaný, z čeho – obrazů, představ, zkušeností, zážitků, pocitů – je utkaný. Sám o sobě je jenom prostorem, který teprve čeká na to, aby jej někdo, ať už je to biolog, majitel psa, antropolog nebo nezaměstnaný hutník vetkal do svého světa.

Závěr

Chtěli jsme představit alternativní pojetí „krajiny“, protože si myslíme, že v českém kontextu chybí širší odborná debata o krajině, jež by zohlednila společenskovo-vědní rozměry krajiny, že odborná představa krajiny stojí na jednom jediném základě, na představě krajiny jako „kusu země“ tam někde venku, mimo nás. Pro nás je krajina víc než jen to, více než jen výsek prostoru; spíše jde o způsob nahlížení na svět, způsob zakoušení, představování, rozumění světu, jaký je a jaký by mohl či měl být. Představili jsme antropologii krajiny, oblast společenských věd na pomezí sociokulturní antropologie a kulturní geografie, která se snaží uchopit krajinu jako možný nástroj analýzy člověka a společnosti a světa, ve kterých člověk žije.

Obě krátké exkurze do tematicky i metodologicky radikálně odlišných oblastí antropologie krajiny měly za cíl jediné: ukázat, že krajina může být plodným konceptem i nástrojem pro společenské vědy, neboť v sobě ukrývá silný analytický či kritický potenciál. Krajina, ve které žijeme, totiž výrazně promlouvá o tom, jací jsme, a umožňuje nám nahlédnout a kriticky uchopit náš vztah ke světu. I přes zásadní rozrůzněnost měly oba krátké výlety do industriální krajiny i krajiny pravěku shodné teoretické východisko i záměr: analyzovat krajinu, analyzovat způsob „vidění“ světa.

Březen 2009

¹ Část tohoto projektu vznikla s finanční podporou GA UK, smlouva č. 8716/2008.

² „Položil jsem svět na stůl; svět se vyhrnul přes kruhový okraj a zřítíl se za svůj vlastní horizont.“ Daumal, René: 2007 – *Mul*. Praha: Malvern (přel. Josef Hlaváček).

³ V českém prostředí bylo v poslední době vydáno několik zajímavých prací zabývajících se krajinou. *Krajina a revoluce* Jiřího Sádla (Sádl et al. 2005) má sice ambice nového, interdisciplinárního čtení krajiny a jejího vývoje, nepřekračuje však stín přírodovědného, materiálního chápání krajiny. Na obdobném teoretickém základě je krajina uchopena i v monografii Václava Matouška „Krajina s bitvou“ (Matoušek 2006). Dokonce ani texty asi nejznámějšího českého odborníka na krajinu Václava Cíleka (Cílek 2005, Cílek 2007) neopouštějí pojetí krajiny jako fyzické materiality a – ač zajímavým způsobem – i nadále utvrzují z této představy vycházející dichotomii reality a pohledu na ni, duality „vnitřního a vnějšího“, obdobně jako sborník *Krajina zevnitř* editovaný Pavlem Hájkem (Hájek 2003). Práci, která má tedy největší potenciál nejen překonat onu propast mezi přírodními a společenskými vědami, ale též nabídnout rozumění krajině alternativní onomu přírodovědnému, tak i nadále zůstává série sborníků z interdisciplinární konference *Tvář naší země – krajina domova* (*Tvář ... 2001, Tvář ... 2002, Tvář ... 2005*), popřípadě velmi inspirativní *Příběh drobných památek: od nezájmu až k fascinaci* Tomáše Hájka a Ireny Bukačové (Hájek a Bukačová 2001). Žádná ze zmíněných prací však nereflakuje vývoj promyšlení krajiny v sociokulturní antropologii či kulturní geografii.

⁴ Non-representational theory, jejímiž představiteli jsou např. Nigel Thrift (Thrift 2007) nebo J.D. Dewsbury (Dewsbury 2003), zpochybňuje samotný předpoklad o reprezentovatelnosti světa – odkud plyne přesvědčení, že svět existuje způsobem, jenž jej dovoluje v celé jeho komplexitě uchopit pomocí „vědeckých“ metod a reprezentovat prostřednictvím klasického odborného textu?

⁵ Ulsterský cyklus neboli Red Branch Cycle je jedním ze čtyř cyklů irské mytologie. Vypráví o hrdinech z časů krále Conchobara mac Nesy, který vládl Ulaidům z Emain Macha / dnes Navan Fort. Nejslavnějším hrdinou těchto příběhů je Conchobarův synovec Cúchulainn (Kukulainn). Podle tradice Emain Macha založila bohyně Macha v 5. či 7. století př. n. l.

Literatura:

- Albertsen, Niels: 1988 – Postmodernism, post-Fordism and critical social theory. *Environment and Planning D: Society and Space* 6: 339–365.
- Barnes, Trevor. J. – Duncan, James S.: 1992 – *Writing worlds: discourse, text, and metaphor in the representation of landscape*. London: Routledge.
- Bender, Barbara: 2002 – Time and Landscape. *Current Anthropology* 43: 103–112.
- Bender, Barbara – Hamilton, Sue – Tilley, Christopher: 1999 – *Leskernick Project*. <http://www.ucl.ac.uk/leskernick/home.htm>, 12. 2. 2009.
- Bender, Barbara – Hamilton, Sue – Tilley, Christopher: 2007 – *Stone Worlds. Narrative and Reflexivity in Landscape Archaeology*. Walnut Creek, California: Left Coast Press Inc.
- Blažek, Bohuslav: 2001 – Nečitelnost: významná vlastnost krajiny. In: *Tvář naší země – Krajina domova*. Lomnice nad Popelkou: Studio JB: 135–139.
- Cílek, Václav: 2004 – *Vstoupit do krajiny*. <http://krajina.kr-stredocesky.cz/article.asp?id=9>, 14. 2. 2009.
- Cílek, Václav: 2005 – *Krajiny vnitřní a vnější: texty o paměti krajiny, smysluplném bobrovi, areálu jablkového štrůdlu a také o tom, proč lezeme na rozhlednu*. Praha: Dokořán.
- Cílek, Václav: 2007 – *Makom: kniha míst*. Praha: Dokořán.
- Cosgrove, Denis: 1998 – *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Dewsbury, J. D.: 2003 – Witnessing Space: knowledge without contemplation. *Environment and Planning A* 35: 1907–1932.
- Duncan, James. S. – Duncan, Nancy: 1988 – (Re)reading the landscape. *Environment and Planning D: Society and Space* 6: 117–126.
- Duncan, James. S.: 2005 – *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge University Press.

- Edensor, Tim: 2005 – The ghosts of industrial ruins: ordering and disordering memory in excessive space. *Environment and Planning D: Society and Space* 23: 829–849.
- Evropská úmluva o krajině: 2000 – <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/176.htm>, 16. 2. 2009.
- Foucault, Michel: 1998 – Different Spaces. In: Foucault, Michel: *Aesthetics, Method, and Epistemology*. New York: The New Press: 175–185.
- Gell, Alfred: 1998 – *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hájek, Pavel (ed.): 2003 – *Krajina zevnitř*. Praha: Malá Skála.
- Hájek, Tomáš – Bukačová, Irena: 2001 – *Příběh drobných památek: od nezájmu až k fascinaci*. Lomnice nad Popelkou: Studio JB.
- Hamilton, Sue – Whitehouse, Ruth: 2006 – Phenomenology in Practice: Towards a Methodology for a „Subjective“ Approach. *European Journal of Archeology* 9: 1: 31–71.
- Howes, David (ed.): 2005 – *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*. Oxford – New York: Berg.
- Huysen, Andreas: 2006 – Nostalgia for Ruins. *Grey Room* 23: 6–21.
- Ingold, Tim: 1993 – The temporality of the landscape. *World Archaeology* 25: 152–174.
- Ingold, Tim: 2000 – *The Perception of the Environment. Essay on Livelihood, Dwelling and Skill*. London – New York: Routledge.
- Manifest občanského sdružení Kladno-Konev: 2007 – <http://www.kladno-konev.cz/manifest.pdf>, 16. 2. 2009.
- Massey, Doreen: 2006 – Landscape as a Provocation: Reflections on Moving Mountains. *Journal of Material Culture* 11: 33–48.
- Matoušek, Václav: 2006 – *Třebel: obraz krajiny s bitvou*. Praha: Academia.
- Pleslová-Štiková, Emilie: 1985 – *Makotřasy: A TRB Site in Bohemia*. Praha: Fontes Archaeologici Pragenses.
- Poldovka je hrůza, ale i příležitost, říká primátor: 2007 – http://zpravy.idnes.cz/tiskni.asp?r=domaci&c=A070913_121031_domaci_itu, 26. 1. 2009.
- Pravčická brána: 2006 – <http://www.ceskosaske-svycarsko.cz/turisticke-zajimavosti/pravcicka-brana.html>, 12. 2. 2009.
- Sádlo, Jiří (et al.): 2005 – *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny Českých zemí*. Praha: Malá Skála.
- Thrift, Nigel: 2007 – *Non-representational theory: Space, Politics, Affect*. London: Routledge.
- Tilley, Christopher: 1994 – *A phenomenology of landscape: places, paths and monuments*. Oxford: Berg.
- Tuan, Yi-Fu: 1977 – *Space and Place: the Perspective of Experience*. Minneapolis: The University of Minneapolis Press.
- Tvář naší země – krajina domova: 2001 – Lomnice nad Popelkou: Studio JB.
- Tvář naší země – krajina domova: 2002 – Lomnice nad Popelkou: Studio JB.
- Tvář naší země – krajina domova: 2005 – Lomnice nad Popelkou: Studio JB.
- Williams, Richard. J.: 2004 – *The Anxious City: English Urbanism in the Late Twentieth Century*. London: Routledge.

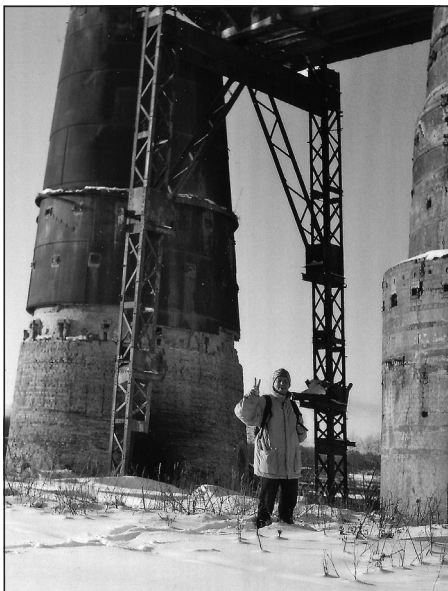
Contact: MSc Petr Gibas, Katedra obecné antropologie FHS UK, Husníkova 2075, Praha 5 Stodůlky, 150 00, e-mail: gibas@mail.fhs.cuni.cz; Mgr. Karolína Pauknerová, Katedra obecné antropologie FHS UK, Husníkova 2075, Praha 5 Stodůlky, 150 00, e-mail: 5700@mail.fhs.cuni.cz.



Emain Macha. Zdroj: <http://www.yorku.ca/kdenning/+3130%202006/3130mar2-2006.htm>, 14. 2. 2009.



Makotřasy. Pohled ze středu někdejšího čtvercového ohrazení v Makotřasech na sever. Na rovné linii horizontu se rýsuje hora Říp. Foto: Karolína Pauknerová.



Poldi Kladno. Pro někoho hrůza, pro jiného turistická destinace. Foto: Petr Gibas.



Poldi Kladno. Krajina plná duchů. Foto: Petr Gibas.

PŘÍPAD PIRAHĚ

FRANTIŠEK VRHEL

The Case of Pirahã

Abstract: The article presents in four parts (Problem, Presentation, Polemic, Lesson) ethnolinguistic consequences of the „gaps“ discovered by US linguist Daniel L. Everett in a little-known Amazonian Language Pirahã. The gaps, and in particular the absence of recursion, unique to human language and thus an inherent component of universal grammar, gave rise to a series of polemics without any convincing or decisive result. Anyways, Everett's claim that language can be culturally constrained remains a challenge to continuing research in the field of linguistic anthropology, especially with regard to the relation between syntax, its emergence, and language evolution.

Key words: culture and language, Pirahã, Everett, recursion and universal grammar.

Problém

Není snad přehnané konstatovat, že poslední léta ve vývoji lingvistické antropologie stála do nápadné míry ve znamení staronového sporu kolem existence „primitivního“, „neúplného“ či „mezerovitého“ jazyka. Jablkem sváru se stal pirahãský jazyk a kultura, jež přiblížil ve svých studiích, dovršených a celistvě předložených v díle *Don't Sleep, There Are Snakes. Life and Language in the Amazonian Jungle* americký terénní lingvista Daniel L. Everett (2008). Připomeňme: někdejší přesvědčení, debaty i polemiky jak etnologů, tak i lingvistů kolem existence a povahy *primitivního* jazyka jeví úctyhodné stáří bezmála jednoho století. Jejich počátek, bezpochyby nikoli bez určité dávky konvenčnosti, lze situovat do roku 1910, kdy vycházejí *Les fonctions mentales* Luciena Lévy-Bruhla, tvůrce, jak známo, mystického participacionismu, konstruktéra předlogické mysli, charakterizující primitivní myšlení a jeho svět. Je však extrémně *pozoruhodné*, že v oddílech rozebírajících rysy primitivního jazyka upozorní Lucien Lévy-Bruhl na

některé jevy chaqueňské abiponštiny, jevy, spjaté s neobyčejně diferencovaným viděním objektu v zorném poli (Lévy-Bruhl 1910: 167). Abiponština (již lze pokládat za jazyk vymřelý) a jí velice blízký jazyk toba (v Argentině stále živý), rozlišující mužský versus ženský rod, gramatikalizovaly současně „extenzi“, totiž, zda objekt leží, sedí nebo stojí a zda objekt do zorného pole právě vstupuje nebo z něj právě mizí. Ta pozoruhodnost, ba extrémní pozoruhodnost, o níž mluvím, je – etnolingvisticky vzato – dána skutečností, že „klasifikátory“ jazyka toba se staly inspirací novodobých úvah o možném *vlivu kultury na jazyk*. Konkrétněji: „distální“ uspořádání, jak dovozuje J. Peter Denny (1979: 104), zrcadlí do určité míry rovinaté prostředí tobaských lovců a sběračů.

Od zamyšlení Vladimíra Skaličky (Skalička 2004a, původně německy 1957) nad potenciální existencí primitivních jazyků uplynulo více než padesát let. Skalička na rozdíl od Lévy-Bruhla existenci primitivního jazyka odmítl, připustil však rozdíl graduální. A je v této souvislosti opět extrémně *pozoruhodné*, že polemika kolem našeho jazykového protagonisty amazonského jazyka pirahã, již se pokusíme přiblížit, speciálně polemika, neobyčejně rozsáhlá a ještě neobyčejněji nesmiřitelná, kolem nulové rekurze (neformálně a laicky řečeno vkládání, „zapouštění“ či „vnoření“ věty do věty, fráze do fráze, položky do položky) v pirahã se dotkla gradualismu, respektive obecně vývojových podob lidského jazyka včetně jeho inkulturace: „nižší“, archaické, původní jazyky vyznačuje nepřítomnost rekurze, zatímco jazyky „vyšší“, „rozvinutější“, ba „civilizované“ vyznačuje – univerzálně – přítomnost rekurze. Zdá se mi, že v souvislosti s rekurzí lze konstataci návrat tradičního tématu parataxe versus hypotaxe, příznačného pro klasická rokováni o primitivismu či o primitivních jazycích. Přestože není Skaličkova argumentace do detailu přesvědčivá – mám na mysli přiznání distinktivní funkce gest v australském jazyku aranta, nověji arrernte (Vrhel 2005: 6) – soudím, že charakteristicky odráží základní postoj jak moderní deskriptivní lingvistiky, tak i soudobé empirické etnologie: primitivní jazyk neexistuje; je to dokonce téma nepřilíš moderní, anti-postmoderní a anti-multikulturální.

A přece v roce 1979 vydává jagellonská univerzita v Krakově monografii Romana Stopy, kdysi proslulého studiem nativních jazyků jižní Afriky, monografii, v níž se ve vší vážnosti srovnávají khoisanské jazyky se „šimpanzštinou“. O nějakých dvacet let později předkládá dnes již světově proslulý americký (původně, stejně jako Roman Stopa, misionář, řádný člen Summer Institute of Linguistics) lingvista Daniel L. Everett, bezmála jediný specialista v oblasti studia kultury jazyka pirahã, *svéráz pirahãštiny* (izolovaná rodina vymřelých amazonských jazyků mura, respektive múra-pirahã, ovšem s výjimkou pirahã, jejíž nositelé v počtu několika set osob obývají povodí řeky Maici, jednoho ze „zprostředkovaných“ přítoků Amazonky ve spolkovém státě Amazonas). K charakteristice pirahãské

kultury lze snad podotknout, že – stejně jako jiná etnika nativní Amazonie – podléhá sezonním variacím: období sucha (piaisi) znamená hojnost potravy, vyšší demografické soustředění, odtud: počet osad kolísá od devíti do patnácti, posílení sociálních vztahů. Naproti tomu doba dešťů (piasai), toť doba nedostatku, disperze a úsilí o každodenní přežití. Kontaktní dějiny sahají k přelomu minulého, tj. 20. a předminulého století, stálá rezidentura misionářů Summer Institute of Linguistics vzniká v roce 1959. Obrat přichází na počátku devadesátých let, kdy dochází k přesnému vymezení pirahãského území péčí národních institucí Fundação Nacional do Índio a Conselho Indigenista Missionário (Fabre 1998: 801–802; Gonçalves (leden) 2009, udává podle podkladů z roku 2006 počet 389).

Stojí za zmínku, že v díle klasika české amerikanistiky Čestmíra Loukotky pirahã opakovaně figuruje, původně jako dialekt jazyka mura (Loukotka 1939), později jako samostatný jazyk (Loukotka 1942 a 1950), v posmrtně vydané klasifikaci nativních jazyků Jižní Ameriky (Loukotka 1968) je pirahã srovnáván s mura a bohurá na základě souběhu/nesouběhu deseti výrazů, foneticky dnes problematických; kuriózní jsou Loukotkovy zmínky o admixu nebo stopách jazyka kamakan v muraských jazycích.

Svéráz, jenž sice nezvznějšňuje klasickou primitivnost (označení pirahã jako primitivního jazyka Everett explicitně odmítá), „vypadává“ však, uniká svými rozličnými rysy (speciálně, jak bylo naznačeno, „plochou“ syntaxí bez rekurze) všemocné gravitaci *univerzální gramatiky*, již dosti vehementně proponuje soudobá jazykověda a již způsobem bezpochyby nejreprezentativnějším a také nejvlivnějším exponují lingvisté ze severoamerického Massachusetts Institute of Technology v čele s nekonečně proslulým Noamem Chomskym, jenž chápe univerzální gramatiku jako pravdivou teorii genetické složky, podkládající inkulturaci i užívání jazyka, dodává, že k univerzální gramatice „neexistuje koherentní alternativa“ (Chomsky v e-mailu k Everettovi; cituje Colapinto 2007: 9).

Doplňme, a to je v naší souvislosti relevantní, to co Chomsky ve společné studii s Michaelem Hauserem a Tecumsem Fitchem (Hauser – Chomsky – Fitch 2002) konstatuje, že distinktivním rysem lidské schopnosti jazyka v úzkém slova smyslu je právě rekurze (rovněž Chomsky 2008: *passim*). Tedy: srážka jazyka pirahã s univerzální gramatikou a odtud *problém*, zda vskutku jazyk pirahã uniká gravitaci univerzální gramatiky?

Prezentace

Obrátiv klasickou propozici Sapira a Whorfa, předložil Daniel L. Everett před několika lety (Everett 2005) *etnolingvistické důsledky* svého desítky let trvajícího zkoumání kultury a jazyka pirahã, jehož základní ustrojení vyložil v „příručce amazonských jazyků“ o nějakých dvacet let dříve (Everett 1986): nikoli nebo ne-

jen jazyk je aktivním prvkem v kultuře, spíše je to kultura, jež působí na jazyk i na kognitivní chování jejích příslušníků.

Dílo *Don't sleep, there are snakes* (pirahãské přání dobré noci), jež je do značné míry netechnifikovaným dovršením dosavadní činnosti a výzkumu Daniela L. Everetta a jež je poznamenáno značným prvkem autobiografickým, značí pokus o rovnováhu kultury a jazyka, etnologie a lingvistiky. V souladu s touto rovnáhou se dílo „odehrává“ (podtrhuji „odehrává“, neboť autor se snaží, nikoli bez úspěchu, počínat si dramaticky, takříkajíc sukcesivně, což platí zejména o prvních čtyřech kapitolách, přibližujících jak Everettovu cestu do kultury, tak i cestu integrace, cestu pirahãskou kulturou, a rovněž o kapitolách 8., *A Teenager Named Túkaaga: Murder and Society*, jež líčí, jak se indiáni Pirahã zapletli do úkladné vraždy, a 9., *Land to Live Free*, v níž se vypráví o boji za právo Pirahã na půdu, na němž se Everett vítězně podílel) ve dvou základních liniích (přerušovaných tu a tam širším horizontem dnešní Brazílie, což je primárně případ kapitoly 10., *Caboclos: Vignettes of Amazonian Brazilian Life*, věnované akulturovaným potomkům indiánské populace mluvícím pouze portugalsky; to je případ dnešních indiánů Mura, blízkých geneticky Pirahã): linii *kulturní* (etnologie indiánů Pirahã), zrcadlící postupnou autorovu pirahãskou inkulturaci, a linii *jazykovou*, jež učinila z Everetta mezinárodně proslulého jazykovědce; do této doby byl jazyk i kultura pirahã čirou exotikou, známou jen omezenému okruhu učenců, k nimž lze nepochybně počítat známého ruského filologa Vjačeslava V. Ivanova, jenž na velice neobvyklou fonetiku pirahã upozornil již v osmdesátých letech (Ivanov 1988) a o řadu let později se vrátil k pirahã (Ivanov 2005: 1–3), aby se zamyslel nad absencí číslovek v tomto dnes již „exponovaném“ jazyce.

Připomeňme v této souvislosti, že jazyk pirahã vyznačuje neobyčejně nízký repertoár hlásek a v tomto smyslu může konkurovat jazykům jako novoguinejský rotokas nebo polynéska havajština, jíž se vysokým stupněm vokaličnosti podobá; podobá se jí i hojným výskytem takzvaného rázu, ale na rozdíl od havajštiny charakterizuje pirahã sémantická tonicita. Tak například *tii* (já) oproti *tii* (exkrement) nebo zvukosled *xaooi*, jenž – podle tónu – může znamenat „cizinec“, „ucho“, „kůže“ či „brazilský ořech“ (Everett 2008: 185), nemluvě o rozmanitých diskurzních kanálech (jak se to nazývá v etnografii řeči) jako „broukání“ (intimita), pokřik (delší vzdálenosti), zpěv (tanec, flirt, spirituální komunikace), pískání (lov) a neutrální použití jazyka.

Přiblížme si však nejprve složku etnologickou, jejíž klíčový pojem představuje princip bezprostřednosti zkušenosti nebo snad jednodušeji: pirahãskou kulturu vyznačuje dominance bezprostřední zkušenosti (její téměř dramatické vypsání přináší kapitola 7., *Nature and Principle of immediacy of experience*). Nejen v uvedené kapitole, nýbrž i takřka ve všech svých vystoupeních Everett nepřestá-

vá zdůrazňovat, že pirahãská kultura je „zcela soustředěna“ na bezprostřední zkušenost. V kultuře bezprostřední zkušenosti se mluví jen o tom, co lze vidět, nebo o tom, co může sdělit očítý svědek. Jsou snad indiáni Pirahã experti na „carpe diem“, či snad spíše „radikálními empiriky“, nebo se možná blíží hyper-perceptivnímu Funesovi z jedné Borgesovy povídky, konstruujičie čistý referenciální jazyk; nebo (další alternativa) paralelizují svým „pirahãským“ lexikonem někdejší novopozitivistické sny o observačním jazyku (Carnap) či o protokolárních větách (von Neurath).

Podle Everetta, jak zdůrazňuje v kapitole 5. (*Material Culture and the Absence of Ritual*), koreluje s principem bezprostřednosti zkušenosti absence rituálu a rovněž absence kosmogonických mýtů, jak argumentuje Everett ve svém vystoupení na stránkách *Current Anthropology* (Everett 2005) v určité polemice s brazilským etnologem, autorem několika děl o kultuře pirahã, M. A. Gonçalvesem. Rovněž extrémně omezený inventář příbuzenských termínů, jak píše Everett v kapitole 6., *Family and Community*, koreluje s principem bezprostřednosti zkušenosti. Dodal bych jen, že pirahãský příbuzenský systém se nejspíše, typologicky vzato, blíží systému havajskému, ale zajímavější je možná výskyt alespoň v jednom případě (je-li má analýza přesná) takzvaného „kinship verba“, a to v pojmenování „syna“, *hoagí* nebo *hoisai*; první znamená „přicházet“, druhé (opatrné nominalizátorem –*sai*?) znamená „ten, kdo přichází“; v tomto ohledu se pirahã blíží jevům, jež nacházíme u kalifornských Yumů, mexických Aztéků a také v některých severoaustralských jazycích. Podotkněme, že Pirahã užívají spíše jména osobní, což je v kontextu amazonských indiánů úkaz méně obvyklý. Princip bezprostřednosti zkušenosti lze ukončit téměř pikantní historkou, již podává Everett v kapitole 17. (*Converting the Missionary*), o misionáři, který přišel evangelizovat, avšak jeho podání Ježíše Krista indiány Pirahã nepřesvědčilo. Na dotazy o tom, jak Ježíš vypadal, zda měl bílou nebo tmavou pleť, jak byl vysoký neboli zda jej Everett zná osobně, zněla odpověď nikoli; pak je pro indiány Pirahã nepochopitelné, proč o něm vůbec mluví.

Položme si však otázku, možná napínavější, možná však kontroverznější, totiž jak se tato kultura bezprostřední zkušenosti promítá do jazyka. Tři exponenty zdají se být nápadné. První je exponent lexikální, a to výraz *xibipiio*, o němž se Everett původně domníval, že znamená „právě teď“, jako ve výrazech „On právě přichází“ nebo „Letadlo právě odlétá“. Ukázalo se však (dodejme, poněkud obecněji, že i Everettovo přiblížení jazyka jeví *sukcesivní* podoby), že jde o záležitost jemnější; *xibipiio* znamená – na rozdíl od již zmíněných guaycuruských jazyků Chaca (abiponštiny, jazyka toba) – obojí: jak vstup do zorného pole, tak i jeho opouštění; něco, co se stává viditelným/neviditelným, popřípadě slyšitelným/nelyšitelným. Je to řekněme pojmenování okrajů percepce a s akcentem spíše na

objevování se a mizení, nikoli na takřkajíc substantivní identitu osoby, tedy identitu poněkud hérakleitovskou. Druhý exponent, exponent veledůležitý, totiž syntaktický, lze formulovat slovy samotného Everetta „jedna událost – jedna promluva“, tj. čistá linearita. Jinak řečeno „plochá syntax“ (jak se kdysi vyjádřil Kenneth Hale, 1976, v souvislosti s jazykem warlpiri z nativní Austrálie) *vylučuje rekurzi*, jež je sice nutná z hlediska činnosti mozku, nikoli z hlediska fungování jazyka (kapitola 15., *Recursion as a Matryoshka Doll*). Právě rekurze, popřípadě její nepřítomnost v jazyce pirahã, vyvolala od okamžiku Everettova vystoupení na stránkách *Current Anthropology* v roce 2005 nejbouřlivější ohlas.

Třetí projekci kultury do jazyka, tentokrát nesenou morfologickým exponentem, představují pirahãské evidenciály. To jsou gramaticky založené ukazatele, jež se (opírám se o vlastní rozbor) vztahují jednak ke spolehlivosti, ke stupňům jistoty (v pirahã *-há*, úplná jistota; *-háí*, neúplná jistota, relativní jistota; *-átí*, nejistota), jednak ke zdroji vědění, k typu zkušenosti (*-sibiga*, dedukce; *-háíai*, z doslechu; *-xáagahá*, přímo, z vlastního pozorování). Existence dvou řad evidenciálů značí širší pojetí, jež v obecné rovině nacházíme u Chafea (Chafe 1986: 262) a také u Silverové a Millera (Silver – Miller 1997: 34); podobně Brent Berlin v polemice s Everettem (2005: 636). Naproti tomu užší pojetí evidenciálů (Aikhenvald 2004: 3–5) zahrnuje pouze gramatikalizované ukazatele zdroje vědění. Také Everett v přítomné knize (kapitola 12., *Pirahã Words*) vychází z užšího pojetí evidenciality.

Problém, jak se mi zdá, představuje sufix dedukce *-sibiga*. Everett (1986: 297–298) uvádí dva příklady, dvě podoby užití uvedeného suffixu:

<i>Xigí</i>	<i>ai</i>	<i>hi</i>	<i>ab</i>	-	<i>op</i>	-	<i>ái</i>	<i>hi</i>	<i>abáip</i>	-	<i>i</i>	<i>-sibiga</i>
ASSO- CIATIV	být	on	otočit	-	jít	-	NON- DIR.	on	sedět	-	EP vkladné	DE- DUKCE

Překlad: „Ok, on přichází. Soudím, že se posadí.“

Dedukce, jak píše Everett, se nemusí nutně vztahovat k jazykovému kontextu, může se vztahovat i ke kontextu nejazykovému:

<i>Kaogíái</i>	<i>xís</i>	<i>ibá</i>	-	<i>bo</i>	-	<i>i</i>	<i>-sibiga</i>
Vlast. jméno	zvíře	ryba	-	přijít	-	EP vkladné	DE- DUKCE

Překlad: K. jde nepochybně na ryby.

Dedukce je založena na vidění, že Kaogíai vstupuje do kanoe s lukem a šípem. V každém případě je vhodné říci, že *-sibiga* se ze všech evidenciálů, vztahujících se k typu zkušenosti, onoho pirahãského *esse est percipi*, nejvíce vzdaluje od zdroje vědění, nemluvě, obecněji vzato, o dosti složité pirahãské verbální morfologii, jejíž součástí evidenciály jsou, a v jejíž celkové analýze se odborníci dosti výrazně rozcházejí: Everett (1986: 289–294) mluví o šestnácti slovesných třídách, zatímco Sheldon (1988: 1–2) o deseti. V každém případě lze koncepčně dodat, že jak ve studii z roku 2005, tak i v přítomném díle (zejména kapitola 14., *Values and Talking: The Partnership between Language and Culture*) stojí Daniel L. Everett ve znamení návratu k tradicím severoamerické deskriptivní lingvistiky; vítá však i oživený zájem o zkoumání vlivu jazyka na kulturu a kognitivní procesy; zdůrazňuje, že opačný pohled je vědecky vzato nedostatečně zastoupen; avšak díky výzkumům autorů jako Pawley (1987) nebo Enfield (2002) se tento zájem postupně dostává do soudobého etnolingvistického horizontu.

Právě pirahã se jeví být místem eminentní expozice vlivu kultury na jazyk, v němž se tento objevuje „obtěžkán“ nepochopitelnými *mezerami* v oblasti morfosyntaxe (Everett 2005: 622). Nezapomeňme: gramatika, to není nějaký oddálený objekt, jakási teorie jazyka, nýbrž jeden ze „životních způsobů“, podléhajících vlivu kultury. Formu komunikace (jazyk) na jedné straně a užívání významů na straně druhé (že by snad starý svár jazyková struktura versus jazykový úzus?), z nichž tato forma vyvstává, je nutné pokládat za jeden celek. Po této etnolingvistické tirádě následuje nikoli úplně sourodě prezentovaný výčet pirahãských mezer: (1) absence číslovek a kvantifikátorů, (2) absence základních termínů pro označení barev, (3) extrémně jednoduchá zájmena, převzatá pravděpodobně z nějakého tupiského jazyka (nheengatú nebo tenharim), (4) nulová rekurze: připomeňme, že v takovém případě nelze konstruovat věty ani s takzvanou „tail recursion“ (koncovou) jako „Kniha učitele Janova bratra leží na stole“ či „Muž, který napsal knihu, již Vlasta četla v kavárně, která patří Marii“, ani s takzvanou „nested recursion“ (středovou) jako „Myš, již pronásledovala kočka, již pronásledoval pes, poděšeně utíkala“, (5) nepřítomnost perfekta, což „údajně“ jen podtrhuje bezprostřednost zkušenosti; namítám však v této souvislosti, že Everett (1986: 299–304) v rámci svého rozboru slovesného paradigmatu v pirahã uvádí REMOTE jako gramatikalizaci dlouhého časového období, a nakonec Everett předkládá „omezenost“ dvou „kulturémů“, a to (6) krajně omezený repertoár příbuzenských termínů a (7) absenci etiologických mýtů: texty jsou téměř vždy popisy bezprostřední zkušenosti nebo jejím výkladem; existují sice vyprávění o minulosti, ta však časově nepřesahují jednu dvě generace. Základním důsledkem Everettových mezer je ovšem s rekurzí spjaté *odmítnutí univerzální gramatiky*.

Polemika

Polemiky, reakce, komentáře po Everettově vystoupení na stránkách *Current Anthropology* v roce 2005 se začaly množit téměř geometrickou řadou, přesáhnuvše obvykle málo zajímavou doménu poněkud ezoterické lingvistické vědy. Daniel L. Everett, jazyk pirahã i jeho nositelé se začali objevovat na internetu, v novinách a kulturních časopisech, inspirující profesionální i méně profesionální zamýšlení nad vztahem kultury a jazyka, nad existencí univerzální gramatiky, speciálně univerzální gramatiky Noama Chomského, nad hodnotou a dosahem rekurze, ať už v kladném nebo záporném smyslu. Návštěvy, novinářské i expertní, u Pirahã následovaly jedna za druhou. Zdá se však, že klíčové zpochybnění Everetta předložili tři odborníci univerzalizujícího ražení, a to Andrew Nevins (Harvard), David Pesetsky (MIT) a Cilene Rodriguesová (Universidade Estadual de Campinas).

Jejich přezkoumání svérázu jazyka pirahã obnáší padesát osm stránek (Nevins – Pesetsky – Rodrigues 2007: 1–58) a k jejich cti je třeba říci, že toto přezkoumání vyznačují tři rysy, rysy vysoce kladné. První představuje nápadná analytičnost, vysoká technifikace projevu, neopomíjející žádný detail, druhý rys značí přehledný postup bod po bodu, třetí rys, jenž s předchozím úzce souvisí, implikuje systematické uspořádání everettovských „mezer“. Nechci být příliš ironický, ale zdá se mi, že Nevins, Pesetsky a Rodriguesová uspořádali pirahãské mezery lépe, přehledněji nežli jejich předkladatel sám. Ducha jejich vystoupení je možno charakterizovat dvěma základními koordinátami: v obecné rovině jde o „obměnu“ srážky mezi nominalismem a realismem, v etnologické rovině stojí na jedné straně relativisté, partikularisté (Everett se nijak netají tím, že navazuje na idiografičnost Franze Boase) a proti nim na straně druhé komparatisté, transkulturalisté. Druhou koordinátu, již naznačenou, představuje vracející se a moderně viděná otázka existence primitivního nebo neobvyklého jazyka a odmítnutí jeho existence. Promítnuto lingvisticky, můžeme dodat, že na jedné straně stojí formálnější vidění jazyka, vidění jazyka jako generátoru, jenž je schopen produkovat nekonečnou množinu vět, na druhé straně jde o chápání jazyka jako kulturní tradice, neoddělitelné od příslušných kontextů.

V pojednávané práci *Don't sleep, there are snakes* věnuje Everett vztahu jazyka a kultury speciální kapitulu (14., *Values and Talking: The Partnership between Language and Culture*). Uveďme několik příznačných výroků. Jak řekl Everettovi pirahãský přítel Xahóipati, „mluvit pirahã znamená žít pirahãskou kulturu“ (Everett 2008: 210); teprve něco takového umožňuje pochopit, že výrazy jako „pravá strana“ nebo „levá strana“ v jazyce pirahã neexistují, respektive jsou pohlceny absolutním referenčním rámcem, založeným řekou Maici, takže říci „levá ruka“ znamená říci „ruka je proti proudu řeky“, zatímco říci „pravá ruka“ znamená říci „ruka je po proudu řeky“.

Vraťme se však k duchu polemiky Nevinse, Pesetského a Rodriguesové (2007) a Everettovu relativismu. Je patrně zjevné, že již toto apriorně dané rozložení stanovisek vylučuje hlubší, celistvější možnost dohody, a vskutku: Daniel L. Everett všechny kritiky a argumenty Nevinse, Pesetského a Rodriguesové odmítl. Nicméně přibližme alespoň v hlavních rysech argumenty a pochybnosti polemiky uvedených autorů. Jak bylo naznačeno, pirahãské mezery byly rozčleněny do tří oblastí: syntaktické, tedy debata o „vkládání“, lexikálně-sémantické (číslovky a kvantifikátory, zájmena, barvy, relativní čas minulý) a kulturní (absence kosmogonických mýtů, fakt pirahãského monolingvismu, příbuzenství a materiální kultura). Organickou součástí argumentace Nevinse, Pesetského a Rodriguesové (2007: 7) je snaha o stálé poukazování na interpretační rozpory v díle samotného Everetta, zejména kontrast jeho doktorské práce (Everett 1983, publikováno 1987) na jedné straně a jeho popis pirahã v „příručce amazonských jazyků“ (Everett 1986) na straně druhé. Uvedení autoři v této souvislosti píší, že jestliže jejich studie poslouží k tomu, aby vzbudila zájem o disparátnosti v jazyce pirahã (o odlišném vidění slovesných sufixů u Everetta a Sheldona se již mluvilo) a tak podnítila další výzkum tohoto jazyka, pak by bylo dosaženo jednoho z hlavních cílů jejich polemického přezkoumávání. To je případ přehodnocování pirahãských výrazů jako *gái* (řící), jenž, jak se Nevinsovi, Pesetskému a Rodriguesové (2007: 27) zdá, jeví se být slovesem, směřujícím sémanticky ke vkládání, jak je tomu u mnoha jiných jazyků (to je druhá argumentační linie popisované polemiky: stálý zřetel k různým jazykům světa, speciálně k němčině, hindhí, wappo, hebrejštině a adygejštině). To je rovněž případ s výrazem *-sai*, jenž v Everettově díle figuruje dokonce ve třech podobách: jednou jako nominativ, jednou jako nominalizátor, nakonec jako exponent „staré informace“, jak rázně tvrdí Daniel L. Everett ve své odpovědi na polemiku Nevinse, Pesetského a Rodriguesové. Analogicky, Everett dosti kuriózně připouští existenci korelativních vět, nikoli však vět vztažných. Everettova diskuse z roku 2005, následující bezprostředně po jeho vystoupení v *Current Anthropology*, uvádí:

<i>Ti</i>	<i>baósa</i>	-	<i>ápisi</i>	<i>xogabagai</i>	<i>Chico</i>	<i>hi</i>	<i>goó</i>	<i>bag</i>	-	<i>áoba</i>
Já	hamaka		chtít		jméno	on	co	prodat	-	KOM- PLETIV

s výkladem, že věty jsou spojeny kontextově, což není vkládání. Každá z nich je nezávislá. Druhá věta je sama o sobě otázkou „Co Chico prodal?“. V tomto kontextu, tvrdí Everett, jde o korelativ. Nevins, Pesetsky a Rodriguesová (2007: 35) dodávají: „Kdyby se tato věta vyskytla v příručce amazonských jazyků (Everett 1986), byla by patrně přeložena jako „Chci hamaku, již mi prodal Chico“, ale

nyní se Everett domnívá, že je lépe ji glosovat jako „Chci hamaku“. „Co Chico prodal?“ A pokračují: „Neumíme si představit, jakým sémantickým nebo pragmatickým obratem může mít naposledy uvedený význam stejný smysl jako ten první, ale mluvčí o korelativní konstrukci Everett jasně naznačuje, že tomu tak je.“ V každém případě, shrnují uvedení autoři (2007: 37), analýza ukazuje, že Everett nemá pravdu, neukázav zřetelně, do jaké míry princip bezprostřednosti zkušenosti předpokládá obecnou nepřítomnost vkládání. Zanechme však lingvistických titěrností.

Etnologicky vzato, může být „nejnapínavější“ ta složka polemiky, jež se vztahuje na pirahãskou kulturu, speciálně na oblast mytologie. Autoři vlastně přezkoumávají Everettovu propozici o „mezerách“ v pirahãské kultuře, jsouce stejně skeptičtí jako v případě mezerovitosti pirahãské gramatiky, jež se jim – rezultativně vzato – jeví jako jazyk, jenž Everettem naznačené mezery nevykazuje, popřípadě jako jazyk, jehož vlastnosti, sdílené řadou jiných jazyků světa, nejsou tak kuriózní, jak by se snad z Everettova textu mohlo zdát. Tedy k rozboru absence kosmogonických mýtů, eventuálně pirahãské fikce vůbec, a to zjevně ve vztahu k principu bezprostřednosti zkušenosti. Východiskem jsou díla Gonçalvesova. Z nich je zjevné, že indiáni Pirahã dokáží mluvit o počátku světa, o demiurgovi (*igagai*), a tak je v každém případě zjevné, že i když nejde o striktně kosmogonické mýty, je přítomna narace o obnovování světa, neboť (údajně) pirahãská kosmologie vychází z přesvědčení, že svět existoval vždy, ač je každý den znovu a znovu obnovován (Gonçalves 2001: 120–137).

Nikde, jak zdůrazňují Nevins, Pesetsky a Rodriguesová (2007: 44), se nemluví o tom, že by byly popisované události součástí nějaké bezprostřední zkušenosti. Slovem, autoři ve svých rozbořech, opřených, jak naznačeno, o dílo Gonçalvesa, docházejí k přesvědčení o existenci „mytologické obrazotvornosti“ (Nevins – Pesetsky – Rodrigues 2007: 47); pirahãská kultura, to připouštějí, postrádá ritualizovaný projev vyprávění. Uvádějí (2007: 47) v poznámce ústní sdělení Bruny Franchettové, jež soudí, že etiologické mýty, respektive jejich absence je rozšířeným areálním rysem. Tedy: pirahãská mytologie, pirahãský obraz světa, jeho rozvrstvení v žádném případě neodráží princip bezprostřednosti zkušenosti. Podobně, tedy nedůvěřivě, postupují při dokládání zdánlivosti monoligvismu mezi Pirahã, dodávající, že ač znalost cizích jazyků mezi těmito indiány jeví se být opravdu velice nízká, jak zdůrazňoval již před lety Curt Nimuendajú (1948), jak tupiské (speciálně nheengatúské), tak i portugalské výpůjčky je nutno pokládat za reálné. Lze je bez potíží najít i v Everettových textech (Nevins – Pesetsky – Rodrigues 2007: 47–48).

Závěr je zjevný: pirahã nemá vlastnosti, jež jí Everett připisuje a jež by podkopávaly existenci univerzální gramatiky. Takto řečeno, připomeňme dávnou pole-

miku známého dánského lingvisty, právě v duchu záchrany existence „obecné“ gramatiky, Louise Hjelmsleva (1929: 252–258) proti Lucienu Lévy-Bruhlovi. Autoři podtrhují, že i kdyby se vlastnosti pirahã ukázaly výjimečnými, „nijak koherentně nevyplývají z principu bezprostřednosti zkušenosti“ (Nevins – Pesetsky – Rodrigues 2007: 50). Není jasné, proč by měl princip bezprostřednosti zkušenosti blokovat vkládání vět nebo frází, a přesto umožnit existenci takových výrazů jako „v kontrastu s tím, co jsi očekával“. V každém případě Nevins, Pesetsky a Rodriguesová (2007: 51) končíce píše, že Daniel L. Everett odvedl „vynikající práci“ jak ve své dizertaci, tak i v příručce amazonských jazyků, a tu nejde jen o stimulaci v oblasti jazyka pirahã, nýbrž v oblasti libovolného exotického jazyka. Potud polemika.

Dodávám, že je možná trochu paradoxní, že, obecněji vzato, tvrdí-li Daniel L. Everett, že jazyk pirahã vyznačují mezery, pak zřejmě ví, co je „úplný“ jazyk, jak je v obecnosti, v univerzálnosti založen, tedy ví, jak jazyk svým způsobem ztělesňuje univerzální gramatiku. Že by snad v pozadí Everettova relativismu stála přece jen jakási idea univerzalizmu?

Jestliže se Nevins, Pesetsky a Rodriguesová pokusili vyvrátit bod po bodu Everettův obraz jazyka pirahã i kultury, předkládá Everett stejný postup ve své více než třicetistránkové odpovědi (Everett 2007) bod po bodu *vyvrácení vyvrácení*, připomínající dávnou polemiku Ibn Rušda s Al Ghazzálím o existenci jednotlivin z božské perspektivy; jinými slovy: není ochoten ustoupit ani v jediném bodě. Připomíná především svůj základní argument: pirahã znamená vážný problém pro univerzální gramatiku. Prostě a jasně: rekurze v pirahã neexistuje. Opakuje, že jazyk není plně srozumitelný vně příslušného kulturního kontextu, což se promítá (o to se Everett vědomě snaží) do Everettových zjištění o pirahãských lexikálních, kulturních a syntaktických rysech. Rázně hájí predikční sílu principu bezprostřední zkušenosti, dokonce tato predikce mu znamená neobvyklou sbíhavost vlastností pirahãské gramatiky a pirahãské kultury. Proti rekurzi podává poněkud nový výklad nominalizačních klauzí se *-sai*. (Everett 2007: 12). Novost spočívá v tom, že Everett koriguje svůj někdejší výklad *-sai* jako nominalizátoru s tím, že de facto jde o označení „staré informace“ (již jsem o tom mluvil).

Neméně rázně je odblokován i mytologický argument oponentů. Pirahãské vyprávění o preludech (duchové) a vzniku (genezi) z Gonçalvesova textu *není* (kurziva Everett) pirahãský text. Je sestaven z pirahãské pidginizované portugalskéštiny a z Gonçalvesova pidginizovaného pirahã. Takový text prostě v pirahã neexistuje. Nakonec, argumentovav opět obsírně, leč poněkud iterativně, proti existenci univerzální gramatiky, vrací se Everett nakonec ke své bojovné „kulturologii“, v níž jazyk vyvstává ze složitého souladu kultury, obecných kognitivních omezení a obecných vlastností komunikačních systémů. V této tradici není

zapotřebí žádné univerzální gramatiky a Everett se v této souvislosti dovolává známého výroku Franze Boase o tom, že kulturní jevy jsou natolik složité, že lze pochybovat, zda vůbec mohou být nalezeny platné kulturní zákony (Everett 2007: 29), připomínaje, jakožto (nepochybně) renomovaný terénní lingvista, že nikoli „talking about data“, ale spíše „gathering data“ (Everett 2007: 30). To je motiv, jenž se výrazně vrací v *Don't sleep, there are snakes*, a to v předposlední kapitole (16., *Crooked Heads and Straight Heads: Perspectives on Language and Truth*) s variací: jazykovědě doporučuje méně psychologie a více antropologie.

Na závěr tohoto oddílu bych si dovilil uvést jakousi ironickou tečku. Známy odborník na kreolské jazyky Derek Bickerton (2008: 3), někdejší profesor jazykovědy na havajské univerzitě, napsal na adresu polemiky Everett versus Nevins, Pesetsky a Rodriguesová, že *obě strany zůstaly zcela mimo*, podtrhnuv, že *biologická schopnost sice umožňuje chování, ale nevynucuje je, a že nulová rekurze v pirahãské gramatice nevypovídá o univerzální gramatice víc než nepřítomnost prenazalizovaných souhlásek či sériových sloves v gramatice anglické*. Tedy: celá polemika je v tomto smyslu pseudosporem, nesprávně pochopeným smyslem a postavením rekurze, a to na obou stranách. Bickerton (2008: 10) nakonec dodává, že syntax, bez ohledu na možnou složitost, je prostě funkcí lexikonu a toho, co Chomsky v roce 1995 nazval Merge, spojování.

Poučení

Položme si na závěr otázku, v čem tkví půvab, neobvyklost nebo, v lepším případě, *poučení* z „případu pirahã“. Zdá se mi, že půvab lze snad shledávat v trojím ohledu. První z nich, pro etnologii asi nejvýznačnější, představuje základní charakteristika formulovatelná jako *princip bezprostřednosti zkušenosti*, jehož prvky, eventuálně „mezery“ v jazyku však neskýtají, pojaty jako celek, dostatečně koherentní ustrojení. Zdá se mi rovněž, že je obtížné najít *hlubší* vztah mezi nulovou kvantifikací (zda tedy everettovské „my bigness“ nelze prostě chápat jako „my“ nebo „my všichni“) na jedné straně a složenými výrazy pro označení barev na straně druhé; nebo, snad gramatičtěji, mezi složitým, pro amazonské jazyky dosti příznačným systémem aglutinace pirahãského slovesa a „plochou“ pirahãskou syntaxí. Je však pozoruhodné, že podle některých autorů, zúčastnivších se debat kolem svérázu pirahã, lze uvažovat, lze možná připustit (například známý lingvista a kognitivní antropolog Brent Berlin; uvádím podle Colapinta 2007: 10) stadiálnost syntaktického vývoje: na „nižším“, starším stupni lze zahlédnout jazyk bez rekurze, na stupni pozdějším pak jazyky s rekurzí. Analogicky soudí John Bolender (2007: 389), jenž však možnou stadiálnost relativizuje a mluví o pokročilejších formách/užitích a méně pokročilých formách/užitích rekurze.

Zdá se, že *pirahã* postrádá to, co Chomsky (2008: passim) nazval „internal Merge“ (žádný objekt nelze připojit k objektu, jenž je jeho složkou). Dokladem mohou být větné komplementy (v *pirahã* bez vkládání), jež jsou spjaty s výrazy jako „řici“, „myslet“, „chtít“. Například:

<i>Ti</i>	<i>gái</i>	<i>-sai</i>	<i>Kóxoí</i>	<i>hi</i>	<i>kaháp</i>	-	<i>íí</i>
Já	řici	NOMINA- LIZÁTOR	vlastní jméno	on	odejít	-	SUFIX INTENCIONÁLU

Doslova: „Já řečeno, *Kóxoí* zamýšlet jít“; v jazyce s rekurzí: „Řekl jsem, že *Kóxoí* hodlá odejít“, přičemž sloveso *gái* je v jazyce *pirahã* vždy nominalizováno.

Podobně:

<i>Pii</i>	-	<i>boi</i>	<i>-sai</i>	<i>ti</i>	<i>kahapi</i>	<i>-hiab</i>	<i>-a</i>
<i>Voda</i>	-	vertikální pohyb	NOMINA- LIZÁTOR	já	jít, odejít	NEGATIV	DEKLARATIV

Jde o juxtapozici dvou vět; do jazyka s rekurzí přeložitelných jako celek: „Bude-li pršet, nepůjdu.“ Je zajímavé, že debata o dosahu rekurze a s ní spjaté uvažování o stadiálnosti syntaxe může, byť vzdáleně a deformovaně, připomenout syntaktickou složku Marrova „nového učení“. V každém případě by padalo známé Skaličkovu *dictum*, že syntax je antropocentrická (Skalička 2004b), nebo Jespersenovo přesvědčení o obecnosti syntaxe (cituji podle Chomského 2008: 279).

Druhý ohled, rovněž nikoli bez významu pro etnologii, představuje uvažování o *vlivu kultury na jazyk*; nepochybně, dávno jsou již pryč doby (?), kdy se mohlo „beztrestně“ mluvit o „totemické“ nebo „matriarchální“ gramatice. Toto uvažování znamená vlastně inverzi klasické propozice jazykové relativity, ale některé (již jsme je zmínili) novější studie se pokoušejí tento vliv alespoň parciálně vysledovat. Objevuje se rovněž nikoli banální téma o segmentaci události v jazyce a rovněž zkoumání deiktické vyhraněnosti jazyků malých komunit (Perkins 1992). Koneckonců po „intimním spojení lingvistické interpretace a analýzy kultury“ volal jeden z klasiků disciplíny Bronislaw Malinowski (1923: 309), podtrhující závažný dosah kulturního kontextu. Objevil se výraz „etnosyntax“; Everett mluví o „etnogramatice“; kognitivní antropologové rovněž snili o „kulturních gramatikách“.

A nakonec třetí ohled, třetí podoba poučení, jež skýtá kritika, zpochybňování univerzální gramatiky. Daniel L. Everett, zjevně jako někdejší postgraduát Noama Chomského, nepřestává ve všech svých projevech zdůrazňovat, že univerzální

ní gramatika není adekvátní pro vysvětlení pirahãských dat, neboť předpokládá, že jazyková evoluce přestala být ovlivňována kulturou, sociálním životem, a dodává, že pirahãská gramatika vzchází z pirahãské kultury, nikoli z nějakého mentálního ustrojení. Je v této souvislosti opět „pozoruhodné“, že nejnovější bádání v oblasti evoluce jazyka připouští sice vliv faktorů genetických, zaměřuje se však stále více na kulturní faktory a jejich dosah ve vývoji jazyka. Tak Dieter Wunderlich (2007: 1–6) soudí, že syntax („dislokovaná“ syntax) je produktem kulturní evoluce, objevujíc se ve společenstvích s vysokou variabilitou „interakčního uspořádání“, což se může jevit pravděpodobným v jazycích zón zemědělských spíše než lovecko-sběračských. Samozřejmě, ne všechny jazykové komunity zažily zemědělskou expanzi nebo změny směřující k vymezenějšímu syntaktickému uspořádání; a ovšem ekonomické a jazykové faktory nikoli vždy koincidují. Mnohé malé jazyky s bohatou morfologií přetrvaly (pirahã je více než živoucím dokladem), takže dnešní jazyková různost vznikla zčásti z recentnějších změn, zčásti byla uchována starší stadia. Tyto odlišné geneze mohou možná vysvětlit, proč tak nesouměřitelné jazykové typy jako izolace na jedné straně (à la vietnamština) a polysyntéze na straně druhé (à la eskymáčtina) existují současně. Tyto a jim podobné evolucionistické úvahy dávají za pravdu spíše Everettovi a jeho charakteristice pirahã. Tedy snad nakonec zdráhavé relativistické přitakání, neboli, jak sugeruje Hayden White (1973: xi): „...v libovolné oblasti studia, jež dosud nebylo omezeno (či povzneseno) na statut ryzí vědy, zůstává myšlení v zajetí jazykového modu.“

Avšak Everettovo dílo, zejména *Don't sleep, there are snakes* (2008), může být rovněž užitečné (kromě vskutku závratné inspirace, ba intelektuální bouře, již rozpoutalo) v „životnějším“, „filozofičtějším“ smyslu; dejme mu tedy naposledy slovo: „Indiáni Pirahã mě poučili, že vůči životu i smrti se lze chovat důstojně a s hlubokým uspokojením a bez pohodlí nebe a strachu z pekla lze plout s úsměvem vstříc oné velké propasti. Toto je pro mě poučení od indiánů Pirahã a za to jim budu vděčný až do smrti.“ (Everett 2008: xviii)

Leden 2009

* Tento text je součástí řešení Výzkumného záměru MSM 0021620827 *České země uprostřed Evropy v minulosti a dnes*, jehož nositelem je Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.

Poděkování:

Můj hluboký dík náleží Danielovi Creweovi z londýnského Profile Books za neuvěřitelně rychlé a ochotné zaslání recenzního výtisku; stejně tak vyjadřuji svou vděčnost jeho kolegyni Rebecce Grayové z téhož nakladatelství.

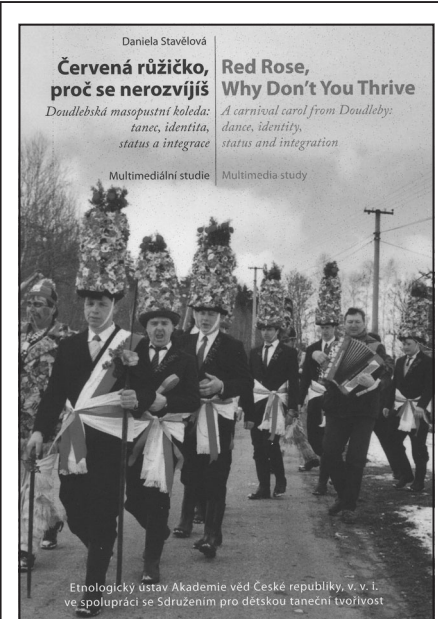
Literatura:

- Aikhenvald, Alexandra Y.: 2004 – *Evidentiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Bambini, Valentina – Gentili, Claudio – Pietrini, Pietro: 2006 – „Discussion. On Cultural Constraints on Pirahã Grammar.“ *Current Anthropology* 47/1: 143–145 (With a Replay of Daniel L. Everett).
- Bickerton, Derek: 2008 – *Recursion: Core of Complexity or Artifact of Analysis?*
http://www.derekbickertonmore.com/blog/_archives/2008/2/15/3526730.html.
- Bolender, John: 2007 – „Prehistoric cognition by description: a Russellian approach to the upper paleolithic.“ *BiolPhilos* 22: 383–399.
- Colapinto, John: 2007 – „The Interpreter. Has a remote Amazonian tribe upended our understanding of language?“ *The New Yorker*, April 16.
http://www.newyorker.com/reporting/2007/04/16/070416fa_fact_colapinto.
- Denny, J. Peter: 1979 – „The Extendedness Variable in Classifier Semantics: Universal Features and Cultural Variation.“ In: Mathiot, Madeleine (ed.): *Ethnolinguistics: Boas, Sapir and Whorf Revisited*. The Hague – Paris – New York: Mouton: 97–119.
- Dixon, R. M. W. – Aikhenvald, Alexandra Y.: 1999 – *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Enfield, Nick J. (ed.): 2002 – *Ethnosyntax. Explorations in grammar and culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Everett, Daniel L.: 1986 – „Pirahã.“ In: Derbyshire, Desmond C. – Pullum, Geoffrey K. (eds.): *Handbook of Amazonian Languages* 1. Berlin: Mouton de Gruyter: 200–325.
- Everett, Daniel L.: 1987 – *A língua Pirahã e a teoria da sintaxe: Descrição, perspectivas e teoria*. Campinas (Brasil): Editora de Unicamp.
- Everett, Daniel L.: 1998 – *Pirahã Dictionary*.
<http://web.archive.org/web/20001109203800/amazonling.linguist.pitt.edu/dictionary.html>.
- Everett, Daniel L.: 2005 – „Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã.“ *Current Anthropology* 46: 621–646.
- Everett, Daniel L.: 2007 – *Cultural constraints on grammar in Pirahã. A Replay to Nevins, Pesetsky and Rodrigues*. (March 2007. In: LingBuzz, April 2007.)
- Everett, Daniel L.: 2008 – *Don't Sleep, There Are Snakes*. London: Profile Books.
- Fabre, Alain: 1998 – *Manual de las lenguas indígenas sudamericanas* (2 svazky). München – Newcastle: Lincom Europe.
- Fitch, Tecumseh – Hauser, Michael – Chomsky, Noam: 2005 – „The evolution of language faculty: Clarifications and implications.“ *Cognition* 97: 179–210.
- Gonçalves, Marco Antônio: 1993 – *O significado do nome: Cosmologia e nomeação entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: Sette Letras.
- Gonçalves, Marco Antônio Teixeira: 2001 – *O mundo inacabado: Ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Gonçalves, Marco Antônio: (leden) 2009 – *Pirahã*.
<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/piraha/print>.
- Hale, Kenneth L.: 1976 – „The adjoined relative clause in Australia.“ In: Dixon, R. M. W. (ed.): *Grammatical categories in Australian languages*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies: 78–95.

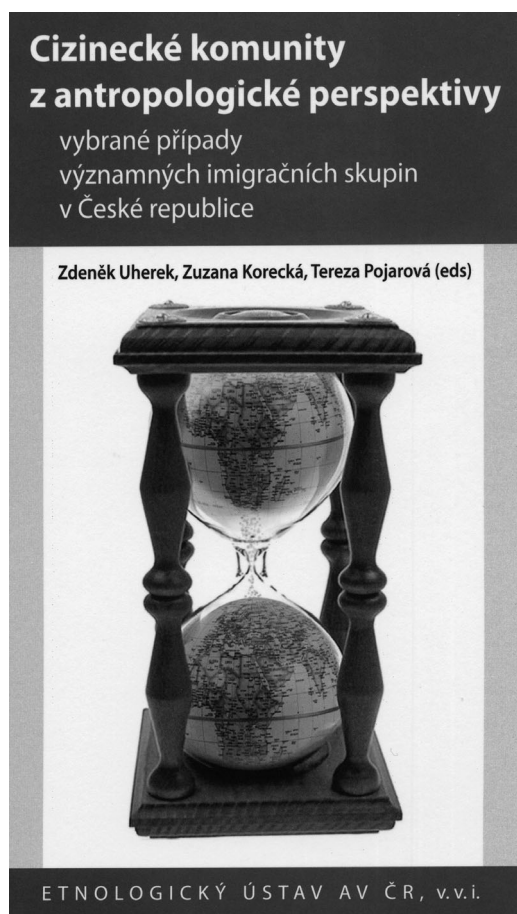
- Hauser, Michael – Chomsky, Noam – Fitch, Tecumseh: 2002 – „The Faculty of Language: what is it, who has it, and how did it evolve.“ *Science* 198: 1569–1579.
- Hjelmslev, Louis: 1929 – *Principes de la grammaire générale*. Kobenhavn: Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
- Hurford, James R.: 2000 – *The Emergence of Syntax*.
http://www.lel.ed.ac.uk/~jim/london_secintro.html.
- Chafe, Wallace: 1986 – „Evidentiality in English Conversation and Academic Writing.“ In: Chafe, Wallace – Nichols, Johanna (eds.): *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood (New Jersey): Ablex: 261–272.
- Chomsky, Noam: 2008 – *The Essential Chomsky*. Edited by Anthony Arnone. London: The Bodley Head.
- Ivanov, Vjačeslav V.: 1988 – „Sovremennye problemy tipologii. K novym rabotam po amerikanskim indejskim jazykam bassejna Amazonki.“ *Voprosy jazykoznanija* 1988/1: 118–131.
- Ivanov, Vjačeslav V.: 2005 – *Tipologija jazykov bassejna Amazonki II: Čislitel'nyje i sčet*.
<http://www.philology.ru/linguistics/4/ivanov-05.html>.
- Lévy-Bruhl, Lucien: 1910 – *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Félix Alcan.
- Loukotka, Čestmír: 1939 – „Línguas indígenas do Brasil.“ *Revista do Arquivo* (Departamento de Cultura, São Paulo), LIV: 147–174.
- Loukotka, Čestmír: 1942 – „Klassifikation der südamerikanischen Sprachen.“ *Zeitschrift für Ethnologie* 74: 1–69.
- Loukotka, Čestmír: 1950 – „La parenté des langues du bassin de la Madeira.“ *Lingua Posnaniensis* II: 123–144.
- Loukotka, Čestmír: 1968 – *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California. Edited by Johannes Wilbert.
- Malinowski, Bronislaw: 1923 – „The Problem of Meaning in Primitive Languages.“ In: Ogden, C. K. – Richards, I. A.: *The Meaning of Meaning*. New York: Harcourt, Brace and Company: 296–336 (Supplement I).
- Nevins, Andrew – Pesetsky David – Rodrigues, Cilene: 2007 – *Piraha Exceptionality. A Reassessment*. LingBuzz. (March 2007.)
- Nimuendajú, Curt: 1948 – „The Mura and Pirahã.“ In: *Handbook of South American Indians*, 3: 255–269. Washington: US Government Printing Office.
- Pawley, Andrew: 1987 – „Encoding events in Kalam and English: Different logics for reporting experience.“ In: Tomlin, R. (ed.): *Coherence and Grounding in Discourse*. Amsterdam: John Benjamins: 329–360.
- Perkins, Rovere D.: 1992 – *Deixis, Grammar, and Culture*. Amsterdam: John Benjamins.
- Recursion and Human Thought*: 2007 – <http://edge.org/discourse/recursion.html>.
- Sheldon, Steve N.: 1988 – *Os Suffixos Verbais Mura – Pirahã*.
<http://www.sil.org/americas/brazil/pulcns/ling/phvbcf.pdf>.
- Silver, Shirley – Miller, Wick R.: 1997 – *American Indian Languages. Cultural and Social Contexts*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Skalička, Vladimír: 2004a – „O tzv. jazycích primitivních.“ In: *Souborné dílo* II. Praha: Karolinum: 685–690.
- Skalička, Vladimír: 2004b – „Podstata morfologie a syntaxe.“ In: *Souborné dílo* II. Praha: Karolinum: 896–900.
- Stopa, Roman: 1979 – *Clicks. Their Form, Function and Their Transformation or How Our Ancestors Were Gesticulating, Clicking and Crying*. Kraków: Sumptibus Universitatis Jagellonicae.

Vrhel, František: 2005 – „Vladimír Skalička a lingvistická antropologie.“ *Český lid* 92: 1–16.
White, Hayden: 1973 – *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteen-Century Europe*.
Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press.
Wunderlich, Dieter: 2007 – *What Forced Syntax to Emerge?*
<http://www.zas.gwz-berlin.de/mitarb/homepage>.

Contact: Doc. PhDr. František Vrhel, CSc., Ústav etnologie Filozofické fakulty UK,
náměstí Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1; e-mail: frantisek.vrhel@ff.cuni.cz

 <p>Daniela Stavělová Červená růžičko, proč se nerozvíjíš <i>Doudlebská masopustní koleda: tanec, identita, status a integrace</i> Multimediální studie</p> <p>Red Rose, Why Don't You Thrive <i>A carnival carol from Doudleby: dance, identity, status and integration</i> Multimedia study</p> <p>Etnologický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i. ve spolupráci se Sdružením pro dětskou taneční tvořivost</p>	<p>Daniela Stavělová: Červená růžičko, proč se nerozvíjíš. Doudlebská masopustní koleda: tanec, identita, status a integrace. Multimediální studie.</p> <p>Vyd. EÚ AV ČR, v. v. i., ve spolupráci se Sdružením pro dětskou taneční tvořivost, Praha 2008. 84 s., textová část (česky a anglicky) + DVD (film 35 min., další záběry, fotogalerie).</p> <p>Multimediální studie spojuje možnosti verbálního a vizuálního jazyka, které zde slouží k zachy- cení komplexu sledované masopustní obchůzky a k prezentaci tance jako kulturního textu, který pomůže odhalit a sdělit význam této tradiční udá- losti v dnešní lokální společnosti.</p> <p>ISBN 978-80-87112-15-1 CENA: 250 Kč</p>
---	---

Objednávky vyřizuje: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, tel. 234612611,
e-mail: gergelova@eu.cas.cz



Cizinecké komunity z antropologické perspektivy
Vybrané případy významných imigračních skupin v České republice

Editoři: Zdeněk Uherek – Zuzana Korecká – Tereza Pojarová. Vyd. EÚ AV ČR, v. v. i., Praha 2008. 259 s., anglické resumé.

Publikace se zaměřuje na problematiku migrací do České republiky a na specifika adaptace na české prostředí v závislosti na zemích původu. Jednotlivé studie se zaměřují na imigraci z Ukrajiny, Makedonie a Vietnamu.

ISBN 978-80-87112-12-0

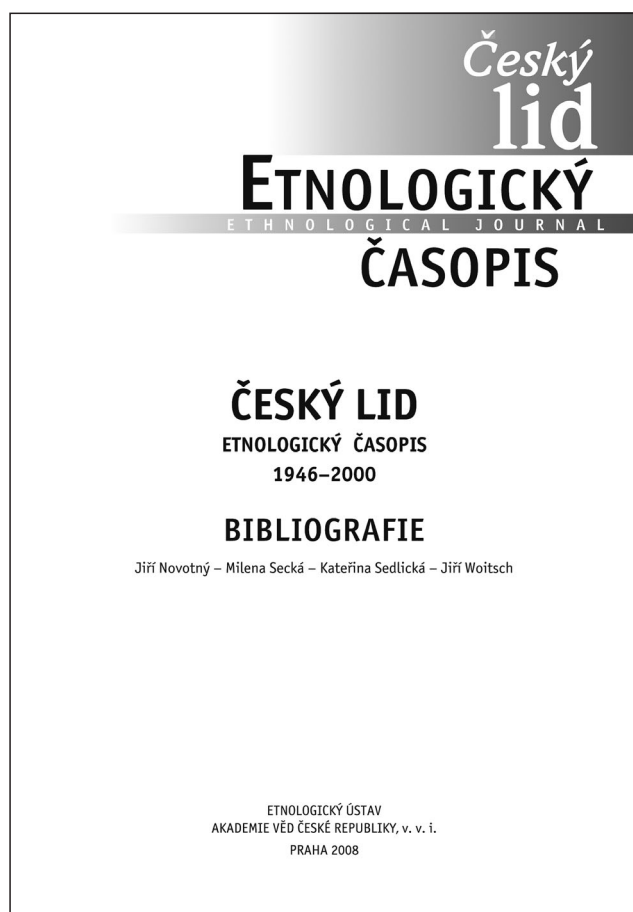
CENA: 200 Kč

Objednávky vyřizuje: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, tel. 234612611,
e-mail: gergelova@eu.cas.cz

Na úvod diskuse

Níže otištěné diskusní příspěvky jsou pokračováním v polemice, která započala na stránkách Českého lidu : Etnologického časopisu ve třetím čísle ročníku 95/2008 příspěvkem Davida Scheffela. Na ten reagovala v následujícím čísle časopisu Lenka Budilová a diskusi následně znovuotevřel v dalším čísle (1 ročníku 96/2009) Jaroslav Skupnik. Vzhledem k tomu, že se diskuse začala argumentačně i meritorně vzdalovat původnímu zaměření, byla pro její pokračování v témže prvním čísle ročníku 96/2009 stanovena jasná pravidla. Redakce a redakční rada Českého lidu tímto děkuje všem autorkám a autorům, kteří zaslali níže (v abecedním pořadí dle příjmení autorů) otištěné diskusní příspěvky, za jejich respektování. Zároveň si dovoluje zdůraznit, že texty reprezentují výhradně osobní stanoviska autorů a v žádném smyslu nevyjadřují názor vydavatele časopisu, jeho redakce a redakční rady. V návaznosti na upozornění otištěné v minulém čísle časopisu zároveň redakce a redakční rada Českého lidu : Etnologického časopisu tímto oznamuje, že diskusi na předmětné téma považuje za ukončenou, a žádá autory, aby žádné další příspěvky nezasílali.

Děkujeme za pochopení a spolupráci.



**Jiří Novotný – Milena Secká – Kateřina Sedlická – Jiří Woitsch:
Český lid / Etnologický časopis 1946–2000. Bibliografie**

Vyd. EÚ AV ČR, v. i. i., za podpory Ministerstva kultury ČR,
Praha 2008. 244 s.

Vydání úplné bibliografie Českého lidu za léta 1946–2000 navazuje na Kunzův Soupis prací Zíbrtova Českého lidu. Obsahuje veškeré články, recenze a zprávy, představující přes 6 200 bibliografických záznamů, rejstříky tematický, geografický, recenzovaných autorů, osobností, soupis vedení časopisu a seznam autorských šifer.

ISBN 978-80-87112-13-7

CENA: 150 Kč

Objednávky vyřizuje: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, tel. 234612611,
e-mail: gergelova@eu.cas.cz

KRI(TICKÁ REVI)ZE „VĚDECKÉ POCTIVOSTI“ JAROSLAVA SKUPNIKA

LENKA BUDILOVÁ

Po diskusním příspěvku D. Scheffela (Scheffel 2008) jsem se pokusila o konstruktivní a věcnou reakci na jeho „výtky“ k našemu textu (Budilová 2008), která však byla v textu Jaroslava Skupnika, publikovaném v minulém čísle *Českého lidu* (Skupnik 2009), označena za reakci „arogantně útočnou“ (s. 87). Je zřejmé, že ani v případě Skupnikova příspěvku se nejedná o snahu rozpoutat věcnou vědeckou diskusi a celá jeho „kritika“ se odehrává v osobní rovině. V takovém případě je velmi těžké – nechceme-li se snižovat na úroveň našich „kritiků“ – na daný text jakýmkoli způsobem reagovat. Přesto se ještě jedenkrát pokusím zareagovat na dvě pasáže Skupnikova textu, v nichž se alespoň předstírá jakási snaha o odbornou kritiku: první z nich je Skupnikovo nepochopení naší argumentace kolem používání termínu *rod* a druhou je problematika termínu (resp. překladu) *posunutí bratrance*.

Trampoty s rodem

Jak příznává i Jaroslav Skupnik, anglický termín *lineage* se do češtiny překládá jako *rod* a je to termín označující unilineární descendentní skupinu (ne nadarmo se celá tato teorie často označuje jako *lineage theory*). Skupnik nejdříve argumentuje tím, že slovo *rod* se v češtině používá v různých významech (srov. spíše slaboduché srovnání „Náš rod vlastní tento mlýn...“), což ovšem dokazuje pouze to, že nepochopil rozdíl mezi slovem z běžného jazyka a (definovaným) termínem, potažmo mezi vulgárním (ve všech smyslech) diskurzem a vědou. Dále přispěchá s tezí, že také v angličtině se může termín *lineage* používat pro jiné než unilineární descendentní skupiny, a uvádí příklady *ambilinal lineages* či *cognatic lineages*, které odkazují k ne-unilineárnímu typu odvozování příbuzenství (a kde se tedy termín *lineage* používá pro jiné než unilineární descendentní skupiny). Jaroslav Skupnik ovšem zapomněl dodat, že termín *rod* (*lineage*) odkazuje

k ne-unilineárnímu typu odvozování příbuzenství *pouze* v těch případech, kdy je k němu dodáno některé z výše zmíněných adjektiv. Je tedy pravda, že *přidáním adjektiva kognatický, ambilineární* atd. můžeme dostat termín (například *kognatický rod*), který neoznačuje unilineární descendentní skupinu. Samotný termín *rod (lineage)* bez adjektiva však označuje unilineární descendentní skupinu. Jinými slovy: *lineage (rod)* označuje unilineární descendentní skupinu, což bylo jádrem naší argumentace a na čemž se shodneme i s J. Skupnikem. Přidáním adjektiva, např. *kognatický*, pak může *rod* označovat také ne-unilineární descendentní skupinu. To ovšem nic nemění na platnosti předchozí teze. Ono je tomu v tomto případě trochu podobně jako s *vata*. *Vata* bez adjektiva totiž, jak se asi všichni shodneme, označuje něco úplně jiného, než *vata* s adjektivem, tedy například *cukrová vata* nebo *skelná vata*. Kritizovali-li jsme tedy různé autory za ne-reflektované používání tohoto termínu (*rod*, nikoli *vata*), bylo to právě z toho důvodu, že žádný z nich nepoužíval tento termín v jeho definovaném významu, ale zacházeli s ním jako se slovem z běžného jazyka (jen pro pořádek – tito autoři ve svých textech termín *rod* ani neupřesňovali přidáním adjektiva – například *kognatický* –, což by použití tohoto termínu pro bilaterální skupinu samozřejmě legitimizovalo).

Posunovací bratraci

Další Skupnikovou „výtkou“ je náš údajně chybný překlad termínů jako například *first cousins once removed*, které překládáme jako *první bratraci jednou posunutí*. Skupnik si pak ještě sype popel na hlavu poukazem na to, že sám ve svých přednáškách (kdysi v minulosti) zmíněný termín takto překládal, což jsme my – bez odkazu na Skupnikovy přednášky (!) – převzali. Vzhledem k tomu, že příbuzenská terminologie není doposud v češtině téměř vůbec zavedena, a to především kvůli absenci textů – ať už překladových nebo původních – autorů té generace, kam patří i Jaroslav Skupnik, má překladatel obvykle na výběr a může volit mezi několika možnostmi, které danému termínu významově odpovídají. Pokud se nejedná o významově chybný překlad (což není tento případ), lze daný výraz překládat ať už jako *první bratraci jednou posunutí*, nebo *první bratraci vzdálení ob jednu generaci*, nebo *první bratraci ob jednu generaci* (jak prý v současnosti prosazuje Skupnik, s. 89). Protože jsou však obě varianty přijatelné a správné (jistě, kdybychom daný výraz překládali například jako *první bratraci jednou vykuchaní*, šlo by patrně o chybu), volba té či oné varianty je – při absenci odborných textů v češtině – na uvážení překladatele. Ať už se pak oni bratraci posunují nebo vzdalují, všichni zainteresovaní vědí kam (až – údajně – na Skupnika, který ze sebe v této věci dělá hloupého Honzu) – posunují se vzájemně o jednu, dvě atd. generace. V souvislosti s razancí Skupnikovy argumentace spíš

překvapí skutečnost, že on sám dodnes termín *posunutý bratranec* používá a systematicky předává dál dalším generacím studentů v rámci svého přednáškového cyklu *Úvod do příbuzenských systémů* (<http://www.morrigna.wz.cz/etnologie/syl-ups.html>).¹ V těchto souvislostech pak Skupnikova kritika tohoto způsobu překladu zůstává v jeho argumentaci zvláštním způsobem třet.

Tolik ke dvěma Skupnikovým „výtkám“. Závěr jeho textu, kde prohlašuje, že podobně jako s těmito dvěma oblastmi se to v našem textu má se všemi ostatními pojmy, jako je „endogamie, exogamie, manželství, sňatkové vzorce, atd.“ (chybí snad jen *skelná vata*), kde údajně žonglujeme „s nepochopenými heslářovými definicemi“ (s. 90), je spíše k pousmání. J. Skupnik se snaží náš text odsoudit jako celek, aniž by však dokázal srozumitelně formulovat alespoň jedinou kritickou výtku. Pokud se to má tak špatně, jak Skupnik naznačuje, s celým naším textem, je snad až politováníhodné, že nás J. Skupnik s důvody, které ho k formulování tohoto názoru vedly, blíže neseznámil.

Rádoby vtipný tón celého Skupnikova příspěvku společně s jeho krkolomným a upoceným stylem hraničícím místy až s hulvátstvím pak nenechá nikoho na pochybách o tom, že to, oč zde běží, není konstruktivní vědecká diskuse. Co Skupnik prezentuje jako názor „vědecké obce“, je navíc názorem pouze jeho samého a několika jeho přátel a studentů (mj. Scheffela či Kobese). Naopak reakce širší vědecké obce přesahující tuto skup(n)inku na naši práci vůbec kritické nebývají, spíše naopak: stačí si přečíst recenze mých a Jakoubkových, resp. Hirtových prací, které vyšly v posledních číslech *Českého lidu* a v jiných tuzemských i zahraničních časopisech. Osobní zaujatost J. Skupnika vůči našim osobám dokazuje také řada jeho aktivit od jeho (jak by řekl Skupnik „zlovolné“) účasti na obhajobě dizertační práce M. Jakoubka až po rozesílání mailové korespondence, jejímž cílem bylo znemožnit Jakoubkovi členství v předsednictvu *České asociace sociální antropologie* (v obou případech vposled neúspěšných). Náhodná není ani následnost Schefflovy a Skupnikovy „kritiky“: vždyť to byl právě Skupnik, který byl velmi agilním propagátorem Scheffelova textu, který v naskenované podobě rozesílal mailem kdekomu, snad aby se ujistil, že se dostane na všechna „důležitá místa“ (nevěří snad čtenosti *Českého lidu*?). Snaží-li se pak Skupnik a další jeho přátelé a žáci halit své osobní zášti do hávu vědecké argumentace, nabývá to často podobně tragikomických rysů, jako když T. Kobes dorazil na konferenci k výročí Lévi-Strausse vybaven předem připravenou „kritikou“ mého příspěvku (ač pochopitelně dopředu nemohl vědět, o čem bude), což vedlo k tomu, že jeho kritika plně minula cíl, neboť Kobes kritizoval především teze, které v mém v příspěvku vůbec nezazněly (diskuzi s Kobesem tak již na místě M. Jakoubek trefně označil za debatu s hluchým, který vůbec neposlouchá – nebo není schopen slyšet? – co skutečně říkám). Ignorování naší skutečné práce je přitom pro přístup týmu Skupnik a spol. typická.

Závěr je jasný: Buď měl J. Skupnik na srdci skutečnou odbornou kritiku mé a Jakoubkovy práce – pak měl ovšem (a prostor k tomu byl) své výhrady jasně a srozumitelně předložit. Nebo se jedná o jeho osobní zášť (přejme mu ji), pak by však k její ventilaci – dle mého názoru a věřím, že v tom nejsem sama – neměl zneužívat stránky *Českého lidu*.

¹ Navštíveno 28. 4. 2009.

Literatura:

Budilová, Lenka: 2008 – Kritické poznámky Lenky Budilové k textu Davida Scheffela „Česká antropologická romistika a vědecká poctivost“. *Český lid* 95: 401–409.

Jakoubek, Marek: 2007 – „Michael Stewart, *Čas Cikánů*“. *Český lid* 94: 102–104.

Scheffel, David Z.: 2008 – Česká antropologická romistika a vědecká poctivost. Kritické poznámky k textu Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce Lenky Budilové a Marka Jakoubka. *Český lid* 95: 305–310.

Skupnik, Jaroslav: 2009 – Antropologie, romistika i folkloristika: Jak se hloupý Honza učil kinšipsky. *Český lid* 96: 87–91.

Contact: Mgr. Lenka Budilová, Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 306 14 Plzeň, e-mail: budlenka@hotmail.com.

**ARGUMENTUM AD HOMINEM
A ZMÄTKY OKOLO VEDECKEJ POCTIVOSTI.
OTÁZKY JEDNÉHO ČITATEĽA**

PETRA BURZOVÁ

Ako jeden z čitateľov diskusie prebiehajúcej na stránkach *Českého lidu* (Scheffel 2008, Budilová 2008, Skupnik 2009) sa nemôžem nevyjadriť k poslednému publikovanému príspevku. Žoviálny tón predznamenajú komicky ladeným názvom dáva tušiť, že sa odbornej diskusie na príslušnej úrovni budeme dovoľávať len s ťažkosťami.

Otázka 1.: Naozaj nepotrebujeme diskusiu?

Skupnikov text nie je reakciou na odpoveď Budilovej D. Z. Schefflovi. Naopak, Skupnik obsah jej reakcie prehliada (láka to povedať „uzávierajúce“) a obviňuje ju z prechmatov štylistických – očakáva na s. 87 „reflexivnejší a méně arogantně útočnou reakci“. Tento moment je prekvapujúci, pretože ak je pravda, že Schefflove „výtky“ sú „evidentně oprávněné“, mal Skupnik jedinečnú šancu túto „oprávenost“ doložiť a „čtenář“ by to iste privítal, veď to je dôvod, prečo odborné diskusie sleduje. Ak sa nemýlim, Budilová všetky Schefflove výhrady systematicky rozoberá, preto by bolo jednoduché (a žiaduce, ak sa Skupnik neustále odvoláva na svoju odbornosť oproti Budilovej a Jakoubkovmu „diletantizmu“) jej argumenty rovnako systematicky vyvrátiť. Namiesto toho Skupnik vydáva za pravdy svoje nepodložené tézy.

Otázka 2.: Kedy nastala (-ávala) kolízia autorov „s odbornými a etickými štandardami práce uznávanými spoločenskovednou obcou“?

Namiesto toho, aby Skupnik čitateľa s touto „kolíziou“ oboznámil (predsa nie je „samodaná“), predkladá citát Z. Konopáska, ktorý nám ale podstatu spomínanej (viacnásobnej) „kolízie“ ešte viac zahmlí. Navyše, súdiac podľa štýlu (slová a spojenia ako „šoufl“ a „je mi hanba“), sa ani o odbornú argumentáciu jednat' ne-

malo (pravdepodobne však nešlo len o omylom zvolený citát). Ak malo ísť o argument „mocou“ a citovanie Konopáska ako zástupcu „obce“ má čitateľ brať ako dôkaz opätovne sa odohrávajúceho sa „kolidovania“, postupuje sám autor proti štandardom odbornej argumentácie (čitateľ by možno rád „uveril“, ale ako si má túto kolíziu „predstaviť“, navyše keď vzorka číta 3 osoby). Obávam sa, že skôr než s uznávanými štandardami, sú Jakoubek a Budilová v opakovanej „kolízii“ s **osobami** samozvaných zástupcov „spoločenskovednej obce“ (predsa aj na stránkach *Českého lidu* sa Skupnik musel stretnúť s častou pozitívnou odozvou na prácu autorského páru), ide o kolízie **osobné**, vyžívajúce namiesto dôkazov *argumentum ad hominem*.

Otázka 3.: Aká je podstata „prijatia“ do vedeckej obce?

Skupnik na s. 87 hovorí o autorskej dvojici ako o aspirantoch „na prijatí do vedecké komunity“. Mám za to, že Marek Jakoubek a Lenka Budilová sú súčasťou (antropologickej) „vedeckej obce“. Vedie ma k tomu fakt, že Jakoubek získal akademický titul tretieho stupňa a Budilová je krátko pred jeho získaním, obaja sú zamestnaní v akademickej inštitúcii, obaja sa dlhodobo venujú (vedeckému) výskumu, ktorého výsledky prezentujú písomne i ústne, spolupracujú s množstvom domácich i zahraničných vedcov, figurujú či figurovali v redakčných radách odborných časopisov, aktívne recenzujú i oponujú v rámci svetového procesu peer-review atd. (celý rad aktivít tejto dvojice je dobre známy, otázka je, kde sa v tomto svetle nachádza samotný Skupnik). Z pozície aspiranta na prijatie do vedeckej obce by ma spresnenie týchto kritérií zaujímalo, lebo ak by boli Jakoubek s Budilovou len vo fáze ašpirovania, boli by tieto kritériá v jednom živote asi nespĺniteľné. Porovnávajúc titul a dostupnú bibliografiu Skupnika a Jakoubka mám dilemu – je Skupnik tiež len aspirantom alebo toto prijatie do „komunity vedcov“ znamená akceptovanie, povedzme, Skupnikom, Schefflom a Konopáskom?

Otázka 4.: Ako sa má „kejkléní se slovy“ k vede?

Žonglovanie so slovami za účelom dezinterpretácie je nešťastný spôsob práce. Ak však na s. 87 Skupnik tvrdí, že v Budilovej odpovedi sa, bohužiaľ, „... čtenář opět setkal hlavně ‚s bezostyšným a povrchním kejkléním se slovy‘, či jinak řečeno s účelovou manipulací s fakty a jejich dezinterpretací“, považujem to za jeho *salto mortale*. Pokúsím sa o krátku sumarizáciu daného textu: Budilová zdôvodňuje svoju odpoveď (Budilová 2008), upozorňuje na nejasný formát Schefflovho textu, vysvetľuje absenciu odkazu na amsterdamskú školu, vyvracia sporné odkazovanie a údajnú recykláciu, objasňuje kritiku častého nevedeckého používania termínu *rod* a tento definuje, poukazuje na fakt, že veda bez pojmov nie je

veda, objasňuje zmenu prístupu, obhajuje použitie vzorky zhruba 110 sobášov, vymedzuje pojem *exogamie* oproti *incestnému tabu*, kritizuje Schefflovu monografiu a zdôvodňuje, prečo na túto publikáciu neodkazuje – pre postulovanie *biologického príbuzenstva* a používanie pojmu *rasa*, vysvetľuje používanie genealogických grafov, reaguje na nejasný záver Scheffla a svoju odpoveď uzatvára zhrnutím svojho postoja. Je zrejme, že otázok, na ktoré Budilová reaguje, je mnoho a vágne obvinenie z „kejklení“ neobstojí a dokazovanie „kejklení“ na inom texte je, podľa môjho názoru, neúčinné. Ale čo-to osvetlí:

Skupník uvádza „obvinenie“ Jakoubka na adresu M. Stewarta, ktoré údajne opiera mimo iné o Stewartovo protirečenie si, ktoré následne vyvracia. Ale Jakoubek (2007: 103, zvýraznenie moje) píše: „Tento zmatek Stewart dále prohlubuje, když se ve své argumentaci bez jakéhokoli komentáře odvolává nejen na cikánské skupiny ... zcela odlišné v prostoru ..., či čase ..., ale i na populace bez jakékoli zjevné vazby k tématu, jako jsou afričtí Křováci. ... Nutno říci, že tímto přístupem se **Michael Stewart – profesor antropologie na London School of Economics – prohřešuje proti základním metodologickým pravidlům svého oboru** ustaveným již někdy na počátku dvacátého století v souvislosti s kritikou evolucionistických a difuzionistických škol **a jakožto antropolog se tak vlastně plně diskvalifikuje.**“ Parafrázujúc Skupníka si položíme otázku – ide o Skupnikovu neschopnosť udržania významu po sebe nasledujúcich viet alebo sa jedná o zlovoľnú citáciu?

Čo sa týka „chaotických výpisků“ kurzov (s. 88), v úlohe čitateľa beriem toto tvrdenie ako nepodložené ohováranie. Do tejto kategórie patrí aj tvrdenie zo s. 89, že to, čo autori predkladajú je „zmatené (ne)pochopení úvodu do studia antropologie příbuzenství“.

Preklad „removed“ môže byť (v slovenčine) preložený ako „posunutý“ aj „vzdialený“ – tu sa odohráva „hra o slovíčka“, o presnom znení termínu je možné diskutovať (alebo používať cudzojazyčný originál). Nám ide o jeho definíciu, fixovaný „obsah“, využiteľný ako nástroj. Pre možnosť vedeckej diskusie sa „obec“ na odborných pomenovaniach v ideálnom prípade zhodne – keby každý vedec používal svoje osobité označenie pre jeden definovaný „obsah“ pojmu, uviazli by sme v slepej uličke.

Mám za to, (a dúfam, že nebudem obvinená zo „žonglovania“), že členov vedeckej „obce“ a aspirantov by používanie slov v laickom diskurze malo zaujímať ako predmet analýzy a nie ako argument pre definíciu. Pokiaľ chce Skupník používať pojem *rod* vo význame neunilineárnej descendenčnej skupiny, môže si ho tak vo svojich prácach zdefinovať, otázka je, k čomu mu to poslúži.

Ku poslednému odseku na s. 90 sa, bohužiaľ, nemôžem vyjadriť na stránkach odborného časopisu. A keď chce Skupník nad „minimálne“ (asi chcel napísať

maximálne) polovicou tímu lámať svoju etickú palicu za novinový článok (Skupnik 2009: 89), má na to právo – je to, napokon, jednoduchšie ako kriticky reflektovať ich prácu a predstaviť nám jeho (netrpezlivo očakávanú) vlastnú, prepracovanú a nám všetkým užitočnú teóriu.

Záver

Položila som štyri otázky, na ktoré nachádzam iné odpovede ako Jaroslav Skupnik. Bola by som rada, keby na ne v rámci odborného diskurzu odpovedal. Takéto diskusie majú zmysel, lebo môžu niekam posunúť všetkých zúčastnených a ja, ako aspirant na prijatie do vedeckej komunity, sa budem rada učiť od všetkých – na to ale musí byť splnený predpoklad, že im budem rozumieť, že si budem vedieť predstaviť, čo popisujú a rozumieť pojmom, ktoré používajú (lebo ich presne definujú). Skupnikovmu textu som z odborného hľadiska nerozumela – a myslím, že to nie je jeho umeleckými jazykovými prostriedkami a útvarmi ľudovej slovesnosti popretkávanou češtinou.

Post scriptum: S odvolaním sa na diskutovanú vedeckú poctivosť musím uviesť, že M. Jakoubek je mojím školiteľom v rámci doktorandského štúdia. Táto skutočnosť by však – vzhľadom na blízky vzťah D. Z. Scheffela a J. Skupnika – nemala byť prekážkou v akceptovaní mojej reakcie.

Literatúra:

Budilová, Lenka: 2008 – Kritické poznámky Lenky Budilové k textu Davida Scheffela „Česká antropologická romistika a vedecká poctivosť“. *Český lid* 95: 401–409.

Jakoubek, Marek: 2007 – „Michael Stewart, *Čas Cikánů*“. *Český lid* 94: 102–104.

Scheffel, David Z.: 2008 – Česká antropologická romistika a vedecká poctivosť. Kritické poznámky k textu Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce Lenky Budilové a Marka Jakoubka. *Český lid* 95: 305–310.

Skupnik, Jaroslav: 2009 – Antropologie, romistika i folkloristika: Jak se hloupý Honza učil kinšipsky. *Český lid* 96: 87–91.

Contact: Mgr. Petra Burzová, Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 306 14 Plzeň, e-mail: petraburzova@gmail.com.

KONEC KONCE (NE)JEDNOHO MÝTU

JAN ČERVENKA

V minulých číslech ČL byla zahájena diskuse o vědecké poctivosti autorů L. Budilové a M. Jakoubka. Pokusím se potvrdit, že metody kritizované Scheffelem a Skupnikem nejsou náhodným jevem přítomným v zatím zmiňovaném textu. Příklady budou tentokrát z publikace pilnější poloviny autorské dvojice, Marka Jakoubka, *Romové – konec (ne)jednoho mýtu* (Jakoubek 2004).

Všimněme si, jak Jakoubek dokáže pomocí manipulace pramenů předstírat nedokonalý „předjakoubkovský“ diskurz, který posléze uvede na pravou míru. V uvedené knize například autor ze slavné romistky Hübschmannové vytrhne lákavý citát (typicky ani ne celou větu, ale jen slovní spojení) o barvě pleti, vlasů a očí a „jiných morfosomatických znacích“ (Jakoubek 2004, pozn. 350, s. 73, další citáty poznámek jsou z téže knihy) – ale odkud nám tato slovní spojení Jakoubek vypsál? Ze zásadní stati Hübschmannové, která shrnuje autorčiny názory na Romy? Nebo alespoň z nějaké jiné prezentace vlastních výzkumů Hübschmannové? Nikoli, je to z předmluvy ke kompilaci cizích starších textů „Abstrakta odborné literatury o Cikánech“ z roku 1974.

A jsme u jádra věci: naprosto zbytečně rozsáhlá pasáž plná citátů a bibliografických údajů, rozkládající se souvisle na stranách 69 až 74 a pokračující výběrově i dále, má za cíl svou mnohostí přesvědčit tékavějšího čtenáře, že v podstatě celý předjakoubkovský vědecký svět definuje Roma jako entitu biologickou, což je pak tomuto světu Jakoubkem vyvráceno.

Pohlédněme tedy do této rozsáhlé bibliografie, kterou každý normální čtenář výběrově prolétne. Vedle prací vysloveně starých, u nichž máme zřejmě obdivně žasnout, že Jakoubek v roce 2004 má jiný pohled na rasu a kulturu než Štampach v roce 1933 (např. pozn. 334, s. 71), a prací zjevně nevědeckých (rozhovor s MUDr. Horváthem, pozn. 340, s. 72) je tu nápadně velký podíl textů, které vyvrácené stanovisko vůbec nezastávají: v citovaných textech často jde o úplně opačný směr bádání, takže odkazy na některé fyzické rysy Romů mohou být uvá-

děny pro dokreslení všech aspektů již vymezené komunity, a nikoli jako její definiční podmínka. Ostatně myslí Jakoubek, že mezi obyvateli romských osad se vyskytují statisticky úplně stejné poměry libovolných fyzických charakteristik jako ve vesnici v jižní Číně, v aboriginské osadě nebo mezi příslušníky staré britské šlechty – jen proto, že kultura nemá biologickou podstatu?¹

Mnohdy jde také ve využívaných citátech o zjevné metafory, například v literárně pojaté předmluvě (citát Hübschmannová, pozn. 362, s. 74). Nebo si opravdu někdo kromě Jakoubka myslí, že slovním spojením „geneticky zakódované historické zkušenosti Roma“ má Hübschmannová na mysli biologickou genetiku, že se tedy v textu projevuje její přesvědčení, že v DNA každého Roma je zakódována nějaká zkušenost s ne-Romy?

Jedním z dalších vrcholů analyzované sbírky „předjakoubkovských“ citátů je kapitola z osvětové publikace *Předsudky vůči Romům* (poznámka 324, s. 69). Autoři osvětové publikace se z registrátorů příčin obvyklých (cizích) předsudků stávají pro Jakoubka rovněž hlasateli biologické definice romství.

Je třeba shrnout, že pokud bylo autorovým cílem ukázat, že se dají v různých dobách, textech a souvislostech vedle sebe najít pojmy Roma a nějakého fyzického rysu, udělal by tuto práci místo Jakoubka i google: za kratší dobu, levněji, precizněji s větším počtem výsledků – a hlavně se stejnou vypovídací hodnotou.

To ovšem ještě není všechno: Kromě nejrůznějších manipulací s typem zdrojového textu, kontextem příslušného tvrzení apod., kde by se dalo tvrdit, že Jakoubek danému kontextu nerozumí, dokáže ovšem autor vyvracet i to, co jeho „předchůdci“ vůbec neřekli. V citované knize se stal mimo jiné obětí takové manipulace můj vlastní text, proto ho uvedu jako příklad (celá pasáž o mém textu i bibliografický údaj je u Jakoubka v poznámce 371 na s. 75–76). Jakoubkovi stačí, že v jedné větě použiji slovo *Romové*, a hned tedy Červenka dle Jakoubka „pokračuje v linii studia „*Romů*“ (konceptualizovaných vždy s odkazem na jejich těla), zatímco já (= Jakoubek, pozn. J. Č.) hovořím vždy o *kultuře* (v dané souvislosti o kultuře romských osad)“. Skutečnost ovšem je, že v citovaném textu jde celkově o něco jiného, postižení prvků tradiční společnosti v kulturách romských komunit. Jestli Jakoubek můj text pochopil tak, že zkoumám vztah tradiční společnosti k romským tělům, je to jeho problém a slovem *Romové* to nedokáže.

Vzhledem k běžnému čtenáři Jakoubkova textu je ale účel splněn: snad nikdo nečte odborný text tím způsobem, že by k němu průběžně četl celé texty, z nichž autor cituje. Většina čtenářů ani mezi hojnými citáty nerozliší beletrizující novinářku Fonsecovou od vzdělané indoložky a romistky – vědkyně Hübschmannové, natož aby si všiml, že z každého Jakoubek cituje jen něco a jen nějak, a mnohdy i zcela proti smyslu. Co ale jako výsledný dojem pravděpodobně zůstane, je to, že Jakoubek udělal nějaký objev, že přišel s novou důležitou hypotézou.

Jakoubek je nakonec ve výsledku logicky tím úspěšnější, čím větší nesmysl vloží svým opravovaným „předchůdcům“ do úst. Jeden takový příklad Jakoubkovy manipulace zaslouží ocitovat i s úvodem: „Poměrně časté stanovisko zejména tzv. ‚proromsky‘ orientovaných a romantizujících autorů, podle nichž ‚Romové (tedy všichni Romové *en bloc* – pozn. M. J.) se rozhodně vyhýbají požití ‚nečistého‘ masa, pocházejícího například ze ... psů‘ je principiálně chybné. Pravda je totiž taková, že některé romské skupiny psy jí a jí je vědomě a programově.“ (kolem pozn. 231, s. 55, zdrojem citace je kratoučkový text Jaroslava Skupníka pod fotografií v Schecterově obrazové publikaci) V tomto případě už nelze hovořit o tom, že by Jakoubek citované nepochopil nebo pouze vytrhl z kontextu, domyslel a snažil se nepochopit, jako tomu bylo v případě mého textu. Tady jde vysloveně o zlou vůli – Jakoubek ví totiž moc dobře, jak to „některý proromsky orientovaný či romantizující“ Skupník myslel.

Hned v začátcích velkého projektu monitoringu romských osad pořádaného nadací Inforoma od roku 1999 byli totiž tehdejší začínající výzkumníci – studenti Jakoubek s Hirtem – po náležitém proškolení uvedeni do své první osady,² přičemž je právě učitel Skupník upozornil, že zrovna v této se jedí psi a jaký to má v tamější kultuře význam, a také jaký to má důsledek pro status celé osady.³ Tady snad už ani nejde o to, aby se odhalila domnělá „předchůdcova“ pomýlenost a Jakoubkův přínos, tady jde o to dehonestovat autora, nálepka udělená Skupníkovi je tu primárním cílem. (Mimoходом: co je na jedení nebo nejedení psů romantizujícího?)

To nejsmutnější nakonec: Jakoubek se v rozebírané knize uchýlil i k prokazatelné prezentaci cizího duševního vlastnictví jako vlastního. Nejde o banální případ doslovného opsání části textu, ale do nějaké typologie plagiátu v učebnici vědecké etiky by se případ měl dostat. Vezmeme-li si text romistky a indoložky Mileny Hübschmannové (Hübschmannová 1999), čteme například na straně 129: „I toto zvláštní sociální paradigma souvisí s indickým modelem tzv. systému *džadžmání*.“ A kromě vysvětlení systému následuje několik příkladů paralel z autorčina vlastního výzkumu mezi Romy i Indy. Vedle toho si položíme Jakoubkovu kapitolu „Malá odbočka: indický exkurz – džadžmání systém“ (Jakoubek 2004, s. 95–96), vydanou v témže nakladatelství jako stať Hübschmannové, o pět let později, a navíc v knize na jiných místech citující uvedenou stať Hübschmannové, takže lze zcela vyloučit, že by ji Jakoubek neznal a na svá zjištění přišel nezávisle: Neindolog Jakoubek, ač Hübschmannovou jinde cituje zhusta, v pasáži o džadžmání systému vychází bez zmínky o původu své hypotézy z popisu uvedeného jevu v Indii od L. Dumonta (poznámka 480, s. 95), přičemž celé propojení patrných vztahů u Romů a džadžmání systému je uvedeno slovy: „Tuto skutečnost – a zejména její význam – je, **domnívám se** (zvýraznil J. Č.) – možné na-

hlížet i ve zcela odlišném světle.“ (s. 95) A pro jistotu ještě po parafrázi Dumonta dodává Jakoubek: „Vezmeme-li jako platnou hypotézu o ‚indickém původu‘ Romů a dáme-li ji do souvislosti s výše uvedeným, dostane se ekonomická pozice Romů v rámci majoritní společnosti do zcela nového světla.“ (s. 96)

Otázkou zůstává, proč se vůbec Jakoubek k nepřiznané „výpůjčce“, přesněji krádeži, uchýlil, když – jak jsem se snažil v předchozím textu dokázat – umí dosavadní stav bádání v libovolném tématu zkreslit natolik, že vyjde s mnohdy banální myšlenkou jako vítězný inovátor. Možná tu už jen jeho pubertální snaha nachytat své „předchůdce“ a poučit je o tom, co sami vědí lépe, přesáhla únosnou mez.

¹ Mimochodem snad jediný citát, na základě něhož Jakoubek vzácně připouští existenci spojitosti mezi „fyziognomií a kulturou“ (pozn. 368, s. 75), je až komicky nepochopen: Viktor Sekyt měl „příležitost sledovat reakci Roma na nabídnuté tabuizované jídlo zvracením, ačkoliv toto jídlo nikdy neochutnal a ani nemohl cítit jeho vůni“. Měl snad tento Rom dle Jakoubka v genech, že když uslyší o určitém konkrétním jídle, bude zvracet? Kdy se dle Jakoubka tento genotyp rituálně čistého Roma na slovenském východě v romské populaci oddělil?

² Jakoubek s kolegou Hirtem se později v průběhu projektu stali organizačními koordinátory. V roce 2008 se z velmi opožděné a nepříliš povedené publikace (*Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu*. Bratislava 2008, editoři Hirt a Jakoubek) s překvapením dozvídáme, že Jakoubek a jeho přítel Hirt byli (zřejmě od počátku) součástí odborné rady (s. 11) a že se „po celou dobu projektu střídali na pozici odborného koordinátora“ (s. 12).

³ Pro úplnou přesnost: Jakoubek na rozdíl od Hirta na prvním školení chyběl, ale svědkem Skupnickových výkladů byl v té době opakovaně.

Literatura:

Hübschmannová, Milena: 1999 – Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství. In: *Romové v České republice*. Praha: Socioklub: 115–136.

Jakoubek, Marek: 2004 – *Romové – konec (ne)jediného mýtu*. Praha: Socioklub.

Contact: PhDr. Jan Červenka, Ph.D., Seminář romistiky ÚJCA FF UK v Praze, Celetná 20, 116 42 Praha 1, e-mail: jan.cervenka@ff.cuni.cz.

ACHILLOVA PATA SOUČASNÉ ČESKÉ ANTROPOLOGIE. OBHAJOBA LENKY BUDILOVÉ A MARKA JAKOUBKA

TOMÁŠ HIRT

Coby dlouhodobý insider diskusí na téma antropologických interpretací situace romských populací v ČR a SR budu stručně reagovat na příspěvek Jaroslava Skupníka (2009), který vyšel v *Českém lidu*. Jsem totiž rozladěn tím, jak se tato diskuse vyprázdnila, resp. přesunula do polohy laciného osočování, neproduktivního hnidopištví a nekorektního překrucování, které se poslední dobou objevuje zejména ve vztahu k pracím Marka Jakoubka a Lenky Budilové. Domnívám se, že díl viny na tomto vyprázdnění nesou redakce odborných periodik, na jejichž stránkách se takové diskusní příspěvky objevují. Pod článkem Jaroslava Skupníka je sice uvedeno, že nebudou publikovány reakce, které budou používat jinou než odbornou argumentaci, nicméně tato pohříchu nová podmínka vzbuzuje otázku, zda podle týchž kritérií byl posuzován i Skupníkův text, resp. texty předchozí. Je totiž poměrně obtížné odborně argumentovat v reakci na příspěvek, jehož žánrové vyznění je spíše bulvárně publicistické a ve kterém se navíc poměrně smutným způsobem manifestuje – jak se vyjádřit odborně – poraněné ego a nenávisť autora k těm, na něž reaguje. Ostatně, k čemu jinému má sloužit recenzní řízení, než ke kultivaci odborného diskurzu?

Zdá se mi, že Jaroslav Skupník ve své polemice s Budilovou a Jakoubkem soustavně zamlčuje určité podstatné okolnosti, které by mohly řadu jeho tvrzení posunout do poněkud jiného světla. Vyhnu se tedy přímé polemice s obsahem Skupníkovy příspěvku, nerad bych se totiž podílel na dalším prodlužování této trapné a zbytečné debaty, a pouze se pokusím v některých bodech jeho argumentace doplnit (záměrně?) opominutý kontext, eventuálně poukázat na momenty, které považuji za hodné pozoru či korekce. Též bych rád podotkl, že smyslem následujících odstavců je snaha zastat se kolegů a přátel, kterých si vážím mimo jiné za jejich neoddiskutovatelný badatelský, publikační i pedagogický přínos pro současnou českou antropologii. Mimochodem i přítomná diskuse se – ke smůle

Jakoubka a Budilové – už osm let nevede nad ničím jiným než nad texty, na jejichž přípravě se jeden nebo druhý podíleli v roli autorů, editorů či překladatelů. Jedná-li se o nepoctivé diletanty, jak nevybíravě tvrdí Skupnik, jak je možné, že jim vycházejí knihy v renomovaných nakladatelstvích (CDK, Triton, SLON, Leda) a odborné studie v domácích i zahraničních recenzovaných časopisech? Jak to, že Jakoubek je jedním ze členů prezidia mezinárodní Gypsy Lore Society a koneckonců i členem předsednictva České asociace pro sociální antropologii? A i kdyby Scheffelovy a Skupnikovy výtky byly nakrásně oprávněné – a jsem přesvědčen, že nejsou –, byly by dostatečným ospravedlněním tak ostré diskreditační kampaně, jaká se proti Jakoubkovi a Budilové v současnosti vede? Když už nic jiného, proč kritici alespoň zmínkou nepřiznají, že práce Marka Jakoubka a Lenky Budilové jsou podnětné, inspirativní? Pokud jim stojí za to tak úporně se proti nim vymezovat...

Ale zpět ke Skupnikovu textu. Konopáskova stať, které se Skupnik dovolává v souvislosti s kritikou odborných a etických kvalit Jakoubka a Budilové, je reakcí na dva kratičké Jakoubkovy texty otištěné v publicistickém týdeníku v rubrice „Došlo“, kde obvykle vycházejí dopisy čtenářů. Tyto Jakoubkovy „dopisy“ vůbec nesouvisejí s jeho odbornými pracemi, ale s mediální diskusí na zcela odlišné téma. Exponovat článek o problematice pojmového uchopení příbuzenských vztahů tím, že se jednou udělalo panu Konopáskovi „šoufl“, když četl Jakoubkův dopis do novin, podle mého soudu odhaluje, že o odbornou debatu Skupnikovi spíše nejde.

Další poněkud nevyvážený moment Skupnikova textu spočívá ve volbě slov, jimiž kontrastuje Scheffelovu (2008) kritiku s následnou reakcí Lenky Budilové (2008). Budilová ve Skupnikově dikci „arogantně útočí“, zatímco Scheffel „kriticky reflektuje“. Ať se snažím, jak se snažím, nejsem schopen se s takto vedenou distinkcí ztotožnit. Na rozdíl od Skupnika vidím na Scheffelově straně snahu diskreditovat Budilovou a Jakoubka za každou cenu a na straně druhé obranu, která je – vzhledem k dikci Scheffelovy recenze – adekvátní. Každopádně se mi nedaří dobrat, v čem je Budilové reakce útočnější než Scheffelův text.

Za tragikomický považuji Skupnikův nárek nad tím, že bývalí studenti necitují ve své pozdější akademické kariéře jeho překlady pojmů, které kdysi pronesl na jakémsi introduktivním semináři. Tento „prohřešek“ přece ve slušné společnosti nemůže sloužit jako důkaz vědecké nepoctivosti, vůbec si nevybavuji, že by kdo ze současných českých antropologů takto postupoval. Vzhledem k tomu, že se Skupnikova stať výrazy jako je nepoctivost a neserióznost jenom hemží, bylo by povýtce poctivé podložit takto silná slova důkladněji. Do pozice otce zakladatele antropologického studia příbuzenství v ČR se dá jen těžko situovat bez náležitých publikací. A kompenzovat publikační deficit poukazem na „opisování“ v souvislosti s úvodním vysokoškolským kurzem, to je opravdu mimořádně trapné. Po-

kud tento text náhodou čtou studenti mých kurzů (a doufám, že tráví čas ušlechtilějším způsobem), ať je ani nenapadne citovat mne coby autora českého překladu jakékoli cizojazyčné terminologie.

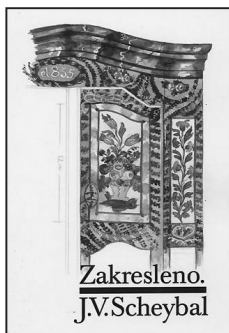
Poslední motiv Skupnikovy reakce, který považují za podstatný, se vztahuje ke způsobům, jak tento autor zachází s kategorií vědecká obec a vědecká komunita. Některými svými formulacemi totiž Skupnik vyvolává dojem, že proti sobě stojí na jedné straně vědecká obec hájící principy poctivosti, serióznosti a odbornosti a na straně druhé Jakoubek s Budilovou, kteří jsou celou touto komunitou jednomyslně vnímáni jako podvodníci. Takový dojem považuji za zásadním způsobem nespravedlivý. Ti, kteří proti Jakoubkovi a Budilové ústně či písemně v poslední době vystoupili, se rekrutují z velmi omezeného okruhu badatelů. A je samozřejmě ke zvážení, do jaké míry tato množina osob reprezentuje akademickou obec. Obávám se, že do podobné míry, jako je tato moje obhajoba výrazem obecného mínění českých vědců.

K debatě nad pojmem/slovem rod se připojovat nebudu, protože se podle mého soudu jedná o účelové slovíčkaření, které mívá meritum studia příbuzenských vztahů u romských/cikánských populací. A vítám, že se redakční rada ČL rozhodla zde publikovanými příspěvky tuto neproduktivní polemiku ukončit. Zároveň ovšem doufám, že zdejší antropologická obec v budoucnu dozraje natolik, aby se s otázkami týkajícími se studia a výzkumu romských populací v Čechách a na Slovensku dokázala věcně a férově vypořádat (vypořádávat). Ale pro dnešek bych tuto Achilovu patu současné české antropologie nechal být. Jiných témat je bezpočet.

Literatura:

- Budilová, Lenka: 2008 – Kritické poznámky Lenky Budilové k textu Davida Scheffela „Česká antropologická romistika a vědecká poctivost“. *Český lid* 95: 401–409.
- Scheffel, David Z.: 2008 – Česká antropologická romistika a vědecká poctivost. Kritické poznámky k textu Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce Lenky Budilové a Marka Jakoubka. *Český lid* 95: 305–310.
- Skupnik, Jaroslav: 2009 – Antropologie, romistika i folkloristika: Jak se hloupý Honza učil kinšipsky. *Český lid* 96: 87–91.

Contact: Mgr. Tomáš Hirt, Ph.D., Centrum aplikované antropologie a terénního výzkumu při Katedře antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 306 14 Plzeň, e-mail: tomash@ksa.zcu.cz.



**Marcela Suchomelová – Bohunka Krámská:
Zakresleno. J. V. Scheybal**

Vyd. EÚ AV ČR, v. v. i., a Severočeské muzeum Liberec, p. o.
Praha 2009. 76 s., německé resumé, obr. příloha.

Kresby z fondů Etnologického ústavu AV ČR, v. v. i., a Severočeského muzea v Liberci, p. o.

K nedožitým osmdesátinám Josefa Václava Scheybala (31. 12. 1928–28. 9. 2001) významné osobnosti Libereckého kraje. Publikace vydaná u příležitosti výstavy kreseb J. V. Scheybala v Severočeském muzeu v Liberci, leden–březen 2009.

ISBN 978-80-87112-17-5

CENA: 190 Kč



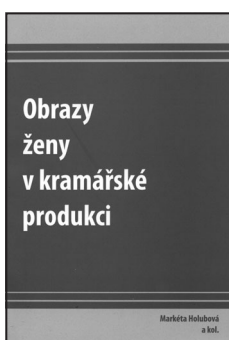
DVD Nositelé tradic

Vydal EÚ AV ČR, v. v. i., za podpory Ministerstva kultura ČR a Grantové agentury AV ČR.

Realizace Cine Point, dramaturg Luboš Kafka, režie a kamera Tomáš Petráň. Anglické titulky.

Cyklus osmi etnologických filmů je zaměřený na dokumentaci zanikajících řemesel a jejich proměn při mezigeneračním přenosu. Filmy jsou koncipovány jako portréty tvůrců a řemeslníků, kteří navazují na tradice lidového výtvarného umění a řemesel (mj. dýmkařů, sklářů, perníkářů, košíkářů, rezbářů a autorů podmaleb na skle): *Rezbář křesťanského nebe; Nůškaři a košíkáři; Malíř ze ztraceného ráje; ...za tři fajfky tabáku; Perly Jizerských hor; Ať to frčí, ať to šlape; Hračkaři z Vysociny; Pochoutky a pokroutky.*

CENA: 150 Kč



**Markéta Holubová a kol.:
Obrazy ženy v kramářské produkci**

Vyd. EÚ AV ČR, v. v. i., Praha 2008. 224 s., německé resumé, příloha CD.

Kniha je věnována zkoumání „ženských témat“ na příkladu detailního rozboru sbírky české kramářské produkce 18.–19. století uložené v dokumentačních sbírkách Etnologického ústavu AV ČR, v. v. i. Publikace vyšla v rámci grantového projektu GA ČR Společnost a žena v kramářské produkci z pohledu „gender“. Součástí publikace je CD s digitalizovanými mariánskými kramářskými tisky s popisy, doplněné o plné texty a notový přepis ve zvukovém záznamu.

ISBN 978-80-87112-09-0

CENA: 420

Objednávky vyřizuje: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, tel. 234612611, e-mail: gergelova@eu.cas.cz

**O TOM, KTERAK SE UKÁZALO, ŽE HLOUPÝM HONZOU
JE PŘEDEVŠÍM A PŘEDE VŠEMI JAROSLAV SKUPNIK**
(*CECI N'EST PAS UNE RÉPONSE À SKUPNIK*)

MAREK JAKOUBEK

„Názor akademické obce je výrazným normativním korektivem, a jsem si jist, že bychom já i mnozí další své vlastní odborné standardy i standardy posuzování práce kolegů pod tímto tlakem zajisté pozměnili, a v tom případě jsem připraven se Markovi Jakoubkovi za svou slepotu a pochybnosti omluvit.“
Jaroslav Skupnik¹

Než začneme uvádět Skupnikova nařčení vznesená v minulém čísle *Českého lidu* na pravou míru, je třeba se ptát, proč se Skupnik do sepsání svého textu pustil. Právě zodpovězení této otázky totiž dobře objasní základní povahu Skupnikova počínu. Co se publikací týče, je Jaroslav Skupnik jakýsi neproduktivní akademický trubec. Po několika dekádách působení v akademické sféře je autorem hrstky publikací (především kratších článků), které lze spočítat bezmála na prstech obou rukou. Tuto svou publikační nechopnost se pak snaží kompenzovat řadou kroků, jako je například *recyklace*,² *prosté podvodné vydávání se za (spolu)autora knihy, jejímž (spolu)autorem není*,³ anebo *cilenou snahou o pošpinění a diskreditaci výkonnějších kolegů*. Skupnik se prezentuje jako odborník na tzv. romskou problematiku a na antropologickou teorii příbuzenství. Protože v daných oblastech, resp. jejich kombinaci, jsme – spolu s L. Budilovou – patrně nejproduktivnějšími autory u nás (tři publikace a jedna přeložená monografie /Jakoubek 2008, Jakoubek – Budilová 2008, Jakoubek – Budilová 2009, Cohn 2009/ za poslední půlrok, *to není recyklace*, byť by si to Skupnik nastokrát přál, *ale prostě vysoká produktivita*), není překvapivé, že se Skupnik ve své snaze o eliminaci konkurence, s níž nedokáže držet krok, zaměřil právě na nás.

Jedním z posledních pokusů v uvedeném směru byla Skupnikova snaha zamezit, abych se účastnil zakládání oborové asociace antropologů v ČR (dnes již za-

ložená CASA). V sérii e-mailů nakonec věc vyhrotil do polohy „buď já, anebo Jakoubek“, přičemž vsadil na kartu „návoru akademické obce“ (viz výše uvedené motto). Když se tento názor vyslovil ve Skupnikův neprospěch, ba co více: učinil mne dokonce členem předsednictva, začal se mi Skupnik – namísto avizované omluvy – za (jím samým si) způsobenou urážku své ješitnosti způsobem jemu vlastním odplácet; text z minulého čísla *Českého lidu* je pak dalším krokem této odplaty.

Nyní již k samotnému Skupnikově textu (Skupnik 2009). První bod jeho kritiky se týká „rozboru“ mé recenze Stewartovy knihy *Čas Cikánů*. Skupnik se ohání silnými slovy, jako je „falzifikace“ či „zvolná citace“, celá jeho argumentace je však jen uměle vytvořeným domečkem z karet, vytvořeným za účelem mé diskreditace, který se ovšem sesype, jen se na něj podíváme pozorněji. Vlastně není ani zapotřebí zabývat se obsahem Skupnikovy „argumentace“, protože samotný její formální základ je falešný – Skupnik udává, že tvrdím, že M. Stewart se prohřešuje proti základním metodologickým pravidlům svého oboru (s. 87–88), přičemž toto své obvinění opírám „mimo jiné o údajné inkonzistence ve Stewartových tezích (nadále ovšem Skupnik uvozující „mimo jiné“ vypouští a argumentuje, jako by šlo právě o výtku „inkonzistence“ – MJ)“ (s. 88). Potíž tohoto „argumentu“ je, že Skupnik spojuje dohromady argumentační linie, které se v mém textu nacházejí na úplně jiných místech a odpovídající tematizace tak spolu vůbec nesouvisejí; *Skupnik tedy buď záměrně manipuluje s citacemi (jeho vlastní dikcí „zvolně cituje“), anebo se nedokáže orientovat ani v textu v rozsahu dvou stran, tertium non datur; obava, že platná je hypotéza první – záměrná zvolná manipulace s citacemi, je přitom vzhledem k okolnostem nepochybně pravděpodobnější.*

Dalším bodem Skupnikova textu je argumentace kolem termínu „posunutý bratranec“. Skupnik se snaží říci, že tím, že tento termín užíváme, se dopouštíme chyby, resp. – ve Skupnikově dikci – stáváme se „hloupými Honzy“. V tomto bodě je Skupnikův cíl – pošpinění našich osob – ještě patrnější. Skupnik sám totiž termín „posunutý bratranec“ nejenže dlouhodobě používal, on jej sám stále ještě používá.⁴ Těžko tuto situaci interpretovat jinak, než že Skupnik daný termín jen „jakoby“ (a proto také nedůsledně) používat přestal, aby vykonstruoval argument proti nám: uvedený termín je totiž jinak zcela v pořádku (neví-li Skupnik skutečně, co že se v daném ohledu kam „posouvá“, odkazují jej na své vymezení daného termínu zveřejněné in Cohn 2009: 43).

Zcela směšná je Skupnikova snaha vyvolat dojem, že zdrojem mých znalostí je on sám. Skupnikových seminářů pro InfoRomu (které jsem jako odborný koordinátor projektu spolu s T. Hirtem organizoval) jsem se skutečně účastnil, ovšem – stejně, jako se Skupnik účastnil těch mých, je-li tedy on původcem

mých vědomostí, jsem pak já dle Skupnikovy logiky zcela nepochybně pramenem těch jeho.

Ještě planější jsou Skupnikovy výpady na naši snahu o etablování české terminologie v oblasti výzkumu příbuzenství cikánských skupin, především pak na naši kritiku užívání nedefinovaného laického výrazu „rod“ jako nástroje analýzy (kritiku, kterou řada kritizovaných přijímá a uznává a řada skutečných odborníků schvaluje a vítá). Skupnik především vůbec nerozumí podstatě a smyslu vědecké terminologie. Oproti slovu z laického diskurzu ustavuje vědecký termín jeho definice – výraz Přemyslovský *rod* může tedy být předmětem analýzy, nikoli jejím nástrojem, přičemž „řešení“, kdy se bude vědecký pojem shodovat s laickým termínem je, jak ukazuje množství případů z historie disciplíny i prostá logika, řešením obecně nešťastným. Případy uvedeného (matoucího a proto spíše nežádoucího) překyvu ovšem existují a Skupnik spěchá, aby na tento fakt upozornil (v daném případě bohužel ale chybně – ve všech Skupnikem uváděných příkladech je termín *lineage* užit pouze jako součást univerbalizovaného termínu, jinak řečeno – jako /samostatný/ termín užit *není*), v daném kontextu tím však nedokazuje v zásadě nic jiného, než že podlehl naturalistickému omylu, že když něco nějak je (při analýze se používá laický výraz „rod“), tak to tak také být má (laický výraz „rod“ by se při analýze používat *měl*) a ve vztahu k odpovídajícím otázkám jen dále potvrzuje vlastní odbornou nekompetenci.

Jiným dokladem, že Skupnik nechápe, co je to definovaný termín, je např. jeho odvolávání se na Scheffelův příspěvek. Ten Skupnik notoricky (a mylně) označuje slovem „recenze“, jenže: o recenzi (coby specifický, jasně definovaný literární útvar) se nejedná. V rámci odborné debaty jde o (nerecenzovaný) diskusní příspěvek. Chtít ovšem dodržovat (byť i jen terminologická) pravidla od člověka, který se podvodně nazývá (spolu)autorem knihy, kterou ne(spolu)napsal, je však patrně zbytečné.

Prošli jsme Skupnikovy výpady a nařčení; vyvrátili jsme je a doložili jsme, že ze vznesených obvinění (diletanství, vědecká neserióznost, účelová manipulace s fakty ad.) je vinen především sám Jaroslav Skupnik; přesto však tento text primárně za svou odpověď Skupnikovi nepovažují. Proč? Zprv proto, že to, s čím Skupnik vystoupil na stránkách *Českého lidu*, není diskusní příspěvek, ale text, z jehož slovníku a způsobu argumentace je zjevné, že jeho autor o žádnou diskusi nestojí (a snad jí ani není vůbec schopen), a zadruhé proto, že mojí skutečnou odpovědí jsou mé publikace; věřím totiž, že čeho je české antropologii zapotřebí nejvíce, nejsou silná slova v diskusích, ale výzkumy a knihy našich badatelů.

¹ PC v rámci před-přípravného kolegia CASA (10. 2. 2008).

² Skupnik 2004 je víceméně jen recyklátem Skupnik 2008.

³ Ve „Výběrové bibliografii pracovníků ÚE FF UK Praha“ (<http://etnologie.ff.cuni.cz/bibl.htm> [přistoupeno 29. 4. 2009]) se Skupnik prezentuje jako „co-author“ publikace „*Hermanovce: four seasons with the Roma*, London: 2003“. Editorkou této knihy (kterou navíc Skupnik zamlčuje) je F. Sorrenti (na obálce knihy je pak uvedeno ještě jméno Jarret Schacter, který je autorem fotografií). Je přitom zřejmé, že se ze strany Skupnika nejedná o omyl, ale o vědomý úmysl s cílem klamat.

⁴ Viz <http://www.morrigna.wz.cz/etnologie/syl-ups.html> [přistoupeno 29. 4. 2009].

Literatura:

Cohn, Werner: 2009 – *Cikáni*. Praha: SLON.

Jakoubek, Marek (ed.): 2008 – *Cikáni a etnicita*. Praha/Kroměříž: Triton.

Jakoubek, Marek – Budilová, Lenka (eds.): 2008 – *Romové a Cikáni – neznámí i známí*. Praha: Leda.

Jakoubek, Marek – Budilová, Lenka (eds.): 2007 – *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace*. Brno: CDK.

Sorrenti, Francesca (ed.): 2003 – *Hermanovce. Four Seasons with the Roma*. New York: Trolley.

Skupnik, Jaroslav: 2004 – Pohled z druhé strany potoka: Sociopsychologická dynamika marginalizovanosti. In: Scheffel, David – Mušinka, Alexander (eds.): *Romská marginalita*. Prešov: Centrum antropologických výskumov.

Skupnik, Jaroslav: 2007 – Světy se zrcadlem. Marginalizace a integrace z hlediska sociopsychologické dynamiky společnosti. *Sociologický časopis* Vol. 43, No. 1: 133–147.

Skupnik, Jaroslav: 2009 – Antropologie, romistika i folkloristika: Jak se hloupý Honza učil kinšipsky. *Český lid* 96: 87–91.

Contact: PhDr. Marek Jakoubek, Ph.D., Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 306 14 Plzeň, e-mail: jakoubek@ksa.zcu.cz.

KRITICKÉ POZNÁMKY K VĚDECKÉ POCTIVOSTI LENKY BUDILOVÉ A MARKA JAKOUBKA

TOMÁŠ KOBES

V souvislosti s kritickou reakcí J. Skupníka (2009) byla v *Českém lidu* znovuo-
tevřena diskuse zahájená Scheffelovým kritickým komentářem autorských textů
L. Budilové a M. Jakoubka (Budilová – Jakoubek 2007a, b) v jimi editovaném
sborníku *Cikánská rodina* (Budilová – Jakoubek 2007c). V reakci na tuto kritiku
Budilová (2008) Scheffela dosti nevybíravým způsobem obvinila z inkonzisten-
ce jeho vlastních názorů a pomlouvačné snahy o celkovou odbornou diskreditaci
autorské dvojice.

Problém je ovšem v tom, že pokud by Scheffelovi šlo o diskreditaci, nemusel
by se ani příliš snažit. Prakticky všechny tři texty (Budilová – Jakoubek 2007a, b;
Budilová 2008) jsou diskreditačními samy o sobě a velmi dobře dokládají odbornou
úroveň a představu autorů o vědecké práci. Ve své obraně Budilová ostatním
vytýká (Budilová 2008: 404), že při publikaci jejich původního textu (Budilová –
Jakoubek 2005) se neobjevila žádná kritika a že tedy předložili novou, kritickou
revizi oni sami. Hlavním důvodem ale je, že na tento text ani další texty v podob-
ném duchu se prostě kriticky reagovat nedá. Tvrzení o unilineární povaze příbu-
zenství obyvatel romských osad bylo v kontextu současné úrovně příbuzenských
studí natolik bizarní, že reagovat na něj je prakticky na hranici profesionální
hodnověrnosti. Bylo by to asi něco takového, jako kdyby seriózní fyzik kriticky
reagoval na amatérský článek, který dokazuje nemožnost rozbít atom. Mělo by
ale jasně zaznít, že principiálně Scheffelovi, Skupníkovi ani nikomu dalšímu nej-
de o samoučelnou a záměrnou dehonestaci, ale o upozornění na celou řadu ne-
srovnalostí, které jsou na hranici zvládnutí vědeckého řemesla.

V této souvislosti Scheffel jasně upozornil na to, že jimi vykonstruovaný unili-
neární obraz Romů začnou bez jakéhokoliv bližšího vysvětlení nabízet pod ná-
lepkou kognatické descendenční skupiny tím, že v recenzované stati pouze
pozmění smysl dříve uveřejněných textů. V ní jsou téměř všichni, kdo kdy psali

o Romech, obvinění z explicitního konstruování Romů v intencích unilineárního principu, protože pro označení romských příbuzenských skupin použili termín *rod*. Následně se všem dostane lekce o jednoznačně unilineárním charakteru rodu jako ekvivalentu anglického termínu *lineage* (Jakoubek a Budilová 2007b: 21–23; Budilová 2008: 403), což je ovšem z hlediska překladu i studované sociální praxe zjevný nesmysl, jak poukazuje Skupnik (2009).

Potud je to pouze záležitost pochybné erudice. Další problém je celkový styl jejich vědecké práce. Budilová s Jakoubkem nikdy srozumitelně nezprostředkovali nativní porozumění příbuzenským kategoriím. *Fajtu* obyvatelé romských osad obvykle překládají jako *rod*, aniž by se tím samozřejmě definovali jako unilineární skupina. Porozumění příbuzenským vztahům z hlediska aktérů je příliš nezajímavá a nativní pojmy spatřují pro analýzu nevhodnými: „*Pro nejasnou definici a různé způsoby užívání nebudeme termíny fajta a famelija používat jako analytický nástroj k uchopení tématu příbuzenství v našem vzorku a nadefinujeme si vlastní*“ (Jakoubek a Budilová 2007b: 33). Nevím, kam už by se měl antropologický výzkum ubírat, když ne k pochopení různých způsobů rozumění nativním kategoriím, prostřednictvím kterých je příbuzenská identita vymezena. Jen málokomu se daří svět, který zkoumá, tak efektně umlčet, jak to dělají Budilová s Jakoubkem. Namísto nativních perspektiv se setkáváme s operacionalizovanými pojmy, které však v konfrontaci s každodenností ztrácejí svoji validitu. Výstižně tento způsob práce vystihla sama Budilová: „*Náš text z Cikánské rodiny rozhodně není dokonalý a obsahuje (jako každý text) řadu chyb. Za jednu z jeho nejsilnějších stránek však považuji explicitní používání jasně popsané metody a jasné vymezení předmětu zájmu. V našem textu je přesně vymezen každý z používaných klíčových pojmů a jako s takovým je s ním potom zacházeno. Explicitně používáme teorii a vědecké koncepty. Byli jsme přitom vedeni snahou postavit sociálněvědní výzkum rodiny a příbuzenství v „romských/cikánských“ skupinách na pevnější vědeckou bázi.*“ (Budilová 2008: 407)

Představa „pevnější vědecké báze“ pro ně tedy stojí na klasifikaci. Ta skutečně může vyvolat dojem odbornosti a zakrýt, že Budilová s Jakoubkem v podstatě nezkoumají svět romských osad, ale operacionalizovaný matrix, na který podle potřeby šroubují etnografická data. Cílem tohoto jejich „vědeckého postupu“ je dosáhnout za každou cenu konzistence mezi jejich modelovými konstrukcemi a získanými daty. Čtenář se probírá sérií různých grafů, jejichž jediným účelem je vyvolat iluzi, že strukturálním rysem sociálního světa obyvatel romských osad jsou příbuzenské sňatky a partnerské výměny označované jako *pre čeranki*. Takové tvrzení ale nemá, jak oprávněně poukazuje Scheffel, žádnou oporu v analyzovaném vzorku. „*Data display*“ jsou zajímavá, ale ne všechny typy sňatků lze jednoznačně vztáhnout k typu výměn *pre čeranki* a není prostě možné na jejich zá-

kladě vynášet nějaké obecnější závěry o reprodukci skutečné endogamie, když nejsou zohledněny sňatky sourozenců osob, které vstoupily do partnerství prezentovaných v grafech. Stejně tak nelze mluvit o kvalitativní analýze. Jedná se spíše o výběrovou deskripci, která dokládá určitou orientaci v základní terminologii příbuzenské systematiky, ale nic víc.

V této souvislosti nejde však o ojedinělé, začátečnické přehmaty, které by bylo možné jen tak schovat za snahu o vědeckost, ale o důsledky jejich odstrašujících představ o vědecké práci. To lze velice dobře doložit na úvahách Budilové o využitelnosti Lévi-Straussova principu elementárních struktur příbuzenství, které s kritizovanou publikací úzce souvisejí. Budilová s tímto námětem vystoupila v Náprstkově muzeu 11. 12. 2008 při příležitosti konference ke stému jubileu Lévi-Strausse. Ve svém příspěvku shrnula základní principy elementárních struktur příbuzenství a následně představila tolikrát už prezentované grafy partnerských výměn z romských osad, které konfrontovala s partnerskými výměnami Čechů v oblasti Vojvodova. Budilové závěr byl, že elementární struktury Lévi-Strausse nelze při analýze těchto typů výměn aplikovat, protože se jedná o kognatické descendenční skupiny. V tomto *svém* závěru ale opomněla uvést, že už samotný Lévi-Strauss se ve druhém vydání Elementárních struktur zmiňuje o nevhodnosti aplikace principu elementární struktury na kognatické descendenční skupiny (Lévi-Strauss 1969: 104–105)! Dost dobře nevím, co si o tom myslet: buď Budilová Lévi-Strausse zná a úmyslně si jeho zjištění přivlastňuje, nebo není s Elementárními strukturami zevrubně obeznámena. Buď jak buď, obojí je katastrofální a odstrašující a vykazuje znaky přesně té *vědecké nepoctivosti*, o které hovořil Scheffel či *odborného diletantství*, které zmiňoval Skupnik.

Celá tato jejich vědecká produkce má pro mne ale ještě jednu smutnou rovinu: kdyby tak totiž postupoval student bakalářského stupně, budeme asi otevřeně mluvit o jeho neschopnosti; když ale totéž udělají lidé, kteří zastávají pozice univerzitních pedagogů a badatelů, budeme to muset asi nazývat odborným růstem a odborná obec by to zřejmě měla v zájmu korektnosti a kolegiality přijmout. Upřímně řečeno, takových představ o odborném růstu se děším. Díky jejich univerzitním pozicím hrozí, že tito lidé budou vychovávat další poučené amatéry, kteří si budou myslet, že jejich nekvalitně zvládnuté řemeslo je relevantní žánr, kritizovaný samozřejmě pouze z osobní zášti.

Literatura:

- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek: 2005 – Ritual impurity and kinship in Gypsy osad in eastern Slovakia. *Romani Studies* 5: Vol. 15: No. 1: 1–29.
- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek: 2007a – Několik (tisíc) slov úvodem. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.): *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Dryáda: 11–18.
- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek: 2007b – Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce. Cigánská příbuzenská síť. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.): *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Dryáda: 19–68.
- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek (eds.): 2007c – *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Dryáda.
- Budilová, Lenka: 2008 – Kritické poznámky Lenky Budilové k textu Davida Scheffela „Česká antropologická romistika a vědecká poctivost“. *Český lid* 95: 401–409.
- Lévi-Strauss, Claude: 1969 – *Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Scheffel, David, Z.: 2008 – Česká antropologická romistika a vědecká poctivost: Kritické poznámky k textu Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce Lenky Budilové a Marka Jakoubka. *Český lid* 95: 305–310.
- Skupník, Jaroslav: 2009 – Antropologie, romistika i folkloristika. Jak se hloupý Honza učil Kinšipsky. *Český lid* 96: 87–91.

Contact: PhDr. Tomáš Kobes, Ph.D., Katedra sociologie FF ZČU v Plzni, Avalon, Poděbradova 1, 306 14 Plzeň, e-mail: kobes@kss.zcu.cz.

NIEKOĽKO POZNÁMOK NA MARGO DISKUSIE O ČESKEJ ANTROPOLOGICKEJ ROMISTIKE A VEDECKEJ POCTIVOSTI

ALEXANDER MUŠINKA

V posledných troch číslach časopisu Český lid bola publikovaná zaujímavá diskusia na tému *českej antropologickej romistiky a vedeckej poctivosti*, so zameraním na prácu Marka Jakoubka a Lenky Budilovej (Budilová – Jakoubek 2007a). Aj ja by som sa k nej chcel pripojiť a vyjadriť niekoľko kritických poznámok k uvedeným autorom. Nepôjde o kritiku jedného konkrétneho textu ale o širšiu, resp. všeobecnejšiu reakciu na spôsob práce spomínaných autorov, ale hlavne Marka Jakoubka, ktorý je autorom alebo spoluautorom všetkých nižšie uvádzaných prác. Preto aj naďalej budem hovoriť v jednotnom čísle a to aj napriek faktu, že táto stať v širšom kontexte poukazuje na spôsob práce ľudí, ktorá je už dlhšiu dobu v odborných kruhoch interne definovaná ironicky ako tzv. „plzeňská škola“ (bez ohľadu kde títo autori študovali a kde okrem ZČU v Plzni ešte pôsobia).

Marka Jakoubka osobne veľmi dobre poznám a sledujem jeho aktivity už z dôb jeho štúdia (od roku 1999), kedy sa ako jeden z mnohých študentov aktívne zúčastnil terénnych výskumov v rámci Monitoringu rómskych osád. Klamal by som, ak by som tvrdil, že išlo o nesvedomitého študenta, ktorý do terénu išiel iba z povinnosti. Práve naopak. Avšak niektoré jeho následné aktivity (hlavne publikačné) jeho snahu (minimálne v mojich očiach) značne degradujú a posúvajú do roviny, s ktorou sa nechcem a nemôžem plne stotožniť. Moje výhrady k jeho „štýlu“ práce sa dajú zhrnúť v niekoľkých bodoch, ktoré tu iba okrajovo načrtnem, vzhľadom na možnosti rozsahu tejto reakcie, a ktoré nechcem nijako hierarchizovať – ich radenie je čisto „náhodné“ tak, ako som na ne narážal počas čítania jeho prác.

Autor vo svojich prácach veľmi často zamlčuje alebo skôr zahmlieva niektoré fakty, ktoré sú z môjho pohľadu relevantné v rámci vedeckej (antropologickej)

práce, a ktoré by pri jasnom spôsobe uvádzania prácu neznehodnocovali, ale skôr ju skvalitnili. Už vo svojich prvých zborníkoch (Jakoubek – Poduška 2003) akosi autor zabúda uviesť dôležitý fakt (alebo to uvádza iba veľmi okrajovo), že väčšina materiálov vznikla ako výsledok študentských aktivít (to je uvedené iba v jednej zmienke na prebale knihy, ale v úvodných alebo ďalších článkoch sa to už nikde neuvádza) na základe relatívne krátkych pobytov vo vybraných lokalitách (tento fakt uvádza iba na jednom mieste úvodnej štúdie). Nespochybujem opodstatnenosť študentskej práce ako takej, ale sú to vždy „iba“ práce študentské, u ktorých sa akosi predpokladá, že nemusia byť úplne dokonalé, a že sa v nich môžu vyskytovať mnohé nepresnosti, generalizácie a chyby (a tých je v tejto práci viac ako dosť). Pobyt študentov v teréne v zásade neprináša závažné a komplexné materiály (a ani sa to neočakáva). Ide skôr o cvičenie, ktoré má adepta primárne naučiť pracovať „v“ a „s“ terénom. Kvalitné alebo ucelené dáta sú v tomto kontexte skôr pridanou hodnotou ako očakávaným cieľom. Nehovoriac už o tom, že kvalita/spornosť nie je v prípade študentov „overená“ vedeckou obcou alebo ich predošlými aktivitami. Tento fakt by v zásade nebol až taký dôležitý, ak by si autor(i) okrem iného nekládli naozaj megalomanské ciele: *...možnosť využitia informácií a záverů předkládaného sborníku. Jeho záměr není pouze akademický, domníváme se, že jeho obsah může být užitečný i vládním organizacím a nadacím, které se problematikou romských osad zabývají. Zejména jeho četbu doporučujeme exponentům Evropské unie, která svým tlakem na slovenskou vládu nemalým dílem přispívá k likvidaci těchto sociálních útvarů.* (Jakoubek – Poduška 2003: 7) Myslím si, že tento fakt ďalší komentár ani nepotrebuje.

Podobným spôsobom (ne)uvádza alebo skresľuje relevantné informácie aj v ďalších svojich prácach. Vo svojej monografii *Romové – konec (ne)jednoho mýtu* (Jakoubek 2004), napríklad autor neuvádza, že sa v zásade jedná o text jeho neobhájenej dizertačnej práce na FF UK Praha. Pritom prípadný argument, že prácu pre potreby publikovania upravil neobstojí a to minimálne preto, že v spomínanej monografii úpravami vôbec neboli odstránené dôvody neodporúčania tejto jeho práce k obhajobe. V práci uvádza aj niektoré fakty, ktoré sú očividne sporné a minimálne spochybujú jeho vedeckú poctivosť. Na strane 17 uvádza, že ako privilegovanú metódu autor používal priame, resp. zúčastnené pozorovanie (čo chápe ako dlhšie niekoľkotýždňové či niekoľkomesačné pobyty v príslušnej komunite) avšak ihneď na druhej strane uvádza, že v priebehu pobytu, ktorý trval 9 mesiacov, navštívil cca 40 lokalít. Pýtam sa preto, aký dlhý čas v týchto lokalitách strávil? O niekoľkomesačných pobytoch tu logicky nemôže byť ani reč.

V kontexte terénnych výskumov mám ešte jednu závažnú výhradu. Marek Jakoubek v spomínanej práci uvádza (síce iba v poznámke, ale predsa), že hlavnú časť výskumov realizoval v lokalite Chminianské Jakubovany, odkiaľ má aj drvi-

vú väčšinu dát (tieto v zásade používa pre písanie aj svojich iných článkov). Jakoubkov výskum v tejto osade vôbec nespochybňujem, aj keď musím jasne uviesť, že to je jediná lokalita na Slovensku, o ktorej viem, že v nej realizoval dlhší výskum – v prípade ostatných lokalít môžeme hovoriť maximálne o krátkodobých informačných pobytoch. Výskum v tejto osade má však jeden odborný háčik. Chminianské Jakubovany sú výrazne atypickou komunitou, ktorá je extrémne odlišná aj v kontexte okolitých rómskych komunit (vzhľadom na konzumáciu psov v tejto lokalite, je vnímaná okolitými komunitami ako „nečistá“ a tieto s ňou majú iba minimálne kontakty a považujú ju za určité „spoločenské dno“ rómskych komunit ako takých). Samotný fakt atypickosti Jakoubek síce vo svojich prácach nezakrýva, ale uvádza to iba veľmi okrajovo a následne tento fakt vo svojich záveroch často ignoruje.

A tu prichádza na rad moja predposledná výhrada. Spôsob predkladania materiálov a následných záverov je u tohto autora neoprávnene generalizujúci, v dikcii mentorský a v mnohých prípadoch až hraničiaci s aroganciou. Veľmi jasne na to poukázal práve David Scheffel vo svojom diskusnom príspevku (Scheffel 2008a) alebo Jaroslav Skupník (Skupník 2009) v reakcii z minulého čísla. S ich závermi sa v plnej miere stotožňujem a reakcia Lenky Budilovej je toho viac ako názorovým dôkazom (Budilová 2008).

Poslednou poznámkou sa chcem vrátiť k čítanke *Cikánská rodina a príbuzenství* (Budilová – Jakoubek 2007a), ktorou celá táto diskusia začala. Samotný fakt editácie čítanky je vec viac ako chvályhodná. Tejto úlohy sa editori zhostili v zásade dobre. Nemôžem sa však zbaviť dojmu, že začlenením vlastného textu do takejto čítanky je z etického hľadiska aktivita viac ako sporná (Budilová – Jakoubek 2007b). Myslím si, že v prípade autorov, ktorý, pri všetkej úcte, nie sú odborníkmi na problematiku rómskej rodiny, išlo iba o určité „zvezenie sa na vlnu“ záujmu čitateľa o kvalitné texty. Bol to lacný pokus „nabíť si kreditu“ vo formálnej rovine. Že ide o čin, ktorý je minimálne nie veľmi etický a už vôbec nie štandardný, nemusím zvlášť zdôrazňovať. Príslušná stať podľa môjho názoru mala byť najskôr publikovaná na inom mieste, aby prešla procesom „klasickej“ odbornej kritiky a v prípade jej obstatia by snáď následne mohla byť zaradená do nejakej čítanky. Argument, že kritika či reakcia sa neobjavila, by mal byť pre autorov skutočnosťou skôr alarmujúcou ako legitimizujúcou kvalitou textu.

Záverom by som chcel ešte raz zdôrazniť fakt, že táto reakcia nie je útokom na osobu Marka Jakoubka (či Lenky Budilovej), ale mojou reakciou na spôsob práce a niektoré praktiky, ktoré používajú. Bol by som rád, aby uvedené bolo vnímané ako inšpirácia a nie ako snaha o útok či personálnu dehonestáciu.

Literatúra:

- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek (eds.): 2007a – *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Dryáda.
- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek: 2007b – Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce. Cikánská příbuzenská síť. In: Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek (eds.): *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Dryáda: 19–68.
- Budilová, Lenka: 2008 – Kritické poznámky Lenky Budilové k textu Davida Scheffela „Česká antropologická romistika a vědecká poctivost“. *Český lid* 95: 401–409.
- Jakoubek, Marek – Poduška, Ondřej: 2003 – *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno: Doplněk.
- Jakoubek, Marek: 2004 – *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*. Praha: Socioklub.
- Scheffel, David Z.: 2008a – Česká antropologická romistika a vědecká poctivost. Kritické poznámky k textu Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce Lenky Budilové a Marka Jakoubka. *Český lid* 95: 305–310.
- Scheffel, David Z.: 2008b – Věda a pseudo-věda. Odpověď Lence Budilové. *Český lid* 95: 411–412.
- Skupnik, Jaroslav: 2009 – Antropologie, romistika i folkloristika: Jak se hloupý Honza učil Kinšipsky. *Český lid* 96: 87–91.

Contact: Mgr. Alexander Mušinka, Výskumné centrum prešovskej univerzity, Nám. legionárov 3, 080 01 Prešov, Slovensko, e-mail: musinka@unipo.sk.

Výstava HOMO FABER – ČLOVĚK TVŮRCE. MUSAION – NÁRODOPISNÁ EXPOZICE NÁRODNÍHO MUZEA (3. 4. 2009–26. 7. 2009).

Ve čtvrtek 2. dubna 2009 proběhla v Musaionu – Národopisném oddělení Národního muzea česká premiéra výstavy Homo Faber, která nás o dva měsíce dříve reprezentovala v pařížském sídle UNESCO. Možnost prezentace české (respektive československé) lidové materiální kultury na samostatné výstavě v Paříži neměla naše republika snad od roku 1920, kdy byla v Musée des Arts décoratifs otevřena nevelká expozice, připravená Karlem Chotkem, Renátou Tyršovou a Zdenkou Braunerovou. Není tedy třeba zdůrazňovat, že taková událost je výjimečná a že ta současná souvisí s naším předsednictvím v EU.

Zdůraznění si naopak zaslouží mnohale té úsilí týmu pracovníků Národního ústavu lidové kultury ve Strážnici, autorů výstavy, kteří dlouho předtím, než bylo možné vůbec kalkulovat s podobnou exkluzivní příležitostí, prováděli terénní výzkum ve vytipovaných lokalitách a shromažďovali další cennou dokumentaci k lidové řemeslné výrobě, která je dosud živá. Náročný výzkumný záměr je realizován pod záštitou odboru národnostní a regionální kultury Ministerstva kultury ČR. Výstava je nejreprezentativnějším výstupem této spolupráce.

Zastřešující centrální projekt UNESCO, v jehož rámci je realizován strážnický počin, má poetický název *Les Trésors humains vivants – Žijící lidské poklady*. V českém prostředí je tato koncepce známá jako *Nositelé tradice lidových řemesel* a podílejí se na ní i další instituce.

Česká verze – Nositelé tradice – je střízlivější, ale i v ní se objevuje člověk, autor, řemeslník, a stejný člověk stojí v titulu výstavy. Nosnou ideou je tvůrce a jeho dílo. Není to přehlídka výrobků, ale přiblížení lidí, kteří v kreativním procesu zhotovují soubory dokonale tvarovaných, popřípadě dekorovaných předmětů s užitnou funkcí. Vytvářejí soubory, nikoli série. Každá z těch věcí je svým způsobem jedinečná, originální, protože je udělaná lidskýma rukama a člověk není stroj. Každá z nich v sobě nese poselství lidské myšlenky, předané zkušenosti, vlastní invence a fortelu, soulad materiálu, formy a funkce, a proto je i vysoce esteticky působivá.

Tváře tvůrců a zvětšené detaily jejich pracujících rukou procházejí celou výstavou a akcentují právě to, co hlásá její název. Díky tomuto postupu se autorovi výstavy Mgr. Martinu Šimšovi skutečně podařilo prezentovat v prvním plánu člověka tvůrce a oslabit přirozenou dominanci „hezkých věcí“, které vyrobil.

Antropologický rozměr výstavy je všeobecně srozumitelný i bez doprovodných (trojjazyčných) textů na panelech, avšak právě důraz na lidskou dimenzi, osobnost tvůrce, vyvolává zájem o jeho profesní životopis a motivaci. Portrét autora propojený s jeho dílem vzbuzuje přirozenou zvědavost dovědět se něco o jeho životě a to zase vede k lepšímu vnímání a porozumění vystaveným artefaktům.

„Živost“ expozice obstarávali v průběhu výstavy ti, kteří byli jejím objektem, mistři lidového řemesla, předvádějící svou dovednost a brilantní zvládnutí pracovního procesu. Taková podívaná má také nejen osvětové, ale i estetické kvality.

Prostředí Musaionu, dávno prosycené lidovou tradicí, se ukázalo být nevhodnějším stánkem takové prezentace. Pracovníci Národopisného oddělení byli nuceni instalovat expozici projektovanou pro mnohem větší výstavní sál v komorních podmínkách a podařilo se jim to, aniž by došlo k ochuzení nebo stísněnosti. Na výstavě se podíleli angažovaní profesionálové a výsledek dopadl podle toho.

Irena Štěpánová

BAKALÁŘSKÉ, DIPLOMOVÉ, RIGORÓZNÍ A DIZERTAČNÍ PRÁCE OBHÁJENÉ V ROCE 2008

Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

— bakalářské práce:

- Alánová, Naděžda: *Morfologie a sociální vlastnosti matek a novorozenců a jejich souvislosti s poměrem pohlaví*. Vedoucí práce Miroslav Králík.
- Besedová, Veronika: *Cribrá orbitalia*. Vedoucí práce Eva Drozdová.
- Dadejová, Vlasta: *Určování pohlaví u dětských skeletů*. Vedoucí práce Eva Drozdová.
- Fialová, Dana: *Lékařské zásahy na chrupu člověka. Historický přehled zubních náhrad a výplní*. Vedoucí práce Eva Drozdová.
- Chudáčková, Hana: *Sexuální dimorfismus lidského mozku: Ontogenetický vývoj kognitivních funkcí*. Vedoucí práce Miroslav Králík.
- Kotulánová, Zuzana: *Sexuální dimorfismus lidských rtů*. Vedoucí práce Miroslav Králík.
- Kubačka, Jakub: *Nonverbální komunikace mezi mužem a ženou*. Vedoucí práce Miroslav Králík.
- Lukášová, Markéta: *Rekonstrukce podoby podle lebky se zaměřením na počítačem podporované metody*. Vedoucí práce Eva Drozdová.

Pišová, Jana: *Cirkaduální biorytmy u člověka: Kardiovaskulární systém*. Vedoucí práce Miroslav Králík.

Pížová, Kristýna: *Využití analýzy DNA při určování krevních skupin systému ABO u lidského kosterního materiálu*. Vedoucí práce Eva Drozdová.

Prstková, Kateřina: *Zubní kámen*. Vedoucí práce Eva Drozdová.

Skalická, Eliška: *Uzavírání fonticulus anterior jako kritérium vývoje retardace dětí v minulosti*. Vedoucí práce Eva Drozdová.

Špěrová, Lenka: *Cirkadiánní rytmy u člověka*. Vedoucí práce Miroslav Králík.

Václavíková, Dagmar: *Syfilis*. Vedoucí práce Eva Drozdová.

Višková, Marcela: *Komparační studie dvou nativních kultur (Ndebelové a Kayanové)*. Vedoucí práce Jaroslav Malina.

Vymazalová, Kateřina: *Antropologický výzkum kosterních pozůstatků vojáků z 2. světové války*. Vedoucí práce Eva Drozdová.

— diplomové práce:

- Duchečková, Petra: *Vztah tělesných proporcí a rozložení tělesného tuku u ženy*. Vedoucí práce Miroslav Králík.
- Jurda, Mikoláš: *Tafonomické změny lidské lebky z pohledu geometrické morfometrie*. Vedoucí práce Miroslav Králík.
- Kadlecová, Dagmar: *Prsten a měkké tkáně ruky*. Vedoucí práce Miroslav Králík.
- Klozíková, Veronika: *Vampyrismus a jeho projevy v pohřebním ritu*. Vedoucí práce Jaroslav Malina.
- Mikešová, Tereza: *Poporodní změny na kostře: kritická historická studie*. Vedoucí práce Miroslav Králík.
- Otýpková, Marie: *Vztah korozních vrstev kovů a organických látek v archeologicko-antropologickém kontextu*. Vedoucí práce Miroslav Králík.
- Pavlinský, Michal: *Adaptační strategie Rómův na ich sociální exkluzi*. Vedoucí práce Jaroslav Malina.
- Pechníková, Markéta: *Antropologická analýza kosterních pozůstatků ze Znojma – Náměstí Svobody*. Vedoucí práce Eva Drozdová.

- Pěnička, Robin: *Pohřební rítus a zacházení s těly zemřelých v protoúnětické kultuře na Moravě*. Vedoucí práce Josef Unger.
- Smrtičová, Elena: *Kazivost a patologické změny chrupu na novověkém pohřebišti v Českých Budějovicích*. Vedoucí práce Eva Drozdová.
- Střítecká, Marie: *Sexuální dimorfismus člověka v průběhu postnatálního růstu a vývoje*. Vedoucí práce Miroslav Králík.
- Štefková, Alena: *Antropologie smrti: Předvýchodní civilizace*. Vedoucí práce Jaroslav Malina.
- Tůmová, Šárka: *Život člověka kultury zvoncovitých pohárů na Moravě*. Vedoucí práce Josef Unger.
- Wagenknechtová, Martina: *Pohřební rítus a zacházení s těly zemřelých v kultuře se šňůrovou keramikou na Moravě*. Vedoucí práce Josef Unger.
- Zimová, Lucie: *Zhodnocení matematických metod modelování růstu živých organismů*. Vedoucí práce Lubomír Kukla.
- **rigorózní práce:**
 Krívanová, Michaela: *Zubní anomálie dětí ve středohradištní době*.
 Sestavil: Lukáš Štín
- Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze**
- **diplomové práce**
 Bayerová, Vanda: *Nelegitimní děti v Českých zemích v 18. a 19. století*. Vedoucí práce Ludmila Sochorová.
 Hanuliak, Juraj: *Zāher-o-bāten: etnolingvistická kontextualizace perštiny*. Vedoucí práce František Vrhel.
 Kotková, Anna: *Výchova a vzdělávání židovských žen v Praze*. Vedoucí práce Irena Štěpánová.
 Kubošová, Kamila: *Oděvní kultura Íránu: ženský oděv a jeho změny od Islámské revoluce*. Vedoucí práce Irena Štěpánová.
 Pohunek, Jan: *Argonauti: třicet let pražského turistického oddílu*. Vedoucí práce Jan Pargač.
- Redlová, Pavla: *Fragmenty setkávání turistů, indiánů a antropologů v San Cristóbalu de las Casas v Mexiku*. Vedoucí práce František Vrhel.
- Skála, Ondřej: *Mniši theravádového buddhismu Srí Lanky: minulost a současnost*. Vedoucí práce Oldřich Kašpar.
- **rigorózní práce**
 Kalousová, Lucie: *Podoba a funkce chodského kroje v minulosti a současnosti*. Vedoucí práce Irena Štěpánová.
 Pokorný Jan: *Ernst Cassirer a etnolingvistika*. Vedoucí práce František Vrhel.
 Veselská, Dana: *Židovské svatební obřady v Čechách a na Moravě v minulosti a přítomnosti*. Vedoucí práce Ludmila Sochorová.
 Volný, Sláva: *Zábavná literatura v proměnách času*. Vedoucí práce Oldřich Kašpar
- **dizertační práce**
 Ghosh Abu, Jasar: *Escaping Gypsiness: Work, Power and Identity in the Marginalization of Roma*. Vedoucí práce František Vrhel.
 Hyánková, Tereza: *Změny a kontinuita osobních identit kabylských imigrantů v České republice*. Vedoucí práce Zdeněk Uherek.
 Kohoutková, Petra: *Obraz Jiného v arménských pramenech 16.–18. století: vznik a vývoj etnického stereotypu*. Vedoucí práce Leoš Šatava a Gérard Dédéyan.
 Nováková, Hana: *Zvířata v zrcadlech Evropy a Indie: proměny lidsko-zvířecích vazeb v průběhu 19. a 20. století*. Vedoucí práce Stanislav Komárek.
 Nožina, Miroslav: *Úloha horských etnik ve společenském vývoji Laosu*. Vedoucí práce František Vrhel.
 Petrů, Tomáš: *Jago a preman: kontroverzní hrdinové indonéské historie*. Vedoucí práce František Vrhel.
 Prokopík, Petr: *Antropologická konceptualizace sexuálních kategorií*. Vedoucí práce František Vrhel.
 Trnková-Lorencová, Radmila: *Pohřební rituály Benuaqů*. Vedoucí práce František Vrhel.
- Sestavil: Miloš Tomandl

Katedra antropologických a historických věd Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni

– bakalářské práce

Crdlíková, Tereza: *Duchové a démoni v polynéské mytologii*. Vedoucí práce Stanislav Novotný.

Benková, Markéta: *Literární teorie a antropologie*. Vedoucí práce Michal Tošner.

Beranská, Veronika: *Děti cizinců předškolního věku v Praze*. Vedoucí práce Zdeněk Uherek.

Berglová, Gabriela: *Mediální gramotnost*. Vedoucí práce František Kalvas.

Blavková, Petra: *Analýza dokumentů o multikulturní výchově*. Vedoucí práce Tomáš Hirt.

Brunclíková, Lenka: *Slovenští pracovníci v Plzni*. Vedoucí práce Zdeněk Uherek.

Bukovská, Barbora: *Společnost vědění a informační společnost: Vliv rozvoje komunikace a přenosu informací na charakter společnosti*. Vedoucí práce Jiří Šubrt.

Císařová, Lenka: *Prostituce ve středověku*. Vedoucí práce Petr Sokol.

Čápková, Lucie: *Viktor Ullmann – glosátor hudebního terezínského dění*. Vedoucí práce Marta Ulrychová.

Estočinová, Veronika: *Rovné příležitosti mužů a žen v zaměstnání*. Vedoucí práce František Kalvas.

Hájková, Simona: *Transnacionální subkultura: New Age Travellers*. Vedoucí práce Michal Tošner.

Jelečková, Jana: *Strava jako symbol národní a regionální diferenciacie na příkladu českých zemí*. Vedoucí práce Jiří Woitsch.

Kadlecová, Dagmar: *Totální instituce – vězení v memoárové literatuře a pamětech současníků*. Vedoucí práce Jitka Kotalová.

Kalčíková, Zuzana: *Soudobé město z pohledu sociologie*. Vedoucí práce Jiří Šubrt.

Kavanová, Michaela: *Migrace za prací do České republiky*. Vedoucí práce Tomáš Hirt.

Kocová, Martina: *Maďaři na Slovensku*. Vedoucí práce Zdeněk Uherek.

Kočandrl, Vilém: *Atributy nomádství v současné „teknokultuře“*. Vedoucí práce Tomáš Hirt.

Kočová, Veronika: *Vzdělávání dětí ze sociokulturně znevýhodněného prostředí na základní škole*. Vedoucí práce Tomáš Hirt.

Kovandová, Lucie: *Státní útvary v Polynésii*. Vedoucí práce Stanislav Novotný.

Koželuhová, Lucie: *Vliv dysfunkčnosti rodiny na drogovou závislost mladistvých*. Vedoucí práce Martin Kreidl.

Krejčová, Olga: *Funkcionalismus a funkcionální analýza*. Vedoucí práce Jiří Šubrt.

Lehrl, Ondřej: *Léčba alkoholové závislosti jako otázka změny habitusu*. Vedoucí práce Michal Tošner.

Mašková, Pavlína: *Analýza vizuálního zobrazení „Romů“ v dokumentárním filmu*. Vedoucí práce Tomáš Hirt.

Maxová, Eliška: *Mircea Eliade a jeho vztah k Železné gardě*. Vedoucí práce Ivo Budil.

Medvec, Jiří: *Symbolické aspekty pohřbívání v raněnovověké lidové kultuře*. Vedoucí práce Jiří Woitsch.

Nehasilová, Lenka: *Utváření vědomí v rané ontogenezi*. Vedoucí práce Vladimír Blažek.

Nováková, Martina: *Proměny kolektivních identit slovenské populace v západním Rumunsku*. Vedoucí práce Tomáš Hirt.

Pechová, Šárka: *Jak se jedinec stane uživatelem marihuany*. Vedoucí práce Tomáš Hirt.

Pišová, Hana: *Historie studia mozku (do počátku 20. století)*. Vedoucí práce Vladimír Blažek.

Polaková, Lenka: *Skok přes kůži*. Vedoucí práce Marta Ulrychová.

Potužníková, Lenka: *Turnaje a rytířství jako kulturní vzorce středověku*. Vedoucí práce Petr Sokol.

Říhová, Lenka: *Erich Fromm a otázka lidské svobody*. Vedoucí práce Ivo Budil.

Saidová, Nela: *Sport a tělovýchovné aktivity jako nástroj komunistické propagandy*. Vedoucí práce Tereza Zíková.

Sedláková, Žaneta: *Proměny krajiny v katastrálním území zaniklých obcí Střeble a Milkov v kontextu historického vývoje Tachovska v 19. a 20. století*. Vedoucí práce Jiří Woitsch.

Stará, Petra: *Postavení a výchova dítěte v romské kultuře*. Vedoucí práce Marek Jakoubek.

- Šanderová, Petra: *Rizika globalizace v díle Ulricha Becka*. Vedoucí práce Jiří Šubrt.
- Šimková, Ilona: *Antropologická reflexe východisek multikulturní výchovy v ČR*. Vedoucí práce Tomáš Hirt.
- Šnejdarová, Andrea: *Soudobá rodina, krizové a rizikové jevy*. Vedoucí práce Jiří Šubrt.
- Šemberová, Pavla: *Slovenská menšina v České republice*. Vedoucí práce Zdeněk Uherek.
- Štětinová, Barbora: *Sběr v tradiční kultuře Austrálie*. Vedoucí práce Stanislav Novotný.
- Valentová, Štěpánka: *Hudební skladatel Josef Suk v kontextu hudebního života Sedlčanska*. Vedoucí práce Marta Ulrychová.
- Vaněčková, Petra: *Bohyně ohně Pele v havajské mytologii*. Vedoucí práce Stanislav Novotný.
- Veithová, Kamila: *Národnostní politika ruské federace v 90. letech 20. století na příkladu Tatarstánu*. Vedoucí práce František Bahenský.
- Zajíčková, Dagmar: *Jugoslávští, bulharští a další zahraniční pracující v plzeňském podniku Škoda od roku 1946 do 50. let*. Vedoucí práce Zdeněk Uherek.
- diplomové práce**
- Dvořáková, Tereza: *Hřbitov zvířátek: Co vypovídá pohřbívání zvířat o české společnosti*. Vedoucí práce Daniel Sosna.
- Fialová, Aneta: *Obraz formování Svazu sovětských socialistických republik na stránkách československého tisku v letech 1918–1922*. Vedoucí práce František Bahenský.
- Chrámecký, Michal: *Prostorová distribuce hrobů na pohřebišti kultury se šňůrovou keramikou ve Vikleticích: analýza biologických vzdáleností*. Vedoucí práce Patrik Galleta.
- Kočí, Veronika: *Ženské zdraví a nemoc ve zkušenosti s diabetes mellitus*. Vedoucí práce Ema Hrešanová.
- Kubíková, Eva: *Produkce a konzumace přírodního prostředí prostřednictvím volnočasových aktivit a vliv na lokální společenství v CHKO Broumovsko*. Vedoucí práce Michal Tošner.
- Kudrnová, Šárka: *Stopaři jako subkultura*. Vedoucí práce Zdeněk Uherek.
- Kusák, Tomáš: *Antropologická fikce: prezentace sociálních a kulturních antropologů a jejich vědní disciplíny ve světové beletrii*. Vedoucí práce Jitka Kotalová.
- Lenk, Lukáš: *Reemigrace bulharských Čechů do Československa po druhé světové válce*. Vedoucí práce Marek Jakoubek.
- Nováková, Lenka: *Vliv podobnosti obličejů na afiliativní chování – studie na předškolních dětech*. Vedoucí práce Vladimír Blažek.
- Plavjaníková, Lucie: *Analýza příbuzenských vztahů v romské osadě a jejich prostorová manifestace*. Vedoucí práce Lenka Budilová.
- Soukupová, Jana: *Tetování jako sebereprezentace mladých v postmoderní společnosti*. Vedoucí práce Daniel Sosna.
- Strohsová, Klára: *Krajanské spolky v Bulharsku od roku 1892 dodnes*. Vedoucí práce Marek Jakoubek.
- Václavíková, Barbora: *Pracovní migrace v rámci rozvojových projektů*. Vedoucí práce Zdeněk Uherek.
- Vašát, Petr: *Kategorie bezdomovectví v praxi sociálního státu: kritická perspektiva*. Vedoucí práce Michal Tošner.
- Vepřková, Radka: *Vliv azylové politiky ČR na každodenní život žadatelů o azyl*. Vedoucí práce Zdeněk Uherek.
- Zachová, Klára: *Vnímání kriminality ve městě: Plzeň očima jejích obyvatel*. Vedoucí práce Zdeněk Uherek.
- rigorózní práce**
- Ambrožová, Linda: *Mýtické a historické migrace a jejich role v dějinách moderního lidstva*.
- Hánová, Vladislava: *Antropologická kritika totalitarismu*.
- Marhánková Hasmanová, Jaroslava: *Gender a stárnutí – pohled na stáří očima žen*.
- Růžička, Michal: *Studium klasifikace v sociální antropologii*.
- dizertační práce**
- Kalvas, František: *Role osobní zkušenosti a interpersonální a masové komunikace v procesu agenda-setting*. Vedoucí práce Martin Kreidl.

- Koubková, Helena: „*Romský problém*“ a analýza navrhovaných řešení ve vztahu k jejich předpokládaným příjemcům. Vedoucí práce Marek Jakoubek.
- Velkoborská, Kamila: *Myth, Magic and Mystery Gods in the Life and Work of Jane Harrison*. Vedoucí práce Ivo Budil.
- Zíková, Tereza: *Tělovýchova a sport ve věku nacionalismu*. Vedoucí práce Ivo Budil.

Sestavila: Jitka Vlasáková

Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně

– bakalářské práce

- Bařinová, Marie: *Soudobé náboženské průvody v Čejkovicích*. Vedoucí práce Roman Doušek.
- Březinová, Lenka: *Folklorní soubor Zavádka z Čejkovic na Hanáckém Slovácku*. Vedoucí práce Martina Pavlicová.
- Gilbertová, Marie: *Svatba na Moravských Kopanících v pramenech písmáků Františka Šopíka (1896–1972) a Josefa Lebánka (1905–1986)*. Vedoucí práce Martina Pavlicová.
- Grůza, Lukáš: *Vývoj vesnické architektury v okrese Bruntál po roce 1945. Na příkladu jednotného jesenického domu*. Vedoucí práce Miroslav Válka.
- Holaňová, Hana: *Osobnost Františka Lýska a nositelé jeho odkazu*. Vedoucí práce Martina Pavlicová.
- Horáková, Anna: *Křtinská kniha zázraků. „Zázračná uzdravení“ v Oudolí křtinském. Analýza a statistiky*. Vedoucí práce Roman Doušek.
- Jelínková, Zdenka: *Motivace změny konfese richnavských Romů a její vliv na hmotnou kulturu*. Vedoucí práce Roman Doušek.
- Klieštík, Pavel: *Vnímání etnické a náboženské situace v Nigérii z pohledu Nigerijců žijících v České republice*. Vedoucí práce Roman Doušek.
- Lublová, Lenka: *Stárkovská organizace v obci Vrbice na pozadí problematiky tradice*. Vedoucí práce Martina Pavlicová.

- Maradová, Lenka: *Výstava umělecká, průmyslová a národopisná v Hodoníně r. 1892*. Vedoucí práce Miroslav Válka.
- Mičková, Zuzana: *Poutě v Mořkově, Hodslavících a Veřovicích na Novojičínsku*. Vedoucí práce Martina Pavlicová.
- Pivodová, Daniela: *Folklorní hnutí ve Vsetíně po roce 1945 (se zaměřením na soubor Vsačan)*. Vedoucí práce Martina Pavlicová.
- Sůkalová, Dana: *Hodové atributy na Hanáckém Slovácku se zaměřením na jedra v obcích Bořetice, Velké Pavlovice a Starovičky*. Vedoucí práce Martina Pavlicová.
- Surá, Anna: *Masopustní obchůzka v Uherském Hradišti-Sadech*. Vedoucí práce Martina Pavlicová.
- Šuba, Josef: *Kulturní a společenský život v novoosídlené obci na jižní Moravě. Na příkladu Dolních Dunajovic*. Vedoucí práce Miroslav Válka.

– diplomové práce

- Brožovičová, Klára: *Sociální a kulturní kontext lidového oděvu na příkladu posledních nositelů lidového oděvu na Strážnicku*. Vedoucí práce Alena Křížová.
- Dorňáková, Míra: *Život v komunitě*. Vedoucí práce Martina Pavlicová.
- Hříčková, Jitka: *Lidový a zlidovělý šperk na severní Moravě a ve Slezsku a jeho zastoupení v muzejních sbírkách*. Vedoucí práce Alena Křížová.
- Kryl, Tomáš: *Librův grunt. Stavebně-historický a kulturní obraz rolnické usedlosti*. Vedoucí práce Miroslav Válka.
- Mikulčíková, Markéta: *Lidový oděv ve venkovské komunitě 20. století (na příkladu Vracova na jižní Moravě)*. Vedoucí práce Alena Křížová.
- Nováková, Zuzana: *Lidová architektura jako identifikační znak etnografické rajonizace na příkladu Blat a Kozácka*. Vedoucí práce Miroslav Válka.
- Románková, Eva: *Výroční obyčejový cyklus v životě současné vesnice na jihu Valašska (na příkladu obcí Francova Lhota a Valašská Senica)*. Vedoucí práce Martina Pavlicová.

- Schallengerová, Veronika: *Vymezení oděvních kompletů na území moravského Podluží a slovenského Záhoří*. Vedoucí práce Alena Křížová.
- Toungousov, Pavel: *Fenomén pašeráctví a pašeráci v pohraničních oblastech Šumavy a Podkarpatské Rusi v období první československé republiky*. Vedoucí práce Daniel Drápala.
- rigorózní práce**
- Doušek, Roman: *Sebranice v první polovině 18. století. Vesnická komunita a její kultura*. Vedoucí práce Miroslav Válka.
- Drápala, Daniel: *Trhy v podhůří vnějších západních Karpat v době předindustriální*. Vedoucí práce Richard Jeřábek.
- Mertová, Petra: *Paličková krajka jako společenský, sociální a ekonomický fenomén*. Vedoucí práce Alena Křížová.
- Uhlíková, Lucie: *Obrázek Žida v moravské lidové písni. Příspěvek ke studiu etnických stereotypů*. Vedoucí práce Dušan Holý.
- dizertační práce**
- Doušek, Roman: *Sebranice v první polovině 18. století. Vesnická komunita a její kultura*. Vedoucí práce Miroslav Válka.
- Mertová, Petra: *Paličková krajka jako společenský, sociální a ekonomický fenomén*. Vedoucí práce Alena Křížová.
- Pospíšilová, Jana: *Kultura a folklor dětí. Kapitoly o dětských zábavách a současném (převážně) slovesném folkloru dětí na Moravě*. Vedoucí práce Dušan Holý.
- Sestavila: Iva Magulová
- Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze**
- bakalářské práce z oboru sociokulturní antropologie (společenskovední modul)**
- Aliče, Pavel: *Výzkum platnosti teorie kulturní reprodukce Pière Bourdieu v prostředí České republiky*. Vedoucí práce Libor Prudký.
- Ambrožová, Tereza: *Africká hudba v české etnomuzikologii – africké nahrávky manželů Foitových z let 1948–1950*. Vedoucí práce Zuzana Jurková.
- Beneš, Luboš: *Pluralizace a možnosti moderní religiozity – podle P. L. Bergera*. Vedoucí práce Miloš Havelka.
- Benešová, Lucie: *Alkohol jako společenský fenomén mezi českými a finskými studenty a jako jedna z kontroverzních sociologických normativních otázek vůbec*. Vedoucí práce Libor Prudký.
- Doležalová, Petra: *Židovská menšina v Brandýse nad Labem v období první republiky (1918–1938)*. Vedoucí práce Blanka Soukupová.
- Donovalová, Lucie: *Fenomén autostopu v antropologické perspektivě*. Vedoucí práce Hedvika Novotná.
- Doubětová, Martina: *Migrantem z lásky*. Vedoucí práce Petra Ezzeddine.
- Eleyanová, Lucie: *Palestínští studenti v Praze: k procesu adaptace této specifické menšiny v ČR v letech 2004–2007*. Vedoucí práce Blanka Soukupová.
- Fuchsová, Zdeňka: *Pražské Vršovice očima svých obyvatel*. Vedoucí práce Miloslava Turková.
- Honzírková, Božena: *Hledání ztraceného ráje*. Vedoucí práce Martin Heřmanský.
- Hrabalová, Pavla: *Význam pověr v životním stylu moderního člověka*. Vedoucí práce Karel Müller.
- Hrazdílová, Jana: *Úspěšné manželství očima nejmladší a nejstarší generace*. Vedoucí práce Libor Prudký.
- Hudec, Tomáš: *Indo-pákistánská komunita v Praze – sociologická studie*. Vedoucí práce Zdeněk Nešpor.
- Charvát, Petr: *Syrská komunita v České republice*. Vedoucí práce Mirjam Moravcová.
- Chwalinska, Marta: *Polská škola v Praze: různé perspektivy multikulturalismu*. Vedoucí práce Hedvika Novotná.
- Kadeřábková, Marie: *Židovská identita v narativním biografickém vyprávění*. Vedoucí práce Hedvika Novotná.
- Kliment, Štěpán: *Ke kořenům jedné rodiny. Problém identity*. Vedoucí práce Zdeněk Pinc.

- Koktová, Eva: *Město – místo kontaktu a střetávání: Romové v Jindřichově Hradci*. Vedoucí práce Mirjam Moravcová.
- Králičková, Martina: *Životní styl žen – matek malých dětí na české vesnici z pohledu dvou generací*. Vedoucí práce Miloslava Turková.
- Kubincová, Monika: *Průnik cílů a preferencí menšinové organizace a příslušníků menšiny. (Příklad Česko-slovenského klubu.)* Vedoucí práce Dana Bittnerová.
- Kučera, Vladimír: *Fenomén suburbanizace: co přináší a jak se vyvíjí v Praze a jejím okolí*. Vedoucí práce Karel Müller.
- Kužilková, Šárka: *Osudy česko-židovských míšenců a smíšených manželství v Protektorátu Čechy a Morava*. Vedoucí práce Jana Kružilková.
- Landová, Lucie: *Prezentace regionu v muzeu (na příkladu Krkonošského muzea ve Vrchlabí)*. Vedoucí práce Blanka Soukupová.
- Marić, Andrija: *Konstrukce národní identity v Černé Hoře na příkladu rodiny Marić*. Vedoucí práce Hedvika Novotná.
- Metelková, Eva: *Antropologické konstanty lásky, života a smrti u Thorntona Wildera*. Vedoucí práce Zdeněk Pinc.
- Němcová, Lucie: *Fenomén výlučnosti žen v oblasti péče o děti, domácnost a vztahy v rodině*. Vedoucí práce Hana Havelková.
- Polzová, Alžběta: *Mýtus a realita: Žena za socialismu*. Vedoucí práce Miroslav Vaněk.
- Přikrylová, Anna: *„Za čest tovární značky.“ Podnik Minerva v období tzv. normalizace očima jeho zaměstnanců. Biografická vyprávění*. Vedoucí práce Miroslav Vaněk.
- Rakoušová, Tereza: *Koncepty domova. Pojetí domova u studentů, kteří absolvovali zahraniční stáž*. Vedoucí práce Hedvika Novotná.
- Schejbalová, Tereza: *Souvislost neverbálních projevů a spokojenosti v dlouhodobém partnerském vztahu*. Vedoucí práce Jitka Lindová.
- Schwarzcová, Veronika: *Reflexe židovských světů v Rudém právu v letech 1948–1952*. Vedoucí práce Blanka Soukupová.
- Skálová, Adéla: *Mladí Mexičané v Praze. Profil mužské imigrační skupiny*. Vedoucí práce Mirjam Moravcová.
- Sládková, Zita: *Role neziskových organizací v oblasti integrace cizinců (hl. m. Praha)*. Vedoucí práce Mirjam Moravcová.
- Stejskalová, Klára: *Struktura sociálních sítí a sociální opora (evoluční hlediska)*. Vedoucí práce Jitka Lindová.
- Súrová, Kateřina: *Nejlepší je krvavý koleno. Herní repertoár dětí 1. a 3. třídy ZŠ provozovaný v družině*. Vedoucí práce Dana Bittnerová.
- Štěpánová, Anna: *Mládež a volný čas na sídlišti Barrandov očima autorit. Teoreticko-empirická studie k problematice volného času mládeže*. Vedoucí práce Ladislav Hrdý.
- Šubrtová, Radmila: *Subjektivně prožívaný význam hodů v postmoderní společnosti (na příkladu městské části Medlánky)*. Vedoucí práce Blanka Soukupová.
- Tvrzová, Jana: *Národně-empirický proces a konstrukce identity Bretonců*. Vedoucí práce Dana Bittnerová.
- Václavková, Jitka: *K otázce adaptace cizinců pracujících v nadnárodní firmě X v ČR*. Vedoucí práce Blanka Soukupová.
- Vidanová, Pavla: *Internet a kulturní paměť*. Vedoucí práce Zdeněk Pinc.
- Vosobová, Michaela: *Adaptace rodiny kyrgyzských imigrantů na stravovací podmínky v ČR. Případová studie*. Vedoucí práce Mirjam Moravcová.
- Zrůstová, Lucie: *Tetování aneb vizualizace sama sebe*. Vedoucí práce Ondrej Skripnik.
- Ženíšek, Josef: *Změna kulturního prostředí v hudebním průmyslu po nástupu masových médií a internetu*. Vedoucí práce Jiří Bystřický.

– diplomové práce z oboru sociokulturní antropologie (katedra obecné antropologie)

- Čápková, Klára Anna: *Voyager Message; Poselství na sondách Voyager*. Vedoucí práce Yulia Egorova.
- Grešlová, Dagmar: *Obraz holocaustu v narativěch a „místech paměti“*. Vedoucí práce Martin Korčok.
- Hořejší, Monika: *Starý dům – domov nebo ruína*. Vedoucí práce Radovan Haluzík.

- Ištvánek, Prokop: *Karneval a schizofrenie mostecké krajiny*. Vedoucí práce Radovan Haluzík.
- Kalná, Barbora: *Co by měl umět váš pes; Etnografie psího cvičiště*. Vedoucí práce Yasar Abu Ghosh.
- Karpenková Haeringová, Alexandra: *Altruismus a příbuzenský výběr v islandských rodových ságách*. Vedoucí práce Stanislav Komárek.
- Novák, Jakub: *Vůle, svoboda, událost. Studie k pojetí jednání u Hannah Arendtové*. Vedoucí práce Jaroslav Novotný.
- Prokopcová, Miroslava: *Člověk a jeho prostor. Pojetí fyzického prostoru lidmi ze dvou vsí, „ze dvou světů“: Kohane a Lhoty*. Vedoucí práce Barbora Spalová.
- Škrabáková, Ludmila: *Paměť, vzpomínání a rozpomínání v amazonské vesnici*. Vedoucí práce Marek Halbich.
- Špácová, Alice: *Etnická identita Čechů v San Diegu*. Vedoucí práce Dana Bittnerová.
- Velek, Matěj: *Vitruvius' De Architectura in Context*. Vedoucí práce Hynek Bartoš.
- **dizertační práce z oboru antropologie**
- Nahodilová, Lenka: *Experiences of Communist Modernization in a Bulgarian Muslim Village, 1945–2005*. Vedoucí práce Jan Bouzek.
- Nešporová, Olga: *Reflexe smrti a pohřební obřady v současné české společnosti*. Vedoucí práce Josef Kandert.
- Šmídová, Michaela: *Běloruští azylanti v České republice a vybrané otázky sociokulturní adaptace*. Vedoucí práce Mirjam Moravcová.
- Sestavila: *Mirjam Moravcová*
- Katedra sociálních věd Fakulty filozofické Univerzity Pardubice**
- **bakalářské práce**
- Bartoníčková, Zuzana: *Romský jazyk v Pardubicích*. Vedoucí práce Zbyněk Andrš.
- Dvořáková, Jitka: *Současné česko-rakouské vztahy v pohraničí Jižní Moravy pohledem Čechů*. Vedoucí práce Oldřich Kašpar.
- Fatrdlová, Martina: *Proměny dětství očima žijících generací – vývoj hraček a volnočasových aktivit dětí*. Vedoucí práce Milena Lenderová.
- Flosman, Radek: *Otázka koncepce rituální čistoty a nečistoty ve vybraných romských osadách v oblasti severního Gemeru na Slovensku*. Vedoucí práce Zbyněk Andrš.
- Gončarovová, Petra: *Život v „městě budoucnosti“ Milovice-Mladá*. Vedoucí práce Tereza Hyánková.
- Hadáčková, Drahomíra: *Role neziskového sektoru v mikroregionu Litomyšl – činnost neziskových organizací zaměřených na charitativní a sociální pomoc*. Vedoucí práce Radmila Trnková Lorencová.
- Hájek, Petr: *Historie usídlení a současný stav bydlení u vybraných romských rodin v Praze*. Vedoucí práce Zbyněk Andrš.
- Haklová, Klára: *Sovětská vojska v Milovicích pohledem starousedlíků*. Vedoucí práce Giuseppe Maiello.
- Janas, Jakub: *Udržování identity řecké menšiny na Moravě a ve Slezsku*. Vedoucí práce Leoš Šatava.
- Jirouš, Martin: *Sport a socializace, sportovní vyžití ve městě Milovice a vliv sportu při adaptaci občanů*. Vedoucí práce Oldřich Kašpar.
- Kissová, Blanka: *Tvorba romských insitních výtvarníků na středním Slovensku*. Vedoucí práce Zbyněk Andrš.
- Křelínová, Marie: *Umělecké projevy v české „freetno“ komunitě – symbolická, funkční a rituální rovina „tekno plachet“*. Vedoucí práce Lívia Šavelková.
- Kuptíková, Kateřina: *Integrace novodobých českých migrantů na Floridu – Panama City (případová studie)*. Vedoucí práce Leoš Šatava.
- Kysilka, Pavel: *Krátkodobá pracovní migrace USA na případu skupiny studentů*. Vedoucí práce Petr Skalník.
- Miturová, Hana: *Firemní rituály*. Vedoucí práce Radmila Trnková Lorencová.
- Novotná, Iveta: *Reemigranti z černobylské oblasti v Milovicích*. Vedoucí práce Petr Skalník.
- Paterová, Markéta: *Sociální situace Romů a její mediální prezentace na příkladu Matiční*

- ulice v Ústí nad Labem. Vedoucí práce Livia Šavelková.
- Patrasová, Pavlína: *Identita českých krajanů v Gerniku (rumunský Banát)*. Vedoucí práce Tereza Hyánková.
- Pelikánová, Lucie: *Romské dítě v pěstounské péči v České republice – Sonda zaměřená na „romství“ v neromských rodinách*. Vedoucí práce Lada Viková.
- Pitaš, Jiří: *Vzdělání a vzdělávací reprodukce na příkladu obce Široký Důl*. Vedoucí práce Hana Horáková.
- Plísková, Lenka: *Věřící rodiny a náhradní péče*. Vedoucí práce Radmila Trnková Lorenková.
- Rebendová, Eva: *Rozhovory o zdraví a nemoci: jazykové prostředky vyjadřující zdravotní stav u Romů v Ústí nad Labem*. Vedoucí práce Václav Březina.
- Růžičková, Markéta: *Jazyková situace Romů v Trutnově. Využívání romského jazyka ve školách*. Vedoucí práce Lada Viková.
- Řapková, Veronika: *Role a aspekty policie ČR v multikulturním prostředí (na příkladu Jihlavy)*. Vedoucí práce Giuseppe Maiello.
- Sabela, Tomáš: *Podnikatelé v obci Dobrzen Wielki*. Vedoucí práce Petr Skalník.
- Šmahelová, Kateřina: *Výchova dětí muslimských přistěhovalců v ČR (případová studie – irácké děti v Hlinsku)*. Vedoucí práce Tereza Hyánková.
- Šmídová, Kristýna: *Duševní choroby a současný veřejný prostor české společnosti: Duševně a tělesně postižení v obci Kvasiny*. Vedoucí práce Hana Horáková.
- Šmoldas, Ivo: *Etnická identita moldavských Čechů*. Vedoucí práce Tereza Hyánková.
- Švecová, Anežka: *Působení Mezinárodní křesťanské misie u Romů v okolí Spišské Nové vsi*. Vedoucí práce Zbyněk Andrš.
- Uhlířová, Lucie: *Svátky, oslavy a obřady v životě Vietnamců žijících v České republice: případová studie v městě Lysá nad Labem*. Vedoucí práce Hana Horáková.

– magisterské práce

- Břízová, Lucie: *Současný jazyk a jeho úloha při vytváření identity Katalánců (případová studie města Manresa, okres Bages, kraj Barcelona)*. Vedoucí práce Tereza Hyánková.
- Kadlčák, Ondřej: *Pracovní imigrace Čechů do Velké Británie (Bristol) – Identita, integrace, ekonomická činnost, inter-komunitní vztahy*. Vedoucí práce Tereza Hyánková.
- Mašek, Tomáš: *Vřed či svědomí města: squaterské hnutí ve Wroclavi*. Vedoucí práce Petr Skalník.
- Retka, Tomáš: *Etnická identita Pamírců*. Vedoucí práce Petr Skalník.
- Řezníčková, Michaela: *„Kladští Češi“ – konstrukce identity (představy o společné historii, sounáležitosti, územní příslušnosti)*. Vedoucí práce Leoš Šatava.
- Stojaspalová, Barbora: *Duchovní a existenciální dimenze umírání v hospicu*. Vedoucí práce Giuseppe Maiello.
- Štefanča, Branislav: *Romská osada v Rudňanech a změny probíhající v důsledku přestěhování části jejich obyvatel do nových bytů*. Vedoucí práce Zbyněk Andrš.
- Valcová, Martina: *Identita českého etnika v Daruvaru*. Vedoucí práce Leoš Šatava.

Sestavil: Oldřich Kašpar

Marek Jakoubek a Lenka Budilová (eds.), ROMOVÉ A CIKÁNI, NEZNÁMÍ I ZNÁMÍ (INTERDISCIPLINÁRNÍ POHLED). LEDA, spol. s r. o. 2008, 342 s.–

Sborník je dalším z výstupů, tak či onak spjatých se studiem Romů/Cikánů a katedrou antropologie ZČU v Plzni. Jak sami editoři v úvodu uvádějí, jedná se o pokračování jejich publikačního úsilí z posledních čtyř, pěti let. Publikace navazuje na již vydané texty, respektive pokračuje v jimi započatých a vyprovokovaných diskusích – to se týká zejména poslední třetiny sborníku a textů P. Barši, T. Hirta, M. Jakoubka a M. Růžičky. Na druhou stranu je však od těch předešlých odlišná. Tento sborník nepředstavuje již pouze antropologickou perspektivu, nýbrž se pokouší o přístup multidisciplinární. Zahrnuje tak poměrně širokou paletu přístupů různých oborů.

Dostí místa sborník poskytuje zahraničním příspěvkům, což lze kvitovat jako velké plus. Jedním z nich je hned úvodní článek M. Kovatse. Zde je na malém prostoru, avšak výstižně popsán vývoj pojetí romské otázky jakožto otázky evropské v průběhu 90. let až do dnešních dnů i s úskalími, jež s sebou přináší ustavování romské politické lobby a přístup či dopad politik OBSE, Rady Evropy a EU.

Podobně vyčerpávajícím dojmem působí i článek o mezinárodním romském hnutí Evy Sobotky. Tato autorka se zaměřuje na (v čase se proměňující) východiska mezinárodních *romských* organizací, těžiště jejich aktivit a jejich rozšiřování a participaci na působení nadnárodních institucí. Ač se jedná o jisté doplnění předchozího příspěvku, na rozdíl od něj se zde prezentovaná

fakta a dopady popisovaných procesů nepodrobují kritické reflexi a jedná se spíše o pouhý výčet.

Jako jisté vybočení a příjemné zpestření lze označit osobní reflexi zkušenosti z terénního výzkumu z pera J. Okely *Když antropolog dělá výzkum doma* i text *Městští cikáni a kultura chudoby* W. Kornbluma a P. Lichtera (z roku 1972). První z článků může být zajímavým vodítkem a inspirací pro člověka zahajujícího terénní výzkum, druhý pak lze považovat za příspěvek ke zdejší debatě o kultuře chudoby a příbuzných tématech.

Následující texty představují exkurzy do období od konce 2. světové války a vývoje a dopadů přístupu čs. komunistického režimu k cikánské/romské otázce. N. Pavelčíková věc zahrnuje do širšího kontextu, počínaje 19. stoletím a konče pokusy o asimilaci, resp. „kultivaci“, J. Hausild se oproti tomu věnuje jedinému příkladu a lokalitě: mosteckému Chanovu. Ač ani jeden z článků nepřináší v podstatě žádná neznámá či překvapivá fakta, dají se považovat za přínosné především díky shrnutí základních faktů a ozřejmení historických kontextů.

Jako nepochybně zajímavý příspěvek lze označit text z oblasti demografie týkající se stavu a projekce vývoje romské populace do roku 2050 autorů J. Langhammerové a T. Fialy. A to ne ani tak pro závěry, resp. demografické výhledy, jež předkládá, jako svým pro své účely vytvořeným vymezením, co je to romská populace a koho lze označit za jejího příslušníka. To je zajímavé v kontextu tohoto sborníku, ale i jej přesahující diskuse o vlivech či dopadech různých definic a přístupů různých oborů na politiku týkající se (nejen) Romů.

Text M. Vaňkové o tzv. systému brána je ukázkovým podkladovým článkem pro vzdělávání policistů, ale i dalších aktérů přicházejících ve styk s osobami z tzv. odlišného sociokulturního prostředí.

Po exkurzu do aplikované antropologie čtenáře čeká pohled biologa a bývalého ministra školství SR L. Kováče. Autor se staví odmítavě k nastolování jednotné romské kultury a jazyka a od toho odvislé „emancipaci“ Romů v rámci společnosti a nazývá to „romským experimentem“, který přináší stejně neblahé důsledky jako jeho slovy „experiment multikulturalizmu“ – neboť „nezmenší, ale prehĺbí segregáciu ... Rómov“.

Poté následují dvě výpravy přímo mezi sborníkem tematizovanou skupinu, a to do světa dosud poměrně málo známé skupiny Bajášů na Slovensku (A. Agócs) a porovnání tzv. tradičního pohřbu u *Cigánů* na Slovensku a u jejich příbuzných v Čechách (A. Ferko). Oba texty, byť každý po jiné linii, dokládají, jak vnitřně různorodé jsou tzv. romské populace a jak výrazně se do jejich každodennosti, jazyka i zvyků promítá vliv a adaptace na zvyky dané majoritní společností.

Bulharští autoři M. Michaylova a D. Georgiev nám pak ve svém článku představují, jak se v bulharštině, češtině, chorvatštině a srbštině promítají do různých slovních spojení, rčení či pojmenování stereotypy spjaté s Cikány a jejich způsobem života, resp. jejich percepce ze strany většinové populace.

Prostřední, řekněme, třetina sborníku se vyznačuje jistým přelétáním z oboru na obor a od tématu k tématu, do čehož zapadá i text J. Lípy *Milena Hübschmannová a studium cikánštiny*. Jedná se o připomenutí faktu, že „ciganologická studia“ v Československu existovala již před

M. Hübschmannovou, kterou v závěru na základě jejích několika jím dokumentovaných chyb nazývá „výstřední diletantkou“, jež „českou ciganologii vedla po cestě, která byla kombinací diletantismu a fantazií“ (s. 175). Autor se ve sborníkem vybrané společnosti staví svým textem např. po bok výše zmíněného L. Kováče, když „pokusy o vytvoření spisovné cikánštiny“ označuje jako „nerealistické hračkaření“ (s. 176).

Článek I. Ramadana nás poté provede politickou praxí ČR ve vztahu k „romské komunitě“ a zprostředkuje nám dosti ucelený vhled do její rozporuplnosti: dle autora mísí prvky přístupu liberálně-občanského s komunitaristickým, který, jak dokládá, nadále převažuje. Autor se staví na stranu liberálního pojetí a pomáhá si ve své argumentaci mj. J. Habermasem.

Jako prakticky samostatnou část lze označit poslední třetinu sborníku, již uzavírá text P. Barši *Konstruktivismus a politika identity. Odpověď Tomáši Hirtovi a Marku Jakoubkovi*. Na něj navazuje okamžitá „protiodpověď“ obou z nich. Na jejich výměně názorů zaujme na první pohled vzájemné nálepkování a s ním ruku v ruce jdoucí vytlačování mimo rámec sociálního konstruktivismu, jímž se všichni tři zaštiťují. Obviňují se nejen z principiálních prohřešků proti němu – tj. z primordialismu a objektivismu, Jakoubek Baršu dokonce oceňuje jako evolucionistu a kolonizátora. Ač to není skrze tuto fasádu vždy úplně jednoduché, je ale možné a nutné tuto diskusi číst jako výměnu názorů lidí nejen se znalostí dané věci, ale i se zručnou orientací v sociálně-vědním diskurzu. Ta jim dovoluje jej využívat jako efektivního (ale i efektního) nástroje, a to ne(jen) k „potupení“ druhé strany sporu, nýbrž i k posunutí diskuse a myšlení o Romech zase o nějaký ten kousek dál.

Základní linie jejich sporů je vlastně stále stejná: zda lze Romy označovat za etnickou skupinu a pokud ano, kdy, zda lze romské národ/nost/ní hnutí označovat za legitimní a do jaké míry apod. Společně s otázkami epistemologickými a sociálně-teoretickými se zde pak objevuje i linie druhá: totiž též spor o míru a využitelnost sociálně-vědního bádání v politice, resp. při rozsvětlování politických sporů, o slučitelnost či neoddělitelnost nacionalismu a liberalismu, o slučitelnost multikulturalismu a konstruktivismu a nakonec i o schopnost podat jednoznačné vysvětlení, jak jedna strana sporu (Bařša) definuje Romy ve svém pojetí.

Právě na toto konto pak Jakoubek spouští argumentační smršť, která je zakončena čímsi jako parodií na zenové příběhy a snad i na sebe sama. Míra ochoty akceptovat takový způsob „argumentace“ bude nejspíš mezi čtenáři rozporuplná.

Jediné, na čem se všichni tři autoři, zdá se, bezvýhradně shodnou, je Bařšův „objev“, že Hirt a Jakoubek vycházejí z poněkud odlišných pozic, totiž, že zatímco Hirt se zabývá *sociální realitou*, Jakoubek spíše *teorií sociální reality*, a že nejlépe lze vlastně argumentovat proti jednomu využitím argumentů druhého.

Jako určitou snahu o zklidnění mnohdy bouřlivých vod v oblasti studií Romů/Cikánů lze chápat závěrečný text M. Růžičky a jím nabídnutý koncept zařazení vybraných autorů ke čtyřem párům dichotomií a na tomto základě pak i do tzv. clusterů. Pomocí této metody lze jednoduše porovnat jednotlivé přístupy a pochopit jejich případnou neslučitelnost či nesmiřitelnost. S mírnou nadsázkou si lze jen povzděchnout, že také Růžička po vzoru Hirta s Jakoubkem nereagoval na všechny předešlé příspěvky a nezařadil jejich autory a přístu-

py podle mustru, který zde uplatnil. I s poznámkou, jak a kým je ten který přístup označován z hlediska nějak arbitrárně pro tento účel stanovených dichotomií.

I přes jisté výhrady k řazení jednotlivých příspěvků a závěrečnému překlopení váhy sborníku zpět na stranu „starých známých“ sporů lze sborník považovat za příslib, že se zdejší diskuse kultivuje a že se pod jednou střechou romské/cikánské tematiky mohou sejít a hovořit spolu i přístupy a techniky odlišné či protichůdné. Můžeme jen doufat, že do budoucna se dočkáme dalších interdisciplinárních příspěvků na dané téma, jež už však budou vnitřně daleko provázanější a vyváženější. To však spíše než jako výhrada vůči editorům tohoto sborníku necht' slouží jako výzva všem, kteří mají s čím se k dané diskusi připojit.

Vladislav Günter

Markéta Křížová, THE STRENGTHS AND SINEWS OF THIS WESTERN WORLD. AFRICAN SLAVERY, AMERICAN COLONIES AND THE EFFORT FOR REFORM OF EUROPEAN SOCIETY IN THE EARLY MODERN ERA. *The Karolinum Press, Praha 2008. 264 s.*—

Markéta Křížová, docentka Střediska iberio-amerických studií Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, je známou odbornicí na koloniální dějiny amerického kontinentu. V minulosti publikovala řadu velmi zásadních studií, které vynesly z šera archivů na světlo do té doby nepublikovaný materiál a zároveň nabídly nový pohled na vybrané problémy etnohistorie a histo-

rie obou Amerik. Za všechny zmiňme alespoň monografii *Ideální město v divočině* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2007), která analyzuje misijní činnost Tovaryšstva Ježíšova a Moravské církve v Novém světě.

Veškeré kvality jejích přecházejících publikací – důsledný archivní výzkum, teoretickou koncepčnost i inovativní interpretaci materiálu – nalezneme rovněž v její nejnovější práci *The Strengths and Sins of this Western World: African Slavery, American Colonies and the Effort for Reform of European Society in the Early Modern Era*. Kdo by si snad myslel, že v této knize najde dějiny otrokářství v Novém světě, statistiky otroků, ekonomické či sociologické analýzy a právní úpravy, bude zklamán. To však není cílem práce. Na necelých třech stech stranách totiž autorka postupně analyzuje reflexi instituce otroctví v Novém světě v evropském myšlení 16. až 18. století s ohledem na širší historický vývoj a transformaci otrokářských systémů v Americe. Její analýza je pronikavá a výborně zdokumentovaná (800 poznámek pod čarou!) a přináší řadu odvážných interpretací, které dávají některé známé pojmy a události do nečekaných a trpkých souvislostí.

Nosnou myšlenkou celého textu je tvrzení, že rozmach otrokářství v Novém světě byl úzce spjat s vizí sociální a duchovní obnovy evropské společnosti. Autorka doslova hovoří o „otrokářských utopiích“ (slaving utopias), čímž nepochybně staví otrokářství a utopické myšlení, povětšinou spojované spíše s idejemi svobody a spravedlnosti, do nových souvislostí. Podle autorky sehrálo otroctví klíčovou roli v pokusech o vytvoření mravně i sociálně lepší společnosti v Novém světě, a to jak ve sféře sekulární, tak ve sféře duchovní. Smutným

příkladem mohou být velkostatky misíí Moravské církve využívající africké otroky.

S oporou v dobové literatuře autorka přesvědčivě ukazuje, že v prvních třech staletích osídlování Nového světa proti otroctví jako takovému nevystupoval v podstatě žádný známý filozof, teolog či politik jinak běžně hlásající myšlenky svobody a rovnosti. Byla to naprosto samozřejmá součást tehdejšího života, nad kterou se málokdo pozastavoval. Z té samozřejmosti až mrazí v zádech. Ale pozor. Ačkoliv instituce otroctví jako taková nebyla zpochybňována, okruh osob, které do otroctví mohly být uvrženy, se během sledovaného období zúžil pouze na obyvatele afrického kontinentu, jejichž systematické a hromadné zotročování je ostudnou součástí evropských dějin raného novověku.

Právě vyloučení afrických otroků z koloniální společnosti, ospravedlněné rodícím se rasismem, z nich učinilo „domácí cizince“, antitezi svobody. A zde se objevuje další zajímavý a rovněž trpký argument autorky, podle níž je geneze novodobé ideje svobody úzce svázána s krystalizací otrokářství v Novém světě, v němž se otroctví stalo nejen protikladem, ale zároveň i podmínkou svobody. Na intimní vztah osvícenství a liberalismu na straně jedné, a rasismu a otrokářství na straně druhé, poukázal již David T. Goldberg (*Racial Culture. Philosophy and the Politics of Meaning*. Cambridge, MA: Blackwell Publishing 1993). Autorka ale Goldbergovy filozofické úvahy staví na pevnou zem archivních dokumentů.

Posledním významným ponaučením autorky práce je dopad otrokářství na vývoj amerického kontinentu a Evropy. Samozřejmost otroctví Afričanů v Novém světě je učinila v mnoha případech neviditelným

mi a dějiny Severní a Latinské Ameriky se často věnují pouze předkolumbovským kulturám a evropským osadníkům. Ve skutečnosti ale otroci sehráli v dobývání, osídlování a hospodářském rozvoji Nového světa zcela zásadní roli. Otroctví zanechalo trvalou stopu v demografii Severní a Jižní Ameriky a výrazně ovlivnilo hustotu osídlení a etnickou strukturu větší části kontinentu. Pro autorku je však důležitější dopad otrokářství na evropský kontinent. A právě zde můžeme nalézt další trpký postřeh, který stejně tak jako zmíněné spojení otrokářství s utopickými projekty a ideou svobody nepotěší. Dnes tak oslavovaná idea evropanství podporovaná představiteli a příznivci Evropské unie a považovaná za jakousi prevenci dřívějších krvavých válek mezi evropskými mocnostmi, zdá se, má své kořeny rovněž v procesu konfrontace s „druhým“ při dobývání mimoevropských oblastí v 16. století, zejména pak amerického kontinentu. Vzhledem k zásadní roli otrokářství v tomto procesu lze tedy říci, že systematické a celokontinentální vyloučení afrických otroků ze společnosti a sdílený strach z jejich povstání položily základy panevropské identity, založené na představě mravní nadřazenosti, vyspělé civilizace a řádu. Tyto představy nás, bohužel, doprovázejí dodnes, i když otrokářství v Novém světě již zmizelo. A, jak podotýká autorka, zmizelo právě proto, že se již, z hlediska geneze evropské identity založené na pocitu výlučnosti, vyčerpalo a pro její utvrzení již nebylo nezbytné.

Provokativní argumenty Markéty Křížové by neměly nechat netečným nikoho, kdo má upřímný zájem o pochopení historických kořenů moderních evropských společností. Svým mezním, interdisciplinárním charakterem tato práce představuje

významný zdroj inspirace pro obory tak rozmanité, jakými jsou iberoamerikanistika, historie, etnohistorie, kulturní antropologie, morální, sociální a politická filozofie či politická ekonomie. Přes složitost tématu je psána srozumitelně a čtivě a – díky důslednému odkazování na použité zdroje – umožňuje případnému zájemci rozvinout další výzkumné otázky, jejichž řešení by přesáhlo vytyčené cíle práce. Občasné překlipy nijak celkovou kvalitu textu nesnižují a nepochybně budou v dalším vydání odstraněny. Knihu nelze než doporučit, i když ale není možné garantovat příjemné čtení. Trvalá konfrontace s temnými stránkami našich vlastních dějin je však nutná, nikoliv pouze proto, abychom v budoucnu neopakovali stejné chyby, ale také proto, abychom v našem zápalu pro šíření některých ideálů typu svobody, lidských práv či rovnosti nebyli zaskočení někdy spíše chladným přijetím v jiných částech světa.

Přemysl Mácha

Dana Bittnerová – Mirjam Moravcová (eds.), ETNICKÉ KOMUNITY V KULTURNÍM KONTEXTU. Ermat, Praha 2008, 267 s.–

V předmluvě uvedené publikace editorky uvádějí, že práce je dílčím výstupem grantu č. 404/05/0779 (Grantová agentura ČR) a volně navazuje na publikace *Kdo jsem a kam patřím? Identita národnostních menšin a etnických komunit na území České republiky* (2005) a *Etnické komunity v české společnosti* (2006). Konceptní rámec tohoto dílčího výstupu grantu je stanoven v úvodní studii Mirjam Moravcové „Kulturní rozměr existence etnických men-

šin v České republice“. Následující desítku příspěvků tvoří pak různorodou mozaiku obrazu kulturní dimenze etnických skupin žijících dnes v České republice.

Studie M. Moravcové (s. 11–40) se soustřeďuje na postižení procesu etablování se příslušníků nových etnických komunit v oblasti kulturního života, resp. prezentace poznatků, jež vyplynuly z monitorování vývoje vztahu kulturní osobitosti a etnického vědomí. Přínos tohoto příspěvku je zejména v tom, že shrnuje poznatky studia složitějšího procesu vztahu žité kultury a etnické identity, zejména vnímání míry osobitosti vlastní menšinové kultury a postupů kulturní adaptace ve většinové společnosti. Na příkladu etnických komunit, které se v českých zemích etablovaly na přelomu 20. a 21. století, hledá autorka odpověď na otázku, čím se jednotlivci identifikují ve svém národnostně menšinovém výrazu v procesu střetávání s většinovou kulturou. Pracuje se systémem definičních charakteristik, který jí umožňuje monitorovat odlišnosti prostoru národního, georegionálního, politického (občanského), hlavně pak prostoru domova.

M. Moravcová pracuje s pojmem „etnická menšina“, proto v úvodu své studie usiluje o vymezení tohoto pojmu z hlediska kulturní dimenze, tj. co se rozumí pod pojmem kultura a kulturní osobitost. V této souvislosti však zcela nelogicky předznamenává, že „nerespektuje pojmové rozlišení české státní legislativy, která definuje menšinu s přiznaným statutem národnostní menšiny a cizince“ (sic s. 14), přičemž odkazuje na menšinový zákon (zákon č. 273/2001 Sb.). Jde přitom o evidentní lapsus, protože na jedné straně příslušná legislativa v tomto případě nestanoví mantinely vědeckému bádání, na druhé straně, což je závažnější, autorka chybně interpretuje

menšinový zákon, přesněji zákon o právech příslušníků národnostních menšin, který nevymezuje rozlišení mezi pojmy národnostní či etnická menšina a cizinec. Tento zákon stanoví pouze vymezení pojmu národnostní menšina a příslušník národnostní menšiny, který jako občan ČR se hlásí k jiné než české národnosti. Je významné, že menšinový zákon se cíleně vyhnul pojmu etnická menšina, který je obsažen v Listině základních práv a svobod. A je třeba také zdůraznit, že státní orgány nemají ani legislativní nástroj, podle kterého by přiznávaly statut národnostní menšiny, resp. by ho mohly odmítnout. Z právní konstrukce vyplývá, že formování menšinového statusu je výsledkem historického procesu zevnitř příslušného společenství. Z legislativního hlediska je tedy zjevný rozdíl v postavení příslušníků národnostních menšin (občanů ČR) a migrantů – cizinců, kteří tvoří nová menšinová společenství. Ve vztahu k cizincům stanoví příslušné kompetence orgánů státní správy zvláštní zákon, konkrétně zákon č. 326/1999 Sb., o pobytu cizinců na území České republiky a o změně některých zákonů, ve znění pozdějších předpisů.

Po úvodní studii M. Moravcové následuje mozaika rozsahem větších i menších příspěvků o jednotlivých etnických menšinových společenstvích žijících v současnosti v České republice. Jejich úroveň je rozdílná, např. příspěvek Zuzany Korecké „Hlas cizinců – internetové prezentace pro cizince a o cizincích v České republice“ (s. 41–52) nerozlišuje prezentace tradičních národnostně menšinových organizací a nově vznikajících formálních i neformálních organizací cizinců, které začasto sledují pragmatické cíle a s programy tradičních národnostně menšinových společenství neharmonizují. Na příkladu ukrajinské, rus-

ké, bulharské či dalších národnostních menšin můžeme přitom sledovat silné napětí mezi příslušníky tradičního/historického menšinového společenství (občany ČR) a skupinami migrantů, kteří pouze částečně participují na programech příslušné menšiny. Týká se to i dalších materiálových příspěvků autorek (Markéta Bezoušková, „Ukrajinské spolky ČR“, s. 141–172; Michaela Šmídová, „Běloruští studenti na českých vysokých školách a jejich vztah k běloruským krajanským spolkům“, s. 173–189; Zuzana Schwanková, „Makedonci v Praze. Skupina zaměstnanců služeb“, s. 189–214; Zuzana Korecká, „Analýza internetové prezentace Sdružení Makedonců a přátel Makedonie“, s. 215–222). Z této mozaiky se vymyká příspěvek Evy Pressburgerové „Členky židovských organizací v Praze. Koncepty vlastní identity“ (s. 111–140), která soustředila pozornost na skupinu pražských židovských žen manifestačně se hlásících k židovství. Vybraný vzorek žen charakterizuje aktivní činnost se zaměřením na budování vnitřních vztahů mezi příslušníky Židovské obce v Praze, jejichž život prošel po listopadu 1989 složitým vývojem. Na základě použité metody oral history autorka shromáždila soubor cenných výpovědí, které analyzuje a hledá odpověď na otázku, jaká je úloha židovské ženy v procesu revitalizace židovské společnosti v Praze i v České republice.

Nové faktografické poznatky přinášejí příspěvky Lucie Hrdličkové („Pohled Američanů na českou společnost“, s. 53–82) a Dagmar Singlové („Vliv jazykového chování studentů z USA na vztahy s představiteli české společnosti“, s. 83–110) o postojích zástupců americké komunity vůči české společnosti, jejich hodnotových postojích k realitám, které provází proces

transformace společnosti po listopadu 1989. Soubor příspěvků uzavírá text Vladimíra Penčeva „Sociálněpsychologické pohyby k emigraci v období přechodu (40. a 90. léta 20. století) aneb o ‚českých‘ Bulharech“ (s. 223–230), který je zkrácenou verzí starší studie (1997), a text Jany Kulhánkové „Obraz dnešního islámu v Bosně a Hercegovině“ (s. 231–260), v němž nastiňuje model fungování bosenské muslimské rodiny v Sarajevu.

Název publikace upoutá odbornou i širší čtenářskou veřejnost, jde však vlastně o sborník různorodých příspěvků, kterým chybí tematicky jednotící uspořádání. Ze souboru příspěvků není také z metodologického hlediska zřejmá prezentace východisek studia národnostně menšinových společenství, historických národnostních menšin v českých zemích, jejich kulturních vztahů v prostředí české většinové společnosti a odlišného modelu studia nových menšinových komunit migrantů.

Andrej Sulitka

Petr Janeček, ČERNÁ SANITKA – TŘIKRÁT A DOST. MYTOLOGIE PRO 21. STOLETÍ. Plot, Praha 2008, 367 s.–

Vskutku lidová tradice opravdu tvrdí – třikrát a dost, aneb v nejlepším je třeba přestat. Tak i Petr Janeček ukončuje svůj seriál o současné české městské pověsti (urban legend) třetím svazkem s podtitulem *Mytologie pro 21. století*. Autor (či spíše editor) člení pověst'ové látky klasicky do skupin podle syžetů.

Tradičně jsou na počátku nejmorbidnější příběhy – *Masoví vrazi, morbidní duchové a mimozemští návštěvníci*; opět na

čtenáře útočí přehlídka podivných monster (televizního, knižního i původně folklorního původu), která dále detailněji rozvádějí podoby lidského strachu. Vstříc nám vychází dokonce i sám *Antikrist* (č. 14), také několik poltergeistů (č. 27 *Duch na zámku v Telči* ad.) a nechybí ani velmi populární UFO. Druhá kapitola s názvem *Hlavně to zdraví* nám servíruje další řadu podivných historek spojených s poškozováním lidského zdraví, ať už dobrovolného – č. 43 *Nebezpečné solárium* či náhodného a o to děsivějšího. Velmi populární jsou různé variace na téma – „co jsem chytil na dovolené“ (č. 44 *Larva z Maroka*) a „co babička vyprávěla“ (č. 46 *Smrt přichází z Moruše*). Poté se pozvolna přesouváme do oblastí fabulátů spojených s neznalostí či nepochopením – *Cizí neštěstí vždycky potěší*. Nepochopení se týká cizích jazyků, nápisů, špatného užití přístroje či nástroje. Dále jsou do tohoto oddílu zařazeny i různé pomsty nedostatečně ohodnocených instalatérů (č. 80) či zedníků (č. 82 a 83) atd. Čtvrtá část nás pod názvem *Příroda versus civilizace* zavádí mezi zmatená zvířata na nesprávných místech – *Had v paneláku* (č. 93), *Přejetý pes* (č. 98) či *Kočka v mikrovlmné troubě* (č. 101), anebo mezi lidmi, kteří se ocitli nepřípravěni tváří v tvář divoké přírodě – *Medvědí únos* (č. 107) či *Pozor na jeleny* (č. 109). Na pevnou půdu lidské netolerance a hlouposti se vracíme v dalším oddíle – *Zákeřní cizinci vracejí úder*. Zvláště údajné příhody Vietnamců žijících v ČR jsou opravdu pestré, ale ani komunistické experimenty s Romy (č. 125) nezaostávají. Zarážející je snad jen poměrně častý výskyt příběhů s Araby v hlavní roli, což příliš neodpovídá jejich poměrně řídkému výskytu v ČR. Šestá část – *Na cestě* patří k těm problematičtějším, neboť je svým obsahem asi nejrozkolísanější. Naj-

deme tu jak příběhy o autech, tak o metru (č. 156), o autostopu apod. Kapitola je velmi krátká a spíše nadbytečná. Podobná je i další, sedmá část – *Láska je láska*. Mezi čtenářsky vděčné budou zajisté patřit „návod“ na zvětšení penisu (např. č. 168) či lepší metodika líbání (č. 171). Značně objevenější je zato kapitola osmá – *Mytologie globálního kapitalismu*, v níž jsou shrnuty městské pověsti všech možných druhů, které tak nějak souvisejí s naším globálním dneškem. Opět tedy dojde na sperma v potravinách, tentokrát v salátu (č. 184), dále různé tajemné zkratky a jejich objasnění – proč se nylon jmenuje nylon (č. 185, 186) anebo něco o rakovinotvorném antiperspirantu (č. 196). Jako opozice vůči osmé části působí oddíl devátý – *Mytologie reálného socialismu*, jehož obsahem jsou především příhody z každodenního, hlavně normalizačního života v ČSSR a přidáno je i několik postřehů o dalších zemích východního bloku. Přípomínkou ne vždy veselých českých dějin je opětovný exkurs do doby protektorátní – *Příběhy z protentokrátu*, kapitola desátá. Najdeme tu mimo jiné i další příhody slavného Péráka. Následuje o něco útlejší oddíl o „veselých historkách“ z vojny – *Vojna není kojná*, ale protože povinná vojenská služba je již minulostí, popularita vyprávění hlavně u nejmladších generací upadá. V předchozích dílech *Černé sanitky* jsme se s těmito příhodami ale nesetkali. Předposlední kapitolou je ukáзка městských pověstí, které kolují mezi studenty středních a vysokých škol – *Cesta do hlubin studentské mytologie*, a kniha je logicky zakončena oddílem *Ach, ty děti*, v němž je zastoupena celá škála dětských historek a fantastických zážitků, jako např. *Krvavá ruka* (č. 295).

Třetí díl *Černé sanitky* je jakýmsi vyvrcholením dlouholetých sběrů městských

pověstí; všechny jsou opatřeny poznámkami o kontextu jejich získání a řada z nich je také doplněna jakýmsi analytickým zamyšlením. Kniha obsahuje celkem 327 příběhů. Spolu s prvním a druhým dílem tak má zájemce, ať už folklorista nebo laik, k dispozici 637 ukázek městských pověstí získaných v ČR, což je docela pozoruhodný korpus zcela dostatečný k seznamení se s tímto folklorním útvarům v plné šíři.

Jaroslav Otčenášek

Nancy C. Lutkehaus, MARGARET MEAD, THE MAKING OF AN AMERICAN ICON. Princeton University Press, Princeton and Oxford 2008, 374 s.–

Na začátku 20. století se v americké antropologii objevuje směr zvaný kulturní determinismus, odklánějící se od biologického evolucionismu tvrzením, že jedincovo chování předurčuje daná kultura, do které je vrozen. Inspirace na jedné straně kulturními vzorci Ruth Benediktové a Freudem na straně druhé, přivádí Margaret Meadovou, žačku Franze Boase, ke zkoumání dospívání dívek na Samoi (později ještě na Nové Guineji a na Bali). Svou celoživotní práci, soustředěnou se na kontrastní chování jedinců různých kultur, Margaret Meadová věnuje různým etnikům. Autorka recenzované knihy Nancy C. Lutkehausová představuje Meadovou jako „americkou ikonu“: *We will also see the ways in which the media and the public Mead as an American icon who stood for such long-standing American values as the American dream, the important for the family, peace, and freedom of speech* (s. 205).

Americkou veřejností byla tato antropoložka vnímána jako symbol „nového žensství“ (nikoli ve smyslu reformátorek z konce 19. století). Lutkehausová připomíná, že Meadová hraje úlohu pohybující se mezi „veřejnou intelektuálkou“ a „mediální akademičkou“ (s. 205), řekli bychom zužitkuje do posledního bodu svá vědecká zkoumání. Meadová tak prakticky zaujímá minimálně dvě role: první, roli vědeckou, jejíž směřování přináší nejen americké, ale i světové antropologii nový, na dlouhá léta vlivný antropologický směr. Ten dává v antropologii základy dvěma subdisciplínám, tedy tomu, co světová antropologie nazvala „anthropology of personality“, zároveň se její deskripce sociálního pohlaví stávají důležité pro počátky „feminism“ a „gender studies“.

Druhou rolí je Meadová jako veřejně vlivná vědkyně, „mediální hvězda“, která svými vynikajícími postřehy, úžasnou schopností deskripce a vidění souvislostí předkládá americké veřejnosti „návod“ k modernímu způsobu života, zvláště pak ženám. Tyto dvě role chápe za své životní poslání, a i když měla během celého života mnoho odpůrců – snad nejvýraznější byl útok australského antropologa Derecka Freemana, jehož hlavní výtkou spočívala v údajné nedostatečné schopnosti Meadové pozorovat, porozumět kultuře a vyhodnocovat pozorované na Samoi (*Coming of Age in Samoa*), pro neznalost samoanštiny.

Ve své snad nejrozsáhlejší práci *Sex and Temperament in Three Primitive Cultures* (vychází prvně v roce 1935) srovnává Meadová obě sociální pohlaví – ženské i mužské, a naznačuje, že chování jedince není determinováno biologicky, ale kulturně, neboť všechny tři zkoumané společnosti žijící v oblasti řeky Sepik vykazují odlišné

postavení obou pohlaví, různé povahové rysy (temperament) v různých etapách vývoje jedince. Publikováním svých poznatků nabízí americké společnosti i odlišné možnosti výchovy dětí, což rozvířilo diskusi na téma „lidská přirozenost je flexibilní, ale také elastická“, kde využívá své výzkumy národa Manus.

Meadová však nezůstává jen v Pacifiku. V létě 1930 využívá nabídky stipendia, které jí doporučil Clark Wissler, její superior na Department of Anthropology na American Museum of Natural History a odjíždí na několikaměsíční výzkum mezi indiány Omany v Nebrasce. Autorka však zmiňuje také její rané antropologické aktivity, kdy ji v raném mládí brala matka Emily Fogg Meadová na výzkum života italských osadníků.

Kniha Nancy C. Lutkehausové, věnovaná významné osobnosti světové antropologie, není pouhým výčtem biografických a bibliografických dat. Její záměr je mnohem hlubší, neboť se nám snaží přiblížit postavení ženy první poloviny století, ženy/badatelky, která navzdory dobovému chápání ženy a navzdory svým odpůrcům udala na dlouhou dobu směr, kterým se světová antropologie ubírala a jenž – troufám si tvrdit – dosud ovlivňuje některé z nás. Snaha Lutkehausové spočívá v nacházení nejrůznějších detailů spojených se životem a s jejím dílem, ale i s myšlenkovým přístupem Margaret Meadové, jejíž neohroženě projevovala celý svůj život. Snad není náhoda, že právě Nancy C. Lutkehausová se pokusila svou prací tuto osobnost ozřejmit, neboť autorčino brilantní vidění souvislostí, píle a úžasné vyprávěcí schopnosti ji k Meadové přibližují.

Zuzana Korecká

Mike Cormack – Niamh Hourigan (eds.), MINORITY LANGUAGE MEDIA: CONCEPTS, CRITIQUES AND CASE STUDIES (Multilingual Matters 138). Multilingual Matters Ltd., Clevedon – Buffalo – Toronto 2007, 274 s.–

Paralelně se vznikem, sílením a úspěchy novodobých etnojazykových revitalizačních hnutí (zhruba od 60. let 20. století) sílí i metodologické roviny jmenovaných aktivit. Výrazně se tyto jevy projeví zejména v jazykové sféře. Koncepty jazykové politiky, resp. jazykového plánování se prosadily v celé řadě oblastí. Značná pozornost je věnována i jejich dílčím složkám.

Jednou z nich je bezesporu fenomén mediální produkce v menšinových jazycích, považovaný aktivisty na poli etnojazykové revitalizace nikoli bezdůvodně za mimořádně významný. To ostatně potvrzuje i existence centra *Mercator Media* (University of Aberystwyth, Wales), jednoho ze tří středisek vědecké a dokumentační báze *Mercator*. Zejména od 90. let v jeho rámci výrazně sílí odborná a také popularizační produkce na dané téma – viz ediční řady *Mercator Media Guide* a *Mercator Media Forum*, stejně jako řada uskutečněných konferencí aj. Rovněž dokument *Language Vitality and Endangerment* (2003) komise UNESCO, sestavené z jedenácti předních světových specialistů na problematiku ohrožených jazyků, uvádí „schopnost reagovat na nové domény a média“ jako jedno z devíti základních kritérií „jazykové vitality“.

Zásadnější publikace na dané téma však byly po jistou dobu relativně řídké a zaměřovaly se spíše jen na jednotlivé jazyky. Zřejmě prvním z titulů, cíleně a širěji věnovaných mediální produkci v menšinových jazycích, je práce editovaná S. H. Riggina

sem pod názvem *Ethnic Minority Media: An International Perspective* z roku 1992. Dalším významným krokem na zmíněném poli se stalo vydání publikace D. Browneho *Electronic Media and Indigenous Peoples: A Voice of Our Own?* (1996). V roce 2007 publikovanou práci *Minority Language Media: Concepts, Critiques and Case Studies*, editovanou M. Cormackem a N. Houriganem, je tak možno považovat za prodloužení zmíněné linie a prozatím nejaktuálnější knižní příspěvek k tématu.

Jedná se o sborník příspěvků 14 odborníků na daném poli. První polovina z nich je věnována spíše textům obecnějšího charakteru; druhá část naopak obsahuje specifitější „případové studie“. Po krátkém (1) úvodu do problematiky studia mediální produkce v menšinových jazycích (M. Cormack; Skotsko) následuje kapitola na téma (2) funkční úplnosti menšinových médií, jejímž autorem je jedna z hlavních kapacit v oblasti této problematiky T. Moring (Finsko). Vztahem minoritních médií a veřejné sféry (3) se zabývá J. Guyot (Francie). Mimořádně významným tématem je i (4) vliv médií na uchovávání jazyka (M. Cormack). N. Hourigan (Irsko) věnoval svůj příspěvek (5) roli společných sítí při formování televizního vysílání v menšinových jazycích. Velšský specialista G. Williams nazval svůj příspěvek (6) „Od média k multimédiu: toky práce a jazyk v digitální ekonomice“. V následujícím příspěvku D. R. Browna (USA) je pak možno se seznámit se (7) stručným přehledem použití minoritních jazyků v elektronické mediální produkci na světové síti.

Druhý, „konkrétněji zakotvený“ blok je zahájen příspěvkem D. Cunliffa (Wales) na téma (8) „Minoritní jazyky a internet: nové hrozby, nové příležitosti“. Tři autoři (E. Arana, P. Azpillaga a B. Narbaiza) se

zaměřují na (9) jazykovou „normalizaci“ v Baskicku (tj. návrat baskičtiny do role běžně užívaného jazyka země) a lokální televizní vysílání. (10) Mediální a jazykovou politiku v Katalánsku analyzuje M. Corominas Piulats. Problematice velšskojazyčného televizního programu S4C v souvislosti s reprezentací „Walesu jako celku“ (11) se věnuje E. H. Gruffydd Jones. Na potenciál a problémy překladu v souvislosti s menšinovými médii (12) nahlíží z irské perspektivy E. O’Connell. V knize nechybí ani text věnovaný (13) znakové řeči (ta bývá v západoevropském kontextu – nahlíženo z naší domácí perspektivy dosud poněkud nezvykle – řazena po bok „menšinových jazyků“) v souvislosti s vizuálními médii ve Velké Británii (P. Ladd). Konečně (14) závěrečný, shrnující příspěvek N. Hourigana si detailně všímá oblasti studia mediální produkce v menšinových jazycích s akcentem na klíčová témata perspektivy odborného zkoumání.

Textem navíc prostupuje i řada dalších témat. Kupř. již v úvodu je čtenář konfrontován s krátkou, avšak zasvěcenou rozvahou na téma jak vlastně vymezit a definovat „menšinový jazyk“ a také s terminologickými problémy daného okruhu.

Recenzovaný text je tak do jisté míry uzavřením určité etapy studia mediální produkce v minoritních jazycích. V daném kontextu lze souhlasit s komentářem M. Cormacka (s. 15), že studium zmíněné problematiky se již stalo etablovaným polem studia, disponujícím vlastním výzkumným programem, posilovaným vědomím křehkosti situace řady asimilací a zánikem ohrožených menšinových jazyků. V rámci výhledového dalšího studia tematiky je možno využít (resp. ještě dále rozvinout) shrnující závěry N. Hourigana, vymezujícího čtyři oblasti/sféry studia mediální pro-

dukce v minoritních jazycích, na něž by měla být výhledově zaměřena pozornost. Jedná se o: 1. komparaci mezi mediální produkcí „autochtonních“ menšin a médií v „nových“, „imigrantských“ jazycích; 2. vztahy se „světovými“ („globálními“) jazyky; 3. „digitální“ rozdělení (ve smyslu přístupu jednotlivců či celých společností k informačním a komunikačním technologiím a jejich využívání) a vliv této skutečnosti na minoritní jazykové komunity; 4. široké téma globalizace v souvislosti s menšinovými médií.

Není sporu o tom, že i ve 21. století, v rámci „glokalizace“ – ambivalentního potýkání a prorůstání „obecného“ a „zvláštního“, zůstane výše uvedená problematika nadále významná. I když se mnohé prognózy, hovořící o zkázonosném vlivu unifikčních trendů na malé etnojazykové komunity, jistě potvrdily, na druhé straně však stejné globalizační tendence umožnily paradoxně až nečekaně velké množství aktivit na podporu specifických a minoritních etnojazykových populací. Stále sílící textová produkce v malých jazycích na stránkách internetu (jen v rámci Wikipedie bylo v březnu 2009 registrováno 265 jazykových verzí, z toho 166 s více než 1 000 příspěvků!) by v daném rozsahu nebyla v tištěné podobě (z finančních i jiných důvodů) možná; stejně tak satelitní vysílání umožnilo kupř. baskickým komunitám v Jižní Americe sledovat televizní programy v rodném jazyce. Bude tak jistě mimořádně zajímavé sledovat další vývoj na mediálních poli a jeho vazby na snahy a aktivity malých etnojazykových komunit. Jako dobrý vstup do dané problematiky k tomu může zcela jistě posloužit právě recenzovaná práce.

Leoš Šatava

Ceija Stojka, ŽIJEME VE SKRYTU. VYPRÁVĚNÍ RAKOUSKÉ ROMKY. Nakl. Argo, Praha 2008, obrazová příloha, 129 s.–

Od roku 2005 je 27. leden na celém světě připomínán jako Den památky obětí holocaustu a předcházení zločinům proti lidskosti. V letošním roce si tento památný den připomnělo vedle Informačního centra OSN a Židovského muzea v Praze také Rakouské kulturní fórum. Spolu s redakcí časopisu romistických studií Romano džaniben rozeslalo na začátku února 2009 pozvánky na prezentaci memoáru Ceiji Stojky *Žijeme ve skrytu*, jenž se holocaustu bezprostředně dotýká.

V období nacistické nadvlády bylo v Evropě ubito, zastřeleno, zplynováno nebo spáleno kolem půl milionu Cikánů-Romů. Toto číslo představuje kvalifikovaný odhad, jímž ve svých statích argumentuje bojovník za spravedlnost a lidskost Simon Wiesenthal. Počet romských obětí nacistické genocidy představuje v Rakousku 6 500 osob z celkového počtu 11 200 osob. Ceija Stojka (uměleckým jménem Ceija) jako jedna z mála rakouských Romů tento masakr přežila. Do Osvětimi-Březinky se dostala v roce 1943 v pouhých deseti letech spolu s matkou a sourozenci a odtud byla později deportována do dalších nacistických táborů, kde většina jejích příbuzných zemřela nebo byla zavražděna. Až jako zralá pětapadesátiletá žena, bez skutečného školního vzdělání, se v roce 1988 rozhodla pro zveřejnění svých bolestných zážitků formou autobiografie.

Tradice romské ústní slovesnosti, založená na příležitostném opakování vzpomínkových vyprávění, se při předávání traumatického zážitku holocaustu neosvědčila. Jak zmiňuje autorka ve své knize,

o této fatální zkušenosti si ani ti nejbližší nebyli schopni vyprávět, a tak bylo téma holocaustu v rodině zahaleno úzkostným mlčením. Ceija se jako první mezi rakouskými Romy odvážně chopila svobody slova a porušila tabu mlčení hned několika způsoby. Prolomila nejenom tabu frustrujícího a de facto zakázaného tématu, ale i tabu přístupu k němu, a to především z pozice své etnicity a svého genderu. Svobodná deklarace slova v roce 1988, kdy kniha v Rakousku vyšla, romské ženě nepříslušela nejen podle názorů většinové společnosti, ale i podle samotných Romů. Navíc se rakouští Romové po prožitých křivdách během 2. světové války stáhli do ústraní („žijeme ve skrytu“).

Čtení z knihy v Rakouském kulturním fóru byla přítomna sama autorka, dnes již šestasedmdesátiletá; jednotlivé úryvky přednášela překladatelka německého textu do češtiny Jana Zoubková. Čtené pasáže vybírala z první části knížky, ve které autorka popisuje putování po koncentračních táborech Osvětim, Ravensbrück a Bergen-Belsen. Ceija svůj příběh otevírá vzpomínkami na téměř idylické dětství v rodinném kruhu, jež bylo surově přerušeno odvlечením otce gestapem, jeho zavražděním, postupným oklešťováním občanských práv jejích blízkých, segregací a konečnou deportací do táborů smrti. Nezmiňuje jen hrůzné zážitky plné ponížení a utrpení, na jaké jsme zvyklí od židovských pamětníků, přináší také vzhled do fungování národnostní hierarchie v rámci každodenního táborevého života a umístění romského elementu v něm.

Druhá část knihy se odvíjí formou rozhovoru. Karin Bergerová se autorky dotazuje na intimní a palčivá témata: „Jak dnes lidé reagují na tvoje vytetované číslo na předloktí; zdají se ti často sny o koncentráku; byla jsi se po válce podívat v Osvětimi;

proč myslíš, že jsi přežila?“ Dalšími otázkami vrací Ceiju Stojku do dětství, do doby, kdy s rodiči kočovala, ptá se na jazyk, kterým se v rodině komunikovalo, na vztahy s gádži a jejich dětmi, na pravidla soužití v rozšířené romské rodině včetně jejích obživných aktivit. Největší hořkost v Ceijině výpovědi zazní, když se jí Bergerová zeptá na návrat zpět do vlasti z koncentráku. „Staral se o vás někdo?“ Odpověď zněla: „O nás se vůbec někdo nestaral, proč by se taky starali? ... Možná by bylo lepší, kdybychom zůstali v Osvětimi, pak by Rakušaní neměli žádné problémy.“ Tak Ceija reagovala na fakt, že většina přeživších Romů neměla po válce kde bydlet, avšak volné byty byly po denacifikaci přidělovány kolaborujícím Rakušanům, kteří válkou nijak neutrpěli. Ceija ve své výpovědi dále pokračovala: „Proto mě vždycky znovu rozhoří, když slyším, že se někde objevil nějaký starý nácek a Rakousko ho přijme a oslavuje.“ (s. 93) Ceija zde reagovala na udělení rakouské státní příslušnosti Robertu Janu Verbelenovi (1911–1990) v roce 1959, belgickému příslušníkovi SS, jenž byl v roce 1947 odsouzen v nepřítomnosti za vraždu více než sta lidí k trestu smrti. Během své pražské prezentace Ceija několikrát ostře vystoupila s kritikou dnes se množících, a to nejen neonacistických výroků popírajících a zpochybňujících existenci holocaustu. Bezmocnost a vztek, které v Ceije vyvolávají lživá tvrzení o neexistenci holocaustu, zcela nedávno posílila kauza Richarda Williamsona, biskupa Kněžského bratrstva sv. Pia X. Svatý stolec zrušil prohlášení o Williamsonově exkomunikaci a tím jako by nepřímou potvrdil legitimitu jeho popírajících názorů. Vatikánskou kauzu Ceija ve svém pražském vystoupení neopomněla připomenout s notnou dávkou rozhořčení.

V závěru knihy je dvojjazyčně uvedena zkrácená verze rozhovoru Ceiji Stojky s redaktory českého časopisu *Romano džaniben*, Margitou a Peterem Wagnerovými. Rozhovor se uskutečnil v lovárském dialektu romštiny, tj. rodném jazyce autorky. I v této Cejiině promluvě, uskutečněné ve Vídni na jaře roku 2008, zaznívají především pocity křivdy pramenící z poválečné ignorace přeživších romských vězňů rakouské společnosti. Závěrečnou tečku knihy tvoří doslov Beaty Eder-Jordanové, která Cejiinu tvůrčí činnost hodnotí jako zrod romské literatury v Rakousku. Zamýšlí se také nad podobností spolupráce rakouské Romky Ceiji s dokumentaristkou Karin Bergerovou a jinou dvojicí spolupracujících žen – slovenské Romky Ilony Lackové a české indoložky a romistky Mileny Hübschmannové.

Život Ceiji Stojky je podivuhodným svědectvím o možnostech překonávání nepřízně osudu ztělesněného v mnohačetné společenské marginalizaci jedince. Z marginální pozice nejen své osoby, ale i celého romského společenství se Ceija příběhem svého života pokouší aktivně vystoupit. Prvním jejím činem bylo sepsání a vydání autobiografie, dalším pak zprostředkovávání historické zkušenosti holocaustu mladým lidem na besedách v Rakousku, stejně tak i v zahraničí. Navíc poté, co překlad její prvotiny vyšel v Japonsku (1989), se začala realizovat také jako výtvarnice. Důležitou součástí českého vydání knihy jsou reprodukce jejího bohatého výtvarného díla.

Židovský holocaust byl v západní Evropě v 80. letech 20. století již dobře známým tématem, pokus o genocidu Romů však i v této době stál mimo pozornost médií a veřejnosti. U nás, resp. v bývalém Československu se v osmdesátých letech o romském holocaustu vědělo jen v odborných

kruzích, hlavně díky článkům a studiím Ctibora Nečase a Vlasty Kladivové. Politicky byla tematika romského holocaustu během komunistické éry zcela ignorována, jako kdyby nikdy neexistovala. Přestože bylo téma díky romským aktivistům po roce 1990 oficiálně odtabuizováno, stále jsme svědky marginalizace a politického přehlížení těchto tragických událostí, jehož nejmarkantnějším příkladem zůstává dehonostující prostředí na místě piety dvou koncentračních sběrných táborů pro Romy na území České republiky: Letů u Písku a Hodonína u Kunštátu. Osudy českých Romů během 2. světové války prozatím nebyly pamětníky literárně zpracovány, autentická svědectví slovenských Romů z let 1939–1945 uspořádala Milena Hübschmannová v publikaci *Po židoch cigáni* (Triáda 2005).

Každý pokus o znovuosvětlení toho, co to byl sociálně nacionalistický holocaust, je velmi důležitý. Kniha Ceiji Stojky, která v německojazyčných zemích způsobila značný rozruch, je významným a mimořádným příspěvkem v úsilí o zabránění opakování stinných stránek evropské historie.

Renata Weinerová

Jiří Woitsch, KULTURNÍ DĚDICTVÍ TRADIČNÍ VESNICE. IN: DUŠAN FOLTÝN A KOL., PRAMENY PAMĚTI. SEDM KAPITOL O KULTURNĚ HISTORICKÉM DĚDICTVÍ PRO POTŘEBY VÝCHOVNÉ PRAXE. Pedagogická fakulta UK v Praze 2008, s. 133–190.–

Studie Jiřího Woitsche je příspěvkem k řešení širšího projektu, zaměřeného na problematiku výchovy vztahu ke kulturně

historickému dědictví na druhém stupni základních škol a v nižších ročnících víceletých gymnázií, který našel podporu Evropského sociálního fondu. Zatímco didaktikové v rámci řešení projektu hledali metody, jimiž by pedagogové mohli implantovat do vzdělávacích programů výchovu k dědictví krajinnému, ke hmotným kulturním památkám i k nehmotnému kulturnímu dědictví, pokusila se skupina sedmi mladých odborníků zformulovat představu smysluplného obsahu této výchovy z pohledu svých specializací. Tvůrčí kolektiv tvořili archeolog, historik, kunsthistorik, etnolog, estetik, humanitní environmentalista a památkář. Výsledných sedm kapitol zdaleka nepokrývá vědní obory, které souvisejí s kulturním dědictvím, ani netvoří organický celek. Jsou více či méně objektivními představami zástupců nejmladší badatelské generace o tom, co ve svém oboru považují za živé, sdělitelné a obohacující vzhledem k přítomnosti a trvale udržitelnému rozvoji pro budoucnost.

Předem s potěšením konstatuji, že studie etnologa Jiřího Woitsche zde patří k těm nejlepším. Název kapitoly *Kulturní dědictví tradiční vesnice* zdaleka nevystihuje to, co přináší zejména ve své první části. Jakoby nejen na pomoc učitelům, ale rovněž pro svou vlastní orientaci věnuje Woitsch značné úsilí ve snaze upřesnit a vymezit historicky proměnlivou a stále kolísající terminologii. Na pozadí geneze oboru od úzce národopisného pojetí 19. století až k současné, metodám i tématům otevřené etnologii postihl autor ve výstižné zkratce většinu základních problémů komplikujících vztah k sociokulturní antropologii a zdařile definoval pojmy i problémy, které jsou v posledních letech často zbytečně vzrušeně a sáhodlouze diskutovány. Poté – jako by si činil pořádek na pracovním stole – rozebírá postupně historicky podmíněné

užívání jednotlivých pojmů a jejich obsah v současné terminologii oboru: lidová kultura, malá tradice, česká lidová kultura versus lidová kultura českých zemí, národnostní či estetické přístupy k lidové kultuře, pojmy tradice a tradiční ve vztahu k této kultuře, předindustriální (lidová) kultura, dobově omezené užívání pojmu národní kultura, konečně venkovská – agrární – rurální – vesnická kultura apod. Je samozřejmě, že v rámci studie cíleně zaměřené na výchovu ke kulturnímu dědictví mohl Jiří Woitsch pojednat tyto pojmy jen velice úsporně. V důsledku toho ovšem vznikl text, který téměř s příkladnou formulační kázní definuje jasně a srozumitelně, samozřejmě s patřičnými odkazy a s oporou v poznámkovém aparátu.

Druhá část studie je věnována konkrétnímu tématu, totiž pojetí kulturně historického dědictví v etnologii. Dlouho jsem přemýšlela nad autorovým tvrzením, že „etnologie ... jako akademická disciplína termín kulturně historické dědictví ve svém odborném instrumentáři vůbec nemá, nepracuje s ním jako s analytickou kategorií a nevyužívá jej ani při popularizaci etnologického bádání“. Do jisté míry je snad toto tvrzení přijatelné, ale stejně tak platí i v jiných akademicky pěstovaných oborech. Na druhé straně lze uvést celou řadu konkrétních výstupů z etnologického bádání, které jsou prezentovány formou knižních publikací, filmů či výstav přímo jako péče o kulturní dědictví. Ostatně téměř celosvětově přijatý program UNESCO s názvem *Nositelé tradice* nesměruje nikam jinam než k zviditelnění a záchraně kulturního dědictví v oblasti, která je etnologickému studiu vlastní. Připomínám, že AV ČR je zavázána k účasti na tomto programu přímo vládním nařízením. Tak podle mne se zbytečnou ostražitostí (aby snad nebyl

nařčen z ukotvení v tradičním národopisu) začíná Jiří Woitsch zdůvodnění vlastní koncepce tematického okruhu, který považuje z celého spektra etnologických témat za vhodný k zařazení do výchovně vzdělávacího programu, totiž kulturní dědictví tradiční vesnice. S poukazem na relativní dostupnost – přímou či zprostředkovanou – tradiční lidové kultury v tomto pojetí doporučuje právě tuto součást kulturního dědictví za více než vhodnou k implementaci do výchovných programů. Přínos a možné metody využití dále obecně charakterizuje a doprovází poměrně obsažnými odkazy, v nichž projevuje chvályhodnou orientaci po základních problémech i literatuře. Postupně tak uvádí následující složky tradiční lidové kultury a možnosti jejich dokumentace, studia a prezentace: z oblasti hmotné kultury především tradiční zemědělství, chov hospodářských zvířat, lov a rybolov, rukodělnou výrobu, formy komunikace a transport, sídlo, dům a bydlení, oděvní kulturu a lidovou stravu, z oblasti duchovní a sociální (nemateriální) lidové kultury slovesný, hudební a taneční folklor, výroční, rodinnou a socioprofesi obřadnost, lidovou zbožnost a rodinné (příbuzenské) a společenské vztahy. Pojednání jednotlivých složek doprovází Jiří Woitsch ilustracemi různé povahy, u nichž je třeba ocenit popisky jako doplňující výkladové texty. Několika recentními snímky z rumunského venkova umožňuje srovnávací studium kulturních artefaktů i nerovnoměrného kulturního vývoje. Závěrečná pasáž odráží racionálně zdůvodněné autorovo niterné přesvědčení o potřebě implementace kulturního dědictví v oblasti lidové kultury do školní výuky. Historické vědomí, kladný vztah k památkám a pochopení kulturních souvislostí jsou nesporně vážné důvody. Možná bychom však mohli dodat, že stejně

hodnotné, ba možná větší obohacení by poznání prvků lidové kultury mohlo žákům přinést v oblasti citové a morální, konečně v poznávání smyslu své vlastní a obecně lidské existence.

Lydia Petrářová

Sixtus Bolom, TOMÁŠ JUREN. TOLERANČNÍ DOBA NA VYSOČINĚ A HUDBA SRDCE. Sursum, b. m. 2008, 229 s.–

Knih s poněkud tajemným podtitulem ukazuje postavu českého „písmáka“ (v původním významu toho slova – znalce Písma – i ve významu přeneseném) Tomáše Jurena (1750–1829), jednu z čelných postav předtolerančního a tolerančního evangelictví na Vysočině. Líčí pohnuté osudy výjimečného jednotlivce v kontextu neměnně přelomové doby, jež zažila povolení protestantských vyznání, počátky národní agitace i napoleonské války. Kromě dnes již prakticky neznámých, selektivně vydaných Jurenových pamětí (ed. K. Čermák, Čáslav 1904; o částečnou rekonstrukci dnes nezvěstného původního textu se S. Bolom pokusil v edici vydané na CD v roce 2007) jde přitom o dosud jediné životopisné zpracování této pozoruhodné osobnosti, proto by kniha rozhodně neměla zůstat bez povšimnutí.

Tajný nekatolík Juren se ještě v předtoleranční době stal učitelem, když však byla rozpoznána „heretičnost“ jeho víry, byl tohoto postu zbaven (nebyl ale nijak popotahován, ačkoli stále v teorii zůstávaly v platnosti patenty nařizující tvrdé stíhání „kacířů“) a živil se jako krejčí – a kolportér zakázaných evangelických knih z ciziny. Vydání tolerančního patentu jej zastihlo

jako organizátora reformovaného sboru ve Veselí, jehož kantorem a nadlouho i jakýmsi „zastupujícím duchovním“ se stal (jednak na počátku sboru, před příchodem prvního pastora, ale i vícekrát později, neboť sbor byl pro svoji nemajetnost často uprázdněn), toto kvazioficiální postavení však netrvalo věčně. Už na konci 80. let 18. století zřejmě docházelo ke sporům mezi duchovním a „příliš samostatně“ nábožensky myslícím kantorem: „Z vytváření nové konfesionální identity tolerančních církví podle uherského vzoru měl obavu, zejména vzdalovala-li se od domácí tradice, její[m]ž se cítil být nositelem.“ (s. 93) Kantor byl zbaven svého místa, vyškrtnut ze sboru, který založil, a z Veselí fakticky vyobcován, aby pak zbytek života strávil v převážně katolickém Vítochově jako soukromý učitel a písmák. Jak jsem již upozornil na jiném místě (*Náboženství na prahu nové doby*. Ústí nad Labem 2006, s. 395–396), jeho osud má četné souvislosti s „náboženskými blouznivci“ rané toleranční doby, a podle Boloma s nimi snad byl přímo ve styku (s. 138–139). Právě náboženství, jak jej sám poznal, mu bylo víc než církevní příslušnost, byť evangelická, a se „svým“ sborem se „usmířil“ až svojí smrtí; teprve tehdy se jeho manželka a syn opět stali řádnými členy veselského sboru (s. 162).

Nejsou to však jen pohnuté osudy lidového náboženského učitele „odstaveného“ oficiální toleranční církví, do jejíhož vnitřního života dává Bolomova kniha nahlédnout, co z ní činí zásadní historické a etnografické dílo. Tomáš Juren nejen vlastnil pozoruhodné množství knih, ale věnoval se i jejich opisování a dokonce vlastní tvůrčí činnosti (výbor z jeho díla, zůstávajícího s výjimkou uvedených pamětí v rukopise, autor zpřístupnil na s. 174–192 a 209–219), což jej řadí mezi přední lidové náboženské myslitele a tvůrce jeho doby. Nedosti však

na tom, Juren se věnoval i malbě tzv. tolerančních upomínek a evangelických náboženských obrazů (nejznámější z nich jsou desatera, obrazy večere Páně, Adam a Eva v ráji). Bolom přitom ukazuje, že velká část, ne-li všechny dochované exempláře pocházejí právě z jeho „dílny“ (s. 133–139; přeneseně patrně ovlivnil i výtvarné provedení ždánických podmaleb na skle, pokud byly určeny evangelíkům), vedle toho se Tomáš Juren věnoval také malbám a nápisům na záklopeč štítů chalup. I v tomto ohledu jde tedy o osobnost provádědého významu; na společné autorství řady evangelických výtvarných děl sice upozorňoval již K. V. Adámek (*Památky východočeské*. Chrudim 1901–1910), dosud jsme však jejich autora neznali.

Chvályhodné je, že autor prostřednictvím pramenů vyvrací vícero zkratkovitých tvrzení Evy Melmukové (např. údajné zatajení tolerančního patentu úředníky na s. 12 a 64), jinde se zase ze stejných důvodů pouští do autora této recenze (otázka kontinuity české reformace na s. 74). Zasažení Jurenova života, působení a tvorby do širšího kontextu náboženského a sociálního života přelomu 18. a 19. století – někdy, pravda, volené i jako „východisko z nouze“, protože vlastní mikrohistorické prameny by na knihu nestačily – je přitom velkým kladem recenzované práce. Přesto se právě zde (hlavně v úvodu) objevuje několik omylů či nedostatečně vyargumentovaných tvrzení. Nešťastný je hned úvodní citát připisovaný Josefovi II., vycházející z dezinterpretující práce Magenschabovy (s. 9; jeho podvrženost prokázal D. Beatles již v roce 1975, srov. moji recenzi v *ČČH* 104, 2006, 1), nebo tvrzení, že Josef se římským císařem stal až po svém faktickém nástupu na trůn (s. 11). Závažnějším omylem je představa, že v Ašsku a ve Slezsku

byla před vydáním tolerančního patentu pouze „faktická tolerance“ evangeliků (s. 11). Uvedení dokladů by rozhodně vyžadovala tvrzení o tom, že koncem 70. let 18. století s nekatolictvím sympatizovala „daleko větší část obyvatel“, než se pak přihlásila k evangelickým vyznáním (s. 12), o snad až záměrné „infiltraci“ nekatolíků do učitelského povolání ve snaze „otupit ideologické působení katolického faráře“ (s. 33) či o shodách ve výzdobě evangelických modliteben se synagogami, které měly předpokládat vzájemné vlivy (s. 86–87). Poněkud přepjaté je v neposlední řadě závěrečné srovnání Tomáše Jurena s norským kazatelem Hansem Nielsenem Haugem, jedním z tvůrců norské národní identity a kultury, které má ukázat, kam by to horácký učitel „byl býval mohl“ dotáhnout (s. 168–169) – obávám se, že nemohl, už jen proto, že luterán Hauge formoval sto procentně evangelické společenství, zatímco čeští a moravští evangelici v této době již byli jen okrajovou minoritou, třebaže kulturně přesahující svůj početní rozsah.

Kvalitu výtvarného zpracování knihy poněkud kazí nedostatečně pečlivě provedená jazyková korektura a drobné chyby v citování (autorům použité literatury jsou někdy připisovány informace, které sami pouze přebírají odjinud) a Bolomovo dílo je poněkud nejednotné také stylově. Archaizující jazyk a rozvržení kapitol, které koresponduje s místy Jurenova bydliště (jednotlivé kapitoly jsou proto značně disproportionální rozsahem i obsahem), jsou „vyvažovány“ „postmoderním“ pojetím výkladu, jenž je často velice osobní a kromě obvyklých pramenů se opírá i o hluboké „vnitřní souznění“ s tématem. Právě v tomto smyslu – ač Tomáš Juren byl kromě jiného také muzikantem – je třeba rozumět „hudbě srdce“ v názvu práce: jde o zapra-

vání, které svým stylem a pojetím vyžaduje alespoň do jisté míry (použijí-li Weberův termín) „nábožensky muzikálního“ čtenáře; kniha ostatně nemá jen striktně vědecké ambice. Zpracování objevené biografie významné osobnosti lidové kultury, která navíc má mnohem širší dosah, to po mém soudu nijak neruší. Přes drobné nedostatky je proto třeba výrazně ocenit, že Sixtus Bolom svého *Tomáše Jurena* napsal, a jsem rád, že to udělal právě takto.

Zdeněk R. Nešpor

Leoš Šatava, JAZYK A IDENTITA ETNICKÝCH MENŠIN. MOŽNOSTI ZACHOVÁNÍ A REVITALIZACE. Sociologické nakladatelství. Kolekce Studijní texty, Praha 2009, 215 s. Druhé (výrazně doplněné a přepracované) vydání. Anglické resumé.–

Ve svých lyrizujících *Cestách historikových* (Václav Petr, Praha 1947, s. 28) pokládá Zdeněk Kalista jazyk za jeden z „více méně vegetativních příznaků“ etnických celků. V pozitivním (nikoli „denigrujícím“) slova smyslu to znamená, že jazyk je nepochybně bytostným objektivním atributem, dokonce, jakkoliv to může znít odvázně, natolik objektivním, že na úrovni makroskopické, transkulturní, lze operativně počítat s jednoznačným vztahem jazyka a etnika. Právě klasifikatorně viděné problémy vztahu jazyka a etnického vědomí, vztahu jazyka a identity především etnických menšin vyznačuje základní rámec přítomné práce Leoše Šatavy, práce, jež může být pokládána za ústrojnou součást autorových zájmů tematických; jejich temporální syntézu ztělesňuje encyklopedická

příručka *Národnostní menšiny v Evropě* (Ivo Železný, Praha 1994).

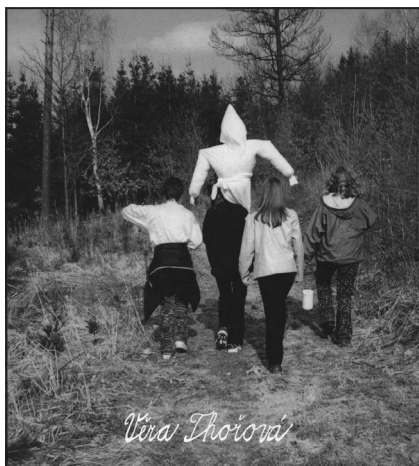
Dílo o jazyce a identitě – v této souvislosti bych rád podtrhl ramifikovaně vypracovanou bibliografickou, „indexační“ sekci, implikující nejen rozsáhlou „literaturu“ (jejímž protagonistou je zřejmě známý sociolinguista Joshua A. Fishman), nýbrž i tři vysoce užitečné rejstříky: zeměpisné názvy, obyvatelská jména a názvy jazyků, jména osob a uměleckých děl a nakonec obecné pojmy a názvy organizací a dokumentů zabývajících se problematikou menšin (dodám na okraj, že takový celek rejstříků umožňuje téměř dokonalou orientaci v textu) – je hrou o čtyřech rovinách, jinobytých či superpozicích: teoretické a aplikované, lingvistické a etnologické. Tato takřkajíc matrice dodává dílu *pestrosti*, mocněné autorovými bezpochyby oblíbenými typologizacemi; nejlepším dokladem je v této souvislosti oddíl V, popisující „prototypicky“ Gaely, Laponce, Maory, Velšany, Basky a Gagauzy.

Zdá se mi zbytečné přibližovat substantivně jednotlivé kapitoly i neobyčejně živé, ba téměř dramatické přílohy (dílo je k dispozici na domácím trhu; k oddílu VI, v tomto vydání otištěném poprvé, podotknu, že autor publikoval v roce 2005 o Lužici speciální práci *Sprachverhalten und ethnische Identität*), jež jen podtrhují základní autorovo *dictum*, jak je formuluje na počátku svého díla: „Primárním cílem textu není dnes tak časté teoretické zamyšlení nad problematikou ‚fenoménu etnicity‘, ‚etnické identity‘ anebo minoritních populací ... domníváme se však, že praktický aspekt konkrétních a aktuálních ... problémů ... je mnohdy stále zanedbáván a podhodnocen.“ (s. 10) Spíše bych si dovolil dvě poznámky: první se týká pojmu etnicity, druhá pak Sapir – Whorfovy teze.

O etnicitě bylo řečeno více než mnohé a více než mnoho; ač přiznávám, že Leoš Šatava shrnul v prvních třech oddílech otázku etnicity způsobem nanejvýše brilantním, zdá se mi, že by etnologům mohl prospět i pohled odjinud, pohled nejen z jazykovědy (jenž je inkorporován snad od počátku, tedy od Boase), nýbrž i pohled historický: vnučuje se Braudelův konstrukt „la longue durée“, jenž byť jen zčásti korelován jak s etnicitou, tak s kulturním areálem může odhalit některé nové souvislosti; je-li etnicita nebo může-li být etnicita také časem mentální, dějinami takřkajíc nehybnými, stává se, jak se mi zdá, oním kulturním (ovšem nikdy zcela ukojeným) libidem, tedy nadčasovým pulzem, jež lze sice politicky a sociálně kolonizovat, nikoli však jednoduše měnit.

Poznámka druhá se týká lingvistické relativity (tu vyvstává něco mé kritičnosti), již Leoš Šatava snad až příliš stručně uvádí na straně 65. Dodejme, že klasická verze jazykové relativity, respektive její složka strukturální, sugeruje „aktivní“, determinující roli jazyka v poznávacích procesech a lze ji spíše než podle uvedených prostředkujících autorů shrnout podle Sapira a Whorfa (v bibliografii Sapira postrádám); dodám ještě, že dnešní lingvistika věnuje značnou pozornost různým „whorfovským efektům“. Zajímavější je možná ta skutečnost, že Leoš Šatava nepřímo potvrzuje oprávněnost oné původní spekulativní představy o jazyce jako o *energeia*, představy, spjaté s von Humboldtem a empirizované v Americe právě Whorfem, v Evropě pak domyšlené především Cassirerem. V každém případě lze uzavřít, že nejen mnohoplánovost, nýbrž i pestrost a klasifikační čistota činí z přítomného díla o jazyce a identitě dílo veskrze jedinečné.

František Vrhel



*Jarní obchůzkové koledy děvčát
na Olomoucku a Přerovsku*

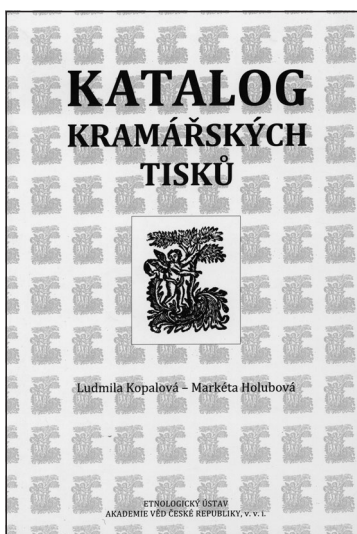
**Věra Thořová:
Jarní obchůzkové koledy děvčát
na Olomoucku a Přerovsku**

Poklady lidové kultury sv. 11, vyd.
EÚ AV ČR, v.v.i. za podpory MK ČR,
Praha 2008. 146 s., anglické a německé
resumé.

Knih prezentuje výsledky několikaletého terénního výzkumu jarních dívčích obchůzek s jedličkou či májkou na Smrtnou a Květnou neděli před Velikonocemi. Tyto obřadní obchůzky si v regionu Hané zachovaly dlouhodobou kontinuitu. Obchůzky jsou doprovázeny parlandovým zpěvem a říkadly, vyskytují se mezi nimi i starobylé legendy ze života Panny Marie. Publikace kromě úvodní studie představuje sbírku dosud nepublikovaných záznamů písní i s nápěvy.

ISBN 978-80-87112-04-5

CENA: 190 Kč



**Ludmila Kopalová – Markéta Holubová:
Katalog kramářských tisků**

Vyd. EÚ AV ČR, v.v.i., Praha 2008. 485 s.,
anglické resumé, rejstříky.

Sbírka kramářských tisků Etnologického ústavu AV ČR, v.v.i. představuje reprezentativní vzorek české kramářské produkce z 18. až 1. třetiny 20. století. Katalog je uspořádán podle incipitů, přepsaných podle současného českého pravopisu a je doplněn rozsáhlým rejstříkovým aparátem (rejstříky: autorský, nakladatelů a tiskařů, proveniencí, místa vydání, nápěvů, názvů v přepsané podobě, ikonografický a technik zobrazení).

ISBN 978-80-87112-07-6

CENA: 300 Kč

Objednávky vyřizuje: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, tel. 234612611,
e-mail: gergelova@eu.cas.cz