

PANTUN MELAYU

Permata jatuh di dalam rumput,
Jatuh di rumput bergilang-gilang.
Kasih umpama embun di hujung rumput,
Datang matahari niscaya hilang.

MALAJSKÝ PANTUN

Hled', drahokam, co spadl ti do trávy,
uprostřed louky se teď třpytí.
Láska jako ta rosa na špičkách listů je,
co zmizí, když ranní slunce na ni svítí.

přeložila Mariana Přilegerová

3,4/2000

cargo 3,4/2000

EARO

časopis pro kulturní/sociální antropologii



CARGO – časopis pro kulturní/sociální antropologii
ISSN 1212-4923
Vychází čtyřikrát do roka.
Cena tohoto čísla je 49,- Kč.

~~-----~~ Tento časopis vychází s podporou Open Society Fund Praha.
Děkujeme.

Redakce: Jakub Plášek (šéfredaktor)
Yasar Abu Ghosh, Luděk Brož, Martin Hříbek, Jaroslav Klepal,
David Kocman, Jakub Majer, Mariana Přilegerová, Petr Prokopík,
Tereza Stöckelová, Hanka Synková

Jazyková spolupráce: Bára Spalová, Hanka Prokopová

Spolupracovníci redakce: Hynek Bečvář, Hana Červinková,
Ondřej Fučík, Marcela Hendlová, Rebecca Nash, Jaroslav Skupník,
Viktor Svobodník

Grafická úprava, logo: Adéla Svobodová

Sazba a zlom textu: Jakub Plášek, Josef Porsch

Vydává:
Občanské sdružení „Cargo Publishers“
V Domech 3/27, Praha 6, 162 00.
IČO: 68405561

Příspěvky a objednávky adresujte:
Cargo, Frstova 338, Praha 10, 109 00
gsm: 0605 160 924
fax: 02-786 81 97
e-mail: cargocas@email.cz

HTTP://WWW.ANTHROPOLOGIE.CZ/CARGO

Tiskeno na ekologický papír.
Tiskárna GRAFOKON, Antala Staška 32, Praha 4.

Dvoučíslo 3,4/2000 vychází 8.3. 2001.

Vážení čtenáři,

není příhodnějšího místa, kde můžete být osloveni a případně oslaveni, pokud pominu útulné kavárny a zapadlé špeluňky, než této první stránky. Žel, stává se zřídka, že by bylo co na tomto kousku papíru oslavovat, vyjma vaší neutuchající přízně a toho, že vůbec můžete číst tyto řádky. I když – zase tak málo to není.

A právě vaše přízeň, která, doufám, postupně přechází až do stádia téměř intimní náklonosti, mne s každým novým číslem dovádí k přemítání nad disproporcí mezi časem vnějším, který se zběsile řítí kolem nás, a časem vnitřním, v tomto případě řekneme redakčním, který nestojí na místě, jak by vás v tuto chvíli mohlo napadnout, ale v dábelském tempu víří kolem obří výlevky. Nechám však tušenou nelitostnou sílu monstrózního maelstromu napospas vaší fantazii a ukončím tuto divagaci.

Chci se všem jménem redakce omluvit za zpoždění, s nímž přichází poslední (dvou)číslo minulého tisíciletí. Zejména p.t. vážené předplatitele bych rád ujistil, že abonmá, jež nám bylo poukázáno a které v důsledku vydání dvoučísla nebylo plně využito, neskončí v nenasytném jícnu zmíněných špelunek ani jiných zařízení, ale bude s ním nakládáno jako s částečným předplatným nového ročníku tohoto journalu; s vaším ctěným souhlasem pochopitelně. A na závěr pár chlácholivých slov pro netrpělivé nejen knihovníky – děláme, co můžeme. Ať se vám Kikimora zdaleka vyhne.

Jakub Plášek

articles (keywords)

- The Kanak in the Present Culture. A Dialog on Oceanic Art. *Alban Bensa*..... 170
(temporality and analysis, politics of art exhibition, Kanacs)
- The ZOO as a Cultural Phenomenon. *Tereza Vajdová*..... 183
(Foucault's sociology, power, history of the ZOO)
- William Robertson Smith:
From Critical Theology to Social Anthropology. *Ivo T. Budil*..... 198
(early history of anthropology)
- The Last Czech in a Forgotten Czech Village. *Marek Jakoubek*..... 220
(Czechs in the diaspora, ethnic identity, re-emigration, religiosity) *Zdeněk R. Nešpor*

discussion

- A comment on James Porter. (Cargo 2/00) *Dell Hymes*..... 229

brief articles

- The Open-air Museum in Přerov nad Labem.
Ethnographic Fiction, Ethnographic Collection and Hyperreality. *Jaroslav Klepal*..... 230
- A Report from a Czech-Slovak Workshop on Field Research. *Vladan Brož*..... 237
- Biennial EASA Conference. *Martin Hříbek*..... 239
- "Easteurojournals" in Sankt Petersburg. *Jakub Plášek*..... 240

book reviews

- Lucien Lévy-Bruhl: *Primitive mentality*. *František Vrhel*..... 242
- Christoph Pan, Beate Sibylle Pfeil:
The National Groups in Europe, a Handbook. *Leoš Šatava*..... 244
- Jan Sokol: *Person as a subject*. *Giuseppe Maiello*..... 248
- Jack David Eller: *From Culture to Ethnicity to Conflict*. *Jakub Grygar*..... 255
- An Anthropological Perspective on International Conflict*.
Zygmunt Bauman: *Thinking sociologically*. *Livia Šavelková*..... 258

short story

- A Vision. *Magdalena Břílá*..... 261

concluding remarks:

The Malays.

statí (klíčová slova)

- Kanaká kultura v současnosti. Dialog o umění Oceánie.
(temporalita a analýza, politika výstav, Kanakové)
- ZOO jako kulturní fenomén.
(Foucaultova sociologie, moc, historie ZOO)
- William Robertson Smith:
Od kritické teologie k sociální antropologii.
(počátky antropologie)
- Poslední Čech v zapomenuté české vesnici.
(češi v cizině, etnická identita, reemigrace, religiosita)

diskuze

- Drobná reakce na text Jamese Portera. (Cargo 2/00)

glosy a krátce

- Skanzen v Přerově nad Labem.
Národopisná fikce, sbírka a hyperrealita.
- Zpráva z pracovního česko-slovenského semináře o terénním výzkumu.
- Biennial EASA Conference.
- "Easteurojournals" v Sankt Petěrburgu.

knižní servis

- Lucien Lévy-Bruhl: *Myšlení člověka primitivního*.
Christoph Pan, Beate Sibylle Pfeil:
Die Volksgruppen in Europa, Ein Handbuch.
- Jan Sokol: *Člověk jako osoba*.
- Jack David Eller: *From Culture to Ethnicity to Conflict*.
An Anthropological Perspective on International Conflict.
- Zygmunt Bauman: *Myslet sociologicky*.

povídka

- Zjevení (zapsala Lenka Budilová)

Slovo závěrem

má malajský lid.

Kanacká kultura v současnosti

Dialog o umění Oceánie

*Rozrazí panenský, krásný a rozkvetlý
dnešek svým opilýým křídlem to k nerozbití
a pusté jezero, kde v jíní bludně svítí
průsvitný ledovec letů, jež nevzlétly?*

S. Mallarmé¹

[...] jít proti přetřpytivému proudu historie.

W. Benjamin²

„Současnost“ bychom na seznamu klíčových etnologických pojmů těžko hledali. Důvodem je nikdy nevyslovovaný předpoklad, že profesionální pozorovatel, kterým je etnolog, by nemohl nebýt současný s tím, co popisuje a co zprostředkovává. Ještě důležitějším důvodem ovšem zřejmě bude snaha antropologie vyvinout obecně platnou interpretaci tváří v tvář efektivním situacím a událostem, která odsouvá současnost do ústraní za cenu detemporalizace etnografické zkušenosti. Ve skutečnosti by tomu mělo být naopak. Studovat to, co se děje lidem sdílejícím stejnou situaci, pochopit způsob, jakým žijí lidé na konci tohoto století, nebo analyzovat různé způsoby užívání pojmu současnost implikuje nutnost soustředit se na temporální realitu sociálních fenoménů.

Na „čas“ totiž narážíme už při samotné snaze rozeznat různé komponenty nějaké události. Například v roce 1989 se francouzský stát rozhodl přistoupit na nesčetněkrát vyslovený požadavek vůdce novokaledonského hnutí za nezávislost Jeana-Marie Tjibaou postavit na Nové Kaledonii, přesněji v jejím hlavním městě Nouméa, kanacké kulturní centrum. V rámci konkursu přidělila mezinárodní komise realizaci architektonické části tohoto projektu Renzo Pianovi, ve Francii známému zejména

z účasti na architektonickém řešení Centra Georges-Pompidou. Realizace instalace děl byla naproti tomu svěřena *Agentuře pro rozvoj kanacké kultury* (ASCK), veřejné instituci, založené v roce 1989 v souvislosti s tzv. Matignonskými dohodami.³ Aby mohla tato agentura pomoci s vypracováním budoucího obsahu centra, byla z její iniciativy založena mezinárodní pilotní skupina složená z osobností z Oceánie a Evropy, stejně jako i ze zástupců francouzského státu. Tato skupina se v dubnu roku 1996 sešla v Nouméa na své druhé schůzce, aby prodiskutovala mimo jiné i otázku založení fondu současného oceánského umění. A právě tato dialogická událost mi poslouží jako vůdčí linie k mým následujícím poznámkám o mnohotvárnosti pojmu současnost.⁴

Když jsem přemýšlel o této debatě, na které jsem měl to štěstí participovat, uvědomoval jsem si, že komplikovanost současnosti jak na obecné rovině, tak i ve smyslu epochy nebo osobitého životního stylu, je stejně nekonečná jako zrcadlení obrazu ve dvou proti sobě namířených zrcadlech: v průběhu výměny názorů se její tajemná magičnost, která je zároveň stálá i proměnlivá, odhaluje v souvislosti s originalitou „soudobosti“, která je nám všem naopak společná. Při tomto dobrodružství dvojitého zkoumání mě vedla mallarmovská inspirace (kde jeden verš vystihuje celý program úvahy) stejně jako i několik postřehů Waltera Benjamina o vztahu moderního světa k jeho minulosti.

NEVIDITELNÉ DĚDICTVÍ

Zřejmost současnosti nás často oslepuje. Přesto, víme my vůbec, co se právě teď, nyní a zde, děje lidem? Právě protože je současnost v podobě živoucíh událostí tak hmatatelná, je zároveň i nejméně jistá. Její vyvrcholení je stále v budoucnosti, aniž bychom věděli, kde nebo kdy k němu dojde. V sociálních vědách pozorovatel často uniká nejasnosti dění tím, že událost připisuje něčemu vnějšímu, struktuře nebo pravidlu, které transcendentálně a skrytě řídí skutečné sociální dění. Vše se vlastně odehrává jinde, *mimo čas*, jak by řekl

¹ S. Mallarmé, *Evres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1945. Český překlad František Hrubín, „Labuť“, ze sbírky *Torzo noci*. Setkání s francouzskou poezií, Praha, Československý spisovatel, 1968.

² W. Benjamin, *Œcrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 343.

³ Připomeňme si, co se tehdy na závěr několikaletého problematického období stalo. V červnu 1989 přiměla Rocardova vláda obě strany, aktivisty za nezávislost i proti nezávislosti, podílet se na desetiletém procesu ekonomického, politického a kulturního narovnání, který bude mít za cíl zmenšit nerovnosti, jejichž hlavními oběťmi v tomto zámořském teritoriu Francie jsou stále kanakové.

⁴ Zde citované výpovědi budou přisouzeny institucionálním pozicím nebo profesionálním statutům jejich autorů. Ačkoliv byly zaznamenány v průběhu zasedání, jejich znění nebylo revidováno jednotlivými účastníky. Nelze je proto na základě zde uplatňovaných interpretací ztotožňovat s konkrétními osobami.

Nicholas Thomas (Thomas 1989). Takovýmto detemporalizováním současnosti ovšem svě-
tujeme smysl nereálným nadřazeným entitám (společnosti, reprezentacím, kultuře, atd.),
a tím ji zbavujeme jejich jedinečnosti. Nebylo by proto možné uvažovat ji na základě jí sa-
mé, sledovat modalitu, ve kterých se naplňuje?

Současnost spočívá na jediné chvíli interakce mezi jednotlivci. Jejich spoluúčast na sou-
časnosti je dána jejich rozmluvou a „hustota“ této situace se nám ukazuje ve výpovědích,
které se před námi odvíjejí.

INSTITUCIONÁLNÍ VÝPOVĚĎ KANAKŮ: Přejeme si, aby Kulturní centrum Jeana-
Marie Tjibaou umožnilo naší kultuře nalézt své místo ve své vlastní zemi. Je třeba si
uvědomit, že ve smyslu odstavce č. 75 Ústavy francouzské republiky⁵ nám je příznán
tzv. status „zvláštních práv“, který právně zaručuje naši historickou jedinečnost. Chce-
me této naší jedinečnosti dát veškerou možnou sílu politického vyjádření.

FRANCOUZSKÁ MINISTERSKÁ VÝPOVĚĎ: Samozřejmě, ale mimo tyto principy je va-
ším úkolem také zviditelnit dílo kanaků a Oceánie vůbec. Tyto výstavní objekty jsou
tuto nejlepší zárukou vaší přítomnosti v současném světě.

Tajemství současnosti se tak nalézá ve výpovědích odrážejících odlišné zkušenosti.
Kolonizální kontext podtrhuje tuto strukturální heterogenitu tím, že vedle sebe staví dvě
výrazně odlišné paměti: paměť autochtonních obyvatel a paměť těch, kteří je napadli.⁶ Za-
tímco v rámci státu jsou různé instituce permanentně nuceny hledat konsensus, na Nové
Kaledonii, kde stále neexistuje dohoda o politické budoucnosti mezi stranami podílejícími
se na této historické situaci, se podmínky jednolivých prohlášení ukazují být výrazně od-
lišné (srov. Bensa 1995).⁷

Muzeografický projekt spojený s inaugurací Kulturního centra Jeana-Marie Tjibaou
vyzývá „domorodce“, aby ukázali svou jedinečnost, svou kulturu, což ovšem oni sami
v úmyslu nemají. Takový úmysl totiž příležitostně implikuje, že svět kanaků se vymyká róz-
ným bariérám: například těm, které jej uspořádávají do lokálních podskupin (kde rozezná-
váme až 28 různých lingvistických oblastí); nebo těm, které jej slučují s jinými komunitami
(s Wallisany⁸, s Evropany, s Tahitány, s Indonézany) do stejné entity, do stejné kategorie
„francouzské zámořské území“ a konečně i do té, která jej vepisuje do celku zvaného oce-
ánská civilizace. Takto široká perspektiva tak často nutí kanaky, aby si vytvořili jinou před-
stavu o sobě samých.⁹ Takový úkol je velmi obtížný, protože od nich vyžaduje, aby nechali
projít jím familiérní prostředí mediální proměnou od tajného k oficiálnímu, od intimního
k veřejnému, od „mezi námi“ k mezinárodnímu. Nacházíme se tak v situaci, kterou popsal

James Clifford, když hovořil o „marginálních populacích, které prostupují etnografický ne-
bo historický prostor, definovaný západní představivostí“ (Clifford 1996: 13). Centrum Tji-
baou proto ve skutečnosti nutí kanaky překročit svou vlastní temporalitu, ačkoli ta je silně
determinována nesmírně lokálními souvislostmi rodinných vztahů, politiky, ekonomie,
vztahu k příbuzným, k náčelníctvím, k jejich půdě nebo k jejich projektům rozvoje. Pro-
střednictvím této budovy jsou nuceni se naladit na světový čas, který by se, podle západ-
ních elit, které jsou sami velmi nezávislé na svých zemích původu (ekonomové, obchodníci,
počítačový odborníci, atd.), orientoval jenom podle míst velkých burz, galerií s renomova-
ným uměním, olympijských her a jiných významných míst na planetě, podle kterých se de-
finuje „současnost“. Přítomnost kanaků ovšem není sladěna s tímto rytmem globalizace,
kterým se řídí muzejní konzervátoři, když hovoří o „současném“. Tento rozpor se ukáže
být ještě zásadnější, uvědomíme-li si, že Melanéšané z Nové Kaledonie uvažují svou „kul-
turu“ jako jeden ze základů pro svůj budoucí národ kanaky.

Pojem kultura tak nese pro každého z účastníků debaty odlišné významy, nebo přes-
něji úmysly. Kanakové, zaměstnaní bojem za dekolonizaci, v něm vidí výchozí bod všech
svých budoucích snah. Protože nezávislost by měla být v první řadě politickým prostorem
pro pozdější úplné naplnění jejich požadavků, je užití tohoto pojmu zcela předurčeno pro-
jektem nástupu nové epochy. Tato lineární a militantní temporalita, pomáhající při politickém
zdůvodňování a při prosazování dlouhodobých cílů, se ovšem nedá vměstnat do koncepce

⁵ Ústava přiznává všem „obyvatelům původem ze zámořských území“ (odst. 45/1946) nebo „občanům republiky, kteří nemají občanský statut podle obecného práva“ (odst. 75/1958) „osobitý statut“, který jim zaručuje právo na vlastní správu podle vlastních zvyků ve věcech dědictví, sňatků a území. Je to i případ všech kanaků (srov. pozn. 9) z Nové Kaledonie, jestliže tento statut sami neodmítlí. Srov. Les Constitutions de la France depuis 1789.

⁶ Jak zdůraznil Marc Augé, „vztah [kolonizátorů] k univerzálnímu nikdy neprošel zkušeností plurality. Kolonizovaní na druhou stranu měli trojitou a často bolestivou zkušenost spojenou s objevováním „jiného“: zkušenost se zrychlením dějin, s omezením prostoru a s individualizací osudů.“ (Augé 1994: 145).

⁷ Tento text byl napsán před přijetím dohody z Nouméy 5. května 1998, den po otevření Kulturního centra Jeana-Marie Tjibaou. Tato dohoda přisuzuje Nové Kaledonii právo na postupné přejímání rozsáhlých kompetencí ze strany francouzského státu. Tímto postupně se vyvíjejícím statutem pře-
stane být souostroví „zámořským územím“ a během 15 až 20 let bude moci na základě referenda získat úplnou nezávislost. O dohodě viz. Bensa a Wikitersheim 1998, Bensa 1998.

⁸ Wallisané, obyvatelé francouzského zámořského území, ostrovů Wallis-et-Futuna, které se nachází mezi ostrovy Fidži a Samoa v Polynésii (pozn. překladatele).

⁹ Zastánci nezávislosti usilují tímto odmítáním francouzského přepisu etnonyma canaque a jeho nahrazení slovem kanak s malým písmenem o zavedení vlastního pravopisu termínu, kterým koloni-
zátoři označovali globálně a pejorativně původní obyvatele souostroví. Já bych chtěl tento pokus o
rekonstrukci obrazu sebe sama prostřednictvím pravopisu následovat.

specialistů umění, chápajících kulturu v souvislosti s její okamžikovostí, která vše podmaňuje juxtapozicí objektů před vyprázdněné pohledy diváků. A co se týká národa kolonizátorů, nevidí v tomto pojmu spíše důkaz nezávislosti Nové Kaledonie, nebo nepřisuzuje tím dokonce kanakům status regionální kultury v rámci už ustanoveného francouzského politického prostoru?¹⁰ Samozřejmě že je výstavba kulturního centra uvažována jako konstrukce památníku, který bude materializovat a glorifikovat kanackou kulturu, ale není v tom náhodou také úmysl udělit jí pevné místo mezi ostatními kulturami na světě?

FRANCOUZSKÁ MINISTERSKÁ VÝPOVĚĎ: Tím, že se rozhodnete vytvořit sbírku současného oceánského umění, se váš obraz vepíše do světové konstelace nabídek umění.

INSTITUCIONÁLNÍ VÝPOVĚĎ KANAKŮ: Z faktu, že bychom se takto náhle ocitli na nějakém jevišti, cítíme rozpaky. Naše společnost nevychází z žádného představení, ale ze sdílení, protože tím základním pro naši kulturu zůstává to nemateriální, neuchopitelné. Proto je třeba vyvážit takové vystavování projektem více zaměřeným na dědictví a dokumentaci, který, například jako knihovna, bude kompenzovat nebezpečí muzeografické reifikace.

Proti strachu z objektivizování v rámci umělecké sbírky se staví upřednostňování toho, co se nedá vystavit a co by jedině samo o sobě ukazovalo na „skutečné“ dědictví. Podstata světa kanaků tak má zůstat utajená a více méně nepřístupná. V tomto kontextu se odkazování na kulturu jako na skrytého boha, nemateriálního a nevyjádřitelného, jeví na straně těch, kteří se cítí být dominováni elitizmem promotérů uměleckých děl, jako zařikávání. Opozice autentické/umělé, neviditelné/explicitní, lidové/světské totiž pouze rozvádí principy klasifikace těch kanaků, kteří už spolupracují s institucemi pověřenými podporou mezinárodního umění. Vzhledem k přirozenému toku času v sociálním životě, se muzeální temporalita může ve skutečnosti zdát být „ne-časem“, který není úplně bez souvislosti s „ne-místem“ (Augé 1992), tedy soukromým prostorem, který vzniká tam, kde se jednotlivci zdržují bez toho, aby se mohli setkávat. Pohled, který by návštěvníci vřhali na objektivizované elementy kanacké kultury, je součástí turistického užívání času, času konzumace kulturních produktů. V takovém případě by se Kulturní centrum Jeana-Marie Tjibaou jako mocný obraz o světě kanaků zpětně vepisoval do řetězce výstavních prostorů, které charakterizují turistickou výpravu. Paradoxně se tak ve chvíli, kdy kanacké univerzum usiluje o zdůraznění své politické singularity, může obávat toho, že uvidí samo sebe banalizované svým začleněním do mezinárodní sítě uměleckých manifestací. Ve výstavních sálech by byla historická temporalita zahlazena. Prostor by získala iluze simultaneity, která destiluje odkazování na planetární současnost, jejímž prostřednictvím se rozpínající se Západ vidí být všudypřítomný.

„SOUČASNÉ UMĚNÍ JE UNIVERZÁLNÍ“

Není nic překvapivého na tom, že lidé, na něž chceme uvést nějakou kulturu, se v obrazu, který o nich chceme vytvořit, nerozeznávají. Rozdíl mezi jistým způsobem života a způsobem zobrazování jeho existence bývá často vnímán až jako skandální. Ať už je to centrum kultury, muzeum nebo etnologické dílo, všechny zviditelňují jenom kostru jinak komplexního jevu. Právem proto bývá takovéto vyjevování kritizováno. Pravda je, že transformace nějakého sociálního universa na „kulturu“ implikuje jistou přerývku v běžném životním cyklu. Sběrka předmětů, stejně jako jiná díla, ať už je to stavení nebo kniha, etabluje jistou distanci mezi architektem, etnologem nebo muzeografem a tím, o čem tyto tvůrci chtějí mluvit. Současnost každého lokálního univerza se vždy cítí být zrazena, když ji nutíme vystoupit na pódium aktuálního dění, jakým je současný svět. Změna temporálních referencí zavdává pocit, že se jedná o přechod od pravdivého k nepravdivému, od modelu ke kopii. Je-li jeden z nich vyřčený a ukázaný, stává se druhý dubletou, kterou porovnáváme s obrazem, jež si o ní vytváříme. Multiplikace požadavků na identitu, která je tak významně podporována touto hrou zrcadlení, usnadňující rozvoj moderních médií, konstruuje sérii mikrokosmů, jejichž různorodost živě kontrastuje s všudypřítomností modernity „mimo čas a prostor“, typickou pro zkušenost „současnosti“ těch nejmobilnějších a nejmezinárodnějších z jejich zastánců (Chesneaux 1989). Naopak historická logika nějaké situace umísťuje takové sekvence do ohraničeného času i prostoru. Ovšem „současnost“, jako významný slogan praktik a diskurzů politických elit, intelektuálů a umělců z nejbohatších národů, by chtěla uniknout těmto časoprostorovým vlivům a chtěla by se zakotvit v jakémisi trvalém okamžiku. V tomto smyslu by „současné umění“ nepředstavovalo nic jiného než umění deteritorializované, prosuzované podle estetických kritérií vytvořených specialisty zvyklými srovnávat díla v různých epochách. Taková univerzalizující zkušenost se ovšem liší od zkušenosti, kterou mají lidé s vlastní uměleckou produkcí.

MAORSKÝ PROFESOR DĚJIN UMĚNÍ: Jsme znepokojeni pocitem, že jsme definováni vnějškem. Díla našich umělců by měla být reprezentativní z hlediska naší maorské identity. Neměli bychom se už vracet k evidentně kolonialistické praxi, která spočívala v tom, že evropskou sbírku oceánského umění konstituovaly jednotliviny, vytvořené vámi zvolenými sophisticated artists. V maorštině neexistuje slovo „umění“. Díla a prostor, kde jsou předváděny, jsou posvátná. Nejdůležitější otázkou proto je, co má být prostřednictvím vystavených objektů řečeno divákům.

¹⁰ To byla také první hypotéza, která byla nakonec z dohody z Nouméy vypuštěna. Srov. pozn. 7.

¹¹ V Nouméa už existuje jedno dřívější Muzeum kanackého a oceánského umění.

EVROPSKÝ GALERISTA: Poslední výstava současného umění asijsko-pacifické zóny v Singapuru nás vedla k takovému výběru, který bude dávat přednost pohledu do budoucnosti spíše než ke cultural background lidí. Současné umění je univerzální.

INSTITUCIONÁLNÍ POZICE KANAKŮ: Je třeba udržet pojitko mezi současným a tradičním. Kanacká díla vytvořená dnes by měla být v harmonii a měla by být komplementární s dávnými kanackými objekty, které jsou dnes k vidění v muzeu v Nouméa.¹¹ Řešením by měla být snaha ukázat univerzální v jádru toho nejspecifičtějšího.

Nad touto diskusí se vznášá konflikt legitimity: kdo je vůbec oprávněn vytvářet autentický obraz toho druhého? Kdo pozná, co je autentické? Jak už to zdůraznil James Clifford: „Jestliže je autenticita relační, nemůže mít jiný obsah než politicko-kulturní invence, lokální taktiky“ (Clifford 1996: 20).

Okamžik výměny názorů dává zaznít výpovědím, které sice jakoby vycházely ze sebe, ale byly-li by separované, tak by k nim nikdy nedošlo. Různé pohledy na věc tak krystalizují až v argumentaci. Tradice nebo současnost, umění nebo společnost, mezinárodní elity nebo obyvatelé Oceánie — křížení referencí způsobuje proměnlivost lesku současného, jehož nit bychom nebyli schopni rozplést bez toho, abychom nevěnovali pozornost hře různých jazyků. Jejich prostřednictvím účastníci navzájem, se všemi doprovázejícími konfrontacemi a nedorozuměními, nahrazují jeden druhého a tím konstruují smysl, který by v danou chvíli mohli dát různým věcem. Zatímco je projekt každého z účastníků zatěžován projekty těch ostatních, vznikají představy ukotvené ve specifických intencích a pamětech. Účastníci se snaží přizpůsobit lhnoucí se obrazy a realitu svým temporálním požadavkům, ale zároveň pocítují, jak jejich vůle podléhá zlehčování, které je důsledkem nutnosti obsáhnout různé, do debaty vstupující temporality. Obrací se proto na zdánlivě jednoznačné termíny, které ovšem nejsou ničím jiným než konvenčními převleky pro rozdílné projekty. Zkušenost současnosti tak lemujeme svízelností a násilím, ke kterým vede cílené upřednostňování vlastní „pravdy“ pomocí tak nejednoznačných a mnoha způsoby interpretovatelných pojmů, jako je „tradiční“, „současný“, „moderní“ a hlavně „kanacká kultura“. V diskusí mezi lidmi zodpovědnými za budoucí kulturní centrum a jejich partnery (vysokými státními úředníky, historiky umění, muzejními konzervátory a etnology) hraje pojem kultury roli pověsné hole: každý si jej přivlastňuje tak, aby mu udělil vlastní význam. Pro jedny představuje podporu požadavků na identitu, pro druhé předmět estetické reflexe. Vyjádření ovšem zůstávají stále stejně nejednoznačná — kdo přesně ví, co je to „kultura“ nebo dokonce „kanacká kultura“? — na to, aby nedotčeně cirkulovala mezi mluvčími, kteří ožívají své různé historické zkušenosti a tudíž i záměry. Stane se kanacká kultura dalším z paprsků Francie v Pacifiku, nebo bude tím mediálně přitažlivým průvodcem na cestě k nezávislosti?

Ve své konstantnosti a dvojjakosti nabírá tento pojem úlohu hesla, žetonu, který cirkuluje mezi hráči o to snadněji, o co jsou jeho rozporuplné kořeny více zahaleny. Toto *bludné jezero* není prázdný nebo plovoucí signifiant, nýbrž obálka, kterou každý naplňuje svým vlastním způsobem — ovšem vždy tak, aby ji náhodou neroztrhl. Hra jazyků stejně tak maskuje minulost, jako jí i probouzí. Jen tak může být synchronie současnosti nastolena, když zároveň popírá minulost, ten pomalu ztrácející se čas, za tím účelem, aby čas, co má přijít, mohl nalézt své místo.

Současnost se nutně zakládá na těchto faktických výpovědích, jejichž funkcí je udržet vztah s obsahem, který, nechávajíc se okrajovat do několika možných významů, postupně uniká. Tato hra masek je ovšem ohrožena četnými možnostmi prozrazení. Křehká látka přikrývající všechny účastníky, nesnáze, která je všemi přijatá, může být každou chvílí narušena pod tíhou *dneška*, který nás může kdykoliv *rozrazit... svým opilým křídlem*. Stačilo by obrátit kartu a křičet: lháři! Tak dochází k erupci minulosti na scénu. Proto byli kanakové při několika příležitostech, když se detemporalizovaný pohled expertů stával neúnosným, odhodláni nechat vstoupit do svých výpovědí Jeana-Marie Tjibaou, aby vyslovil myšlenky, které jim byly tak milé:

VÝPOVEĎ ZESNULÉHO VŮDCE: Abychom porozuměli našim nesnázím a našim aspiracím, je třeba si připomenout, že jsme stále ještě nebyli dekolonizováni. [...] Chceme dosáhnout své kulturní existence. Chceme říci světu, že nejsme přežitkem z prehistorie a už vůbec ne archeologickou památkou, nýbrž lidé z masa a kostí (Tjibaou 1996: 48).

Vytvořením kulturního centra se stát pokoušel vykoupit se ze své bolestivé minulosti. V jeho diskurzu o „současném“ umění se ozývá politická iluze, kterou sem tam vyslovují jeho mluvčí. Každý má možnost tuto debatu plnou vášní pozdrzet tím, že do ní zatáhne estetické nebo technické diskuse. Ovšem právě na této planině dobrých úmyslů se pomalu skládá stezka historie. V této situaci, stejně jako v mnoha jiných, se osciluje mezi obětováním historie za účelem udržení aspoň minimální dohody mezi lidmi, a jejím velkým odhalením s úmyslem dát smysl přítomnosti — ovšem s nebezpečím, že se tím otevře cesta paměti a tím i vášním.

Paradoxnost situace, ke které se odkazujeme, spočívá ve faktu, že se jedná o budoucí, o jejímž postavení se rozhodlo po období problémů a intenzivního politického násilí. Proto při slovních kláních, často na ostré nože, mají zástupci kanacké kultury často tendenci se vracet k deset let starým událostem, které tuto diskusí umožnily. Kulturní centrum Jeana-Marie Tjibaou ve skutečnosti zakládá paměť. Nikdy by k jeho postavení nedošlo, nebýt událostí z let 1985 až 1989, které způsobily výstup kanaků na národní i mezinárodní scénu.

Jestliže budova vymyšlená architektem Renzo Pianem a jeho týmem představuje na jedné straně jednu z velkých staveb jednoho francouzského prezidenta, pak pro kanaky zpečetuje vzpomínku na jednu bitvu a na toho, kdo jí pro ně ztělesňuje, Jeana-Marie Tjibaou. S touto stavbou se kanakům potvrzuje jejich moderní přítomnost, protože nese svědectví o vstupu jejich lidu do světové temporality. Tato budova vytváří „trhlinu v čase“, která, podle Hannah Arendtové, otevírá všechna období, během nichž si společně muži a ženy vytvářeli novou budoucnost. Navíc uchovává vzpomínku na tyto revoluční a zakladatelské momenty, na výjimečné „veřejné blaho“ (Arendt 1972: 13). Fyzickým postavením se na odpor proti francouzskému koloniálnímu systému, kanakové v letech 1984 až 1988 zrychlili historii Nové Kaledonie. Touhou po emancipaci zároveň dokázali překonat hranice mezi různými lingvistickými oblastmi, náčelníctvími, klany, náboženskými denominacemi, politickými stranami, aby tak dosáhli na nový veřejný prostor (osvobozené hnutí, rozhlasovou stanici, představu o ústavním uspořádání, kulturní centrum, atd.). Jednotná představa o kanacké kultuře se tak zrodila právě v tomto hnutí odporu s cílem ustavit národně zaměřené instituce. Už sama architektonická konkretizace této představy nese stopy minulosti. Tento projekt představuje jak vyvrcholení, tak i nový počátek. Centrum Tjibaou se drží průsečíku několika temporalit: temporality kanackého konstruování sebe sama v očích těch druhých, temporality nekanackých obyvatel Nové Kaledonie, a konečně i té, která se týká probíhajících diskusí o budoucím ústavním uspořádání teritoria.

INSTITUCIONÁLNÍ VÝPOVĚĎ KANAKŮ: Centrum by nemělo být ghettem, nýbrž otevřeným prostorem. Jak ovšem uito otevřenost spravovat? Bereme-li v úvahu smutnou minulost Nové Kaledonie, bylo by třeba, aby centrum nesloužilo jednoduše jenom demonstraci kanaků, ale také střetávání a kulturní výměně.

Zatímco zhodnocení kanackého dědictví a kreativity je evidentní, svou architektonickou podobou centrum rovněž nabízí možnost navázání nových vztahů mezi kanaky a nekanaky. Implicitně totiž všem Kaledončanům nabízí jiný způsob žití přítomnosti. V tomto smyslu tento objekt nabízí všechny možné charakteristiky urbánní budovy: nevnučuje prostoru jediný unikátní význam, ale naopak se prezentuje jako polysémický už tím, že přináší městu. Protože ve své podstatě centrum evokuje velkou část historie Nové Kaledonie, historii těžkého šoku dvou civilizací, přínosu kolonizovaných kolonizátorům a naopak, návratu kanaků po dvou stech letech jako majitelů pozemků v Noumé¹², zintenzivňuje tím i to, co architekt Christian de Portzamparc označuje za jednu z bytosných dimenzí města: je to „nekonečná konverze, která se přenáší přes staletí [...] V této hře s různými epochami spojujeme minulost s budoucností, abychom vedli dialog s našimi otci i syny“ (de Portzamparc 1995: 69). Zde uvažované konvergenci temporalit různých entit (která by měla eventuálně, jak zdůrazňují účastníci debaty, akcentovat i jejich „společné dědictví“) je

nadřazena temporalita vlastní současnému světu, která nakládá s časem sobě vlastním způsobem. Ten je charakteristický rychlostí, vsudypřítomností, juxtapozicí obrazů a významů, atd. Už výstavba sama je tudíž protkaná odlišnými temporálními napětími, které jsou ztělesněny hmotou a formou, jež tato napětí zároveň odhalují i skrývají. Neodvívá se ovšem hodnota nějakého objektu právě od toho, že se ukazuje v současnosti a přítom v sobě hla-í svědectví o minulostech, které jej umožnily?

„MONOPOL HISTORICKÉHO VYPRÁVENÍ“

Současnost je vždy jako savý papír namočená do minulostí, která je připravena vyplout na povrch. V *jiní* konvenčních a plstěných výpovědích se chvějí paměti různých jednotlivců a jejich prostřednictvím i různých komunit. Jak říká Faulkner: „*minulost* nikdy neumírá, ona ani *nepomíjí*“ (cit. podle Arendt 1972: 20). Žádná situace není redukovatelná na skryté bezčasé principy. Různé vnitřní historické proměny v ní vyplouvají na povrch a shlukují se jako praporky bójek na mořské hladině, které nám vyznačují místo, odkud se táhne provaz až k samotnému mořskému dnu. Jestliže je naším úkolem zamyslet se nad tím, jak lidé ve stejném čase jednají v interakci, pak to předpokládá, že jsme schopni nalézt souvislost mezi jejich přítomností a jejich minulostí a ukázat, jak odhalované vzpomínky podléhají nárokům aktuálního. To by nám mohlo pomoci při porozumění oné „mysteriózní schůzce mezi pohřbenými generacemi a tou, jejíž jsme součástí“ (Benjamin 1991: 340). Neměla by antropologie současného odpovědět právě na tuto Benjaminovu otázku? Jednalo by se tím o reaktivování minulosti v přítomnosti, o prozkoumání houževnatosti *dneška* za účelem sondování *průsvitných ledovců letů, jež neuzléhly*. Nic z přítomnosti těchto bytostí, zajatých v prchavé chvíli tohoto pozdního rána, nemůže být pochopeno bez toho, aby do centra události samé nebyly zahrnuty i přízraky, které je stíhají.

Palčivost minulosti v přítomnosti potvrzuje i naléhání poradců, aby centrum evokovalo historii Nové Kaledonie:

EVROPSKÝ ANTROPOLOG: Je bezpodmínečně nutné, aby historie Nové Kaledonie byla v takové nebo jiné podobě v budoucím kulturním centru zastoupena.

¹² Pozemek, na kterém bylo centrum postaveno, byl postoupen radnici v Noumé^e ve prospěch Agenty pro rozvoj kanacké kultury. Jedná se o první případ navrácení pozemků z oblasti Noumé^y zpět do rukou jeho bývalých majitelů.

¹³ Stejně jako událost, která má „nastat“, není reálná „jakoby stála připravena za dveřmi“ (Wittgenstein 1980: 146).

¹⁴ Jedná se o to, jak navrhuje Jean Bazin, „nakládat s nahodilostmi, s tím, co se opravdu stalo, jako s variantami uskutečněnými v rámci stejného univerza možností“ (Bazin 1996: 420).

ZNALÉC OCEÁNIE ZODPOVEDNÝ ZA BUDOUCÍ MUZEUM: Bude ovšem nutné zajistit, aby tato historie mohla být viděna z více pohledů. Nemůžeme ponechat západním reprezentantům monopol na historické vyprávění.

Jak je známo, historie se píše v současnosti. V rozporu s tradiční představou, není minulost nedotčeně udržována až do přítomnosti, ale naopak se v ní objevuje přeměněna. Doufat v její návrat v nedotčené podobě by bylo neověřitelné, protože k ní nemůžeme sestoupit jako do nějaké místnosti.¹³ *Jít proti přetřpytivému proudu historie* znamená odejít z přítomnosti směrem k minulosti. Takové směřování nás ovšem odtažuje už hodně daleko od umělé „etnografické přítomnosti“, která při svém nakládání se sociálními jevy jako s věcmi ruší čas a pohyb a pomocí ustálených výpovědí, jako je „Společnost X je patrilineární“, je očisťuje od jejich sociální zakotvenosti. Uchopit ono „právě teď“ předpokládá umístit čas do středu etnografického popisu. Nejedná se tedy ani o rozdělení různých praktik podél nějaké souvislé chronologie, ani o jejich označování nějakými „místy paměti“ (monumenty, událostmi, osobnostmi), jak to tolikrát činí historie sama. Jde o to porozumět přístupům různých lidí v souvislosti s jejich snahou mobilizovat minulost. Po antropologovi, který chce ozřejmit různé odkazování se na minulost v dané sociální konstrukci významu, to vyžaduje, aby nepodlehł diktatuře principu posloupnosti: jestliže A předchází B, pak to nutně neznamená, že A vysvětluje B. Někdy se ukazuje být výhodnější vyjít od B, abychom prokázali, jak „pohlcuje“ A. Velmi pádně tento požadavek kladený na antropologa vystihl Edmund Leach: „Nic nás nenutí si myslet, že čas je třeba uvažovat jako konstantní tok. Proč by se čas nemohl zpomalit, případně zastavit, nebo dokonce se vracet?“ (Leach 1968: 225). V opačném směru je také důležité zhlédnout v přítomném to, co v něm anticipuje něco z budoucnosti. Samozřejmě, je tu Valéry, který nás upozorňuje, že „vcházíme pozpátku do budoucnosti“. Ale takový jev je charakteristikou naší současnosti. Dnes se rýsuje ve formě různých neúprosných tendencí k masivní urbanizaci, ničení životního prostředí, globalizaci technického pokroku atd., a to navíc takovým způsobem, že se ti, co do tohoto pohybu vcházejí jako poslední, jako by preventivně vidí v pozici těch, co na sebe berou břímě dopadů tohoto vývoje. Mezi minulostí, která nás stále ještě tíží, a budoucností, která nás už pohlcuje, se přítomnost nutně nachází ve velmi napjaté situaci. A to je to, co „současnost“ zkoumá, oznamuje a předvídá ve svém umění, svých projektech, své architektuře.

Tam, kde centrum Jeana-Marie Tjibaou vyprávělo o minulých událostech, které jej poznamenaly a umožnily jeho výstavbu, a tam, kde se atemporální antropologie utěšovala tím, že jej četla jako jeden z elementů symbolické struktury bezprostředně vepsané v dané komunitě, tak tam se *kritická antropologie* (Bensa 1996: 37–70), vycházející od současného monumentu směrem k praktikám a pamětem jeho současníků, odhodlává vyprostit různé

modalities, podle kterých si lidé osvojují dnešek a obydlují jej. Přiznat času jeho vlastní moc, chápat jej jako esenciální dimenzi jednání a jazyka tím, že bude, po vzoru Benjamina a Heideggera, součástí výzkumu i analýzy, neznamená popisovat kulturní reprezentace času (čas u Číňanů, Eskymáků nebo Maorů), nýbrž analyzovat sociální procesy v jejich vlastní temporalitě (Bensa 1997: 4–18). Umělou překážku, která je položena mezi kulturou a dějinami a která z nich činí protiklady, překonáme nejlépe tím, že budeme věnovat pozornost způsobům, kterými lidé rozehrávají minulost, aby si konstruovali přítomnost. Intelektuální a afektivní schopnosti totiž mobilizují jistou konstelaci více méně těsně sepnutých vztahů k věcem minulým, aktuálním nebo předvídatelným. Tato multidimenzionální zkušenost nemůže být redukována na nějakou čírou linearitu. Ta ve své sílce zachycuje humus času, čímž zpětně přisuzuje přítomnosti výjimečné postavení, které je ve skutečnosti shlukem různých vlastností temporalit.

Minulost nemůžeme uvažovat tak, že se sama obnovuje, a tím udržovat utopickou představu nějaké už věky trvající tradice. Sociální formy, které pozoruje etnograf, jsou výsledkem snah přizpůsobit si minulost. Tato nikdy neukončená, protože nahodilostem současnosti podléhající, snaha zakládá pouta mezi lidmi na konkrétním místě a v konkrétním čase, kteří sebe sami vidí jako skupinu sdílející, i když někdy pouze dočasně, stejný způsob nakládání s minulostí. Sociální hra paměti, zděděné zvyklosti a jednání, determinovaná danými situacemi, činí z přítomnosti originální složitý jev. Úkolem antropologie by mělo být nalézt pro něj ten správný výraz, majíc vždy na paměti, že stejně jako víno v sudu, tak i tento jev se mění nejen v čase, ale i ve vztahu k proměnlivým modalitám, podle kterých se pozorovatel vměšuje do situací, které právě studuje.

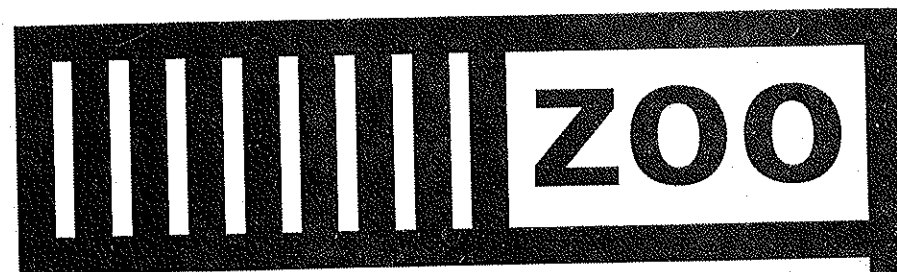
Pokusil jsem se zde v první řadě ve stručnosti ukázat, že současnost je uchopitelná jako vztah mezi jednájícími. Protože „jazyk se odvíjí podél času“ (Wittgenstein 1975: 95), interakce mezi řečovými akty vykresluje v danou chvíli a mezi danými lidmi kontury oné možné jedinečnosti nějaké události.¹⁴ Pozornost věnovaná slovním výměnám a odlišným temporalitám, které tyto výměny manifestují, umožňuje sledovat ukončenost události. Když událost ukazuje na nějakou uplynulou epochu, pak obnovení její současnosti postupuje genealogií mocenských systémů a systémů znaků, které zatěžují dialogické situace jí samou založené a jejichž stopy mohly být uchovány v archívech. Tak mohl například historik Carlo Ginzburg vyprostit podmínky výpovědi v procesu o herezi italského mlynáře ze 17. století (Ginzburg 1980). Pro antropologa se ovšem úloha současnosti ukazuje být jistým způsobem zdvojená: v případě, kdy je přítomnost situací vypracována jak jejich vlastní minulostí, tak i zvyšující se propojeností lidských společností, je antropolog nucen dešifrovat danou událost specifickým způsobem s ohledem na vzájemný vliv mezi různými kulturami,

rého nám konceptualizuje Marc Augé (Augé 1994), tak může postupovat od uvědomování si současnosti světů k situacím tak jedinečným, jako je setkání expertů na téma projektu kulturního centra.

Z francouzštiny přeložil Yasar Abu Ghosh.

LITERATURA:

- ARENDT, H. 1972. *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Paris: Gallimard.
- AUGÉ, M. 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier.
- AUGÉ, M. 1992. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Éd. du Seuil.
- BAZIN, J. 1996. Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique, *Une école pour les sciences sociales*, eds. Revel, J. a Wachtel, N. Paris: Ed. du Cerf/ Ed. de l'EHESS.
- BENJAMIN, W. 1991. *Écrits français*, Paris, Gallimard.
- BENSA, A. 1995. *Chronique kanak. L'ethnologie en marche*. Paris: Ethnies-Documents, n. 18-19.
- BENSA, A. 1995. Images et usages du temps. *Terrain*, n. 29, říjen.
- BENSA, A. 1996. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. *Jeux d'échelle. La micro-analyse à l'expérience*, ed. J. Revel, Paris: Gallimard/Le Seuil, „Hautes Études“.
- BENSA, A. 1998. *Nouvelle-Calédonie. Vers l'émancipation*. Paris: Gallimard, 2. ed.
- BENSA, A. a WITTERSHEIM, E. 1998. A la recherche d'un destin commun en Nouvelle-Calédonie. *Le monde diplomatique*, červenec.
- CHESNEAUX, J. 1989. *Modernité-Monde, Brave Modern World*, Paris, La Découverte.
- CLIFFORD, J. 1996. *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*. Paris: ENSBA.
- GINZBURG, C. 1980. *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*. Paris: Aubier.
- LEACH, E. 1968. *Critique de l'anthropologie*. Paris: PUF.
- MALLARMÉ, S. 1945. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade ».
- DE PORTZAMPARC, C. 1995. La ville: réflexion sur dix thèmes. *L'Architecture d'aujourd'hui*, n. 302, prosinec.
- THOMAS, N. 1989. *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TJIBAOU, J.-M. 1996. *La Présence kanak*. (texty editované A. Bensou a E. Wittersheimem), Paris: Odile Jacob.
- WITTGENSTEIN, L. 1975. *Remarques philosophiques*. Paris: Gallimard.
- Les Constitutions de la France depuis 1789*. Paris: Garnier-Flammarion, 1995.



JAKO KULTURNÍ FENOMÉN*

ÚVOD

Sbírky zvířat v zajetí jsou dokladovány již v 7. století př. n. l. a objevovaly se ve všech civilizacích centrech starověkého světa – v Řecku, Egyptě, Asýrii, Číně nebo Persii. Zoologické zahrady se jistě dají nahlížet z mnoha různých úhlů pohledu. Zde se zaměříme na tři. Zaprvé, vznik zoo jako veřejně prospěšné instituce na přelomu 18. a 19. století v souvislosti se vznikem národního státu. Za druhé, v historii zoologických zahrad lze nalézt analogii s proměnami *epistémé* Michela Foucaulta. Konečně za třetí, zoologické zahrady můžeme nahlížet jako výraz určitého typu uspořádání moci, opět v inspiraci Michelem Foucaultem, tentokrát jeho pojmem *Panoptikonu*.

I. MODERNÍ ZOOLOGICKÉ ZAHRADY JAKO VEŘEJNĚ PROSPĚŠNÉ INSTITUCE

I. 1. VZNIK PRVNÍCH MODERNÍCH ZOOLOGICKÝCH ZAHRAD

Nejstarší zoologická zahrada, která bývá řazena k zahradám moderního typu, je zahrada v Schönbrunnu ve Vídni. Založil ji František I. roku 1752 podle vzoru královského zvěřince ve Versailles. Centrem parku byl takzvaný Snídaňový pavilón, odkud prý monarcha rád pozoroval zvířata, umístěná ve třinácti traktách zahrady, paprskovitě se rozbiehajících kolem ústředního pavilónu. Vídeňská zoologická zahrada bývá označována za nejstarší zoologickou zahradu moderního typu díky dvěma skutečnostem. Zaprvé, již za vlády Josefa II. a Marie Terezie, od roku 1765, byla zahrada otevřena veřejnosti. Za druhé, zoologická zahrada v Schönbrunnu je dodnes na svém místě, i když po bombardování za druhé světové války musela být značně přestavěna.

* Článek je zkrácenou a upravenou verzí diplomové práce *Zrcadlení epistémé Michela Foucaulta*, obhájené na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy v roce 1997.

Za první opravdu moderní zoologickou zahradu však můžeme považovat zoologickou zahradu v Jardin des Plantes (*La Ménagerie du Jardin des Plantes*), která je doslova „dítětem“ Velké francouzské revoluce. Nejprve bylo dekretem konventu roku 1793 v botanické zahradě ustaveno Národní přírodovědecké muzeum (*Muséum National d'Histoire Naturelle*). Vědci potom umístili zvířata ze zrušené královské menagerie ve Versailles do nové zoologické zahrady v botanické zahradě. Dekret z prosince roku 1794 úředně potvrdil její založení, ale počátky byly obtížné a teprve Napoleon se zasadil o začátek rozvoje zahrady. Zoo v Jardin des Plantes se od předchozích ne-moderních zvěřinců a sbírek zvířat odlišovala třemi znaky. Zaprvé, výběhy a klece zvířat byly včleněny do parkového prostředí. Za druhé, zahrada byla od samých počátků spjata s vědeckou institucí a se jmény významných přírodovědců, jako byli Georges Cuvier, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire či Jean Baptiste Lamarck. Gustave Loisel, autor díla Historie zoologických zahrad z roku 1912, označil menagerii botanické zahrady za „kolébku zoologie“ a „mekku zoologů“ (cit. podle: Bousel-Demontoy 1992:1). Za třetí, zahrada byla a je veřejně přístupná a přetrvává na stejném místě, podobně jako zoo v Schönbrunnu, dodnes.

Poslední z trojice nejstarších moderních zoologických zahrad vznikla v Londýně roku 1828. Založila ji Královská zoologická společnost pro své potřeby, jako vědecké zařízení, do něhož měli přístup pouze členové společnosti a jejich přátelé. Z finančních důvodů byla zahrada roku 1847 nakonec otevřena veřejnosti. Stejně jako zoo v Jardin des Plantes, i tato zoo byla spjata s vědou, vystavovala zvířata v parkovém prostředí, byla veřejně přístupná a existuje dodnes.

Do poloviny 19. století byly založeny ještě zoologické zahrady v Bristolu (1834), Manchesteru (1836), Amsterdamu (1838), Antverpách (1843) a v Berlíně (1844). Druhá polovina 19. století potom byla jakýmsi zlatým věkem zoologických zahrad a do konce století jich vzniklo dalších sto, z toho osmnáct ve Spojených státech amerických (první roku 1864 v New Yorku).

1. 2. ZOOLOGICKÉ ZAHRADY JAKO VEŘEJNÉ A VZDĚLÁVACÍ INSTITUCE

Zoologické zahrady, podobně jako muzea, již od samých počátků měly být místem, kde se nejen vědci, ale i veřejnost bude mít možnost vzdělávat. P. Bernard a L. Couailliac z pařížské zoologické zahrady píše roku 1842 k roli své zahrady následující: „Děti boháčů i chudáků, z města i z vesnice, všechny se hrnou do Jardin des Plantes(...). Hrají si a baví se, jsou naivními, svéráznými přírodopisci(...). Je téměř možné se tázat, je-li užitečné zvěřince udržovat. Je to stejné, jako ptát se, zda samotné studium vědy přináší opravdový užitek“ (Cit. podle: Bousel-Demontoy 1992: 1).

Zahrady však nebyly zakládány pro vědu. Ve skutečnosti většinu zoologických zahrad v 19. století ani nezaložili vědci. Patronem zoologické zahrady ve Frankfurtu nad Mohanem byl prý filosof Schopenhauer, zahradu v Lipsku založil restaurátér Pinkert, zahradu ve Stuttgartu kavárník Werner, ve Varšavě mecenáš Kamiński a v Sofii car a zanícený ornitolog Ferdinand (Samková – Tylínek – Wolf 1992). Nejčastěji stály u zrodu zoologických zahrad akciové společnosti nebo družstva, založené za účelem zřízení zoologické zahrady (Frankfurt nad Mohanem, Kodaň, Kolín nad Rýnem, Drážďany, Hamburk, Vratislav, Hannover, Basilej, Düsseldorf aj.). O tom, že o obecně prospěšném významu zoologických zahrad se nepochybovalo, svědčí fakt, že většina těchto podniků se od obce dočkala významné podpory věnováním pozemků nebo jinou finanční pomocí. Založení zoologických zahrad v Amsterdamu a v Antverpách bylo podpořeno městem. V Berlíně podpořil založení zahrady panovník, když k jejímu účelu daroval královskou bažantnici, dále zahradě věnoval sbírku živočichů shromážděnou Vilémem III. a zajistil jí státní podporu. Teprve později se zoologické zahrady ujala akciová společnost. Také zoologická zahrada v Drážďanech dostala pozemek zdarma od krále. Pro zřízení zoologické a aklimatační zahrady v Paříži (1860) věnovalo město 22 hektarů z Buloňského lesíku za symbolické nájemné. V Budapešti dalo město akciové společnosti k dispozici 14 ha pozemku za symbolickou cenu několika dukátů ročně a také zoologické zahradě v Hannoveru dalo město polovinu pozemku, 7 ha, za roční symbolický nájem (Kafka 1899).

Zoologické zahrady byly zařízeními, o jejichž obecně prospěšném rázu se všeobecně nepochybovalo. Podívejme se například, jak jsou význam a funkce zoologických zahrad popisovány v knížce Pamětní spis o zoologické a aklimatační zahradě v Praze, vydané Družstvem pro zřízení zoologické zahrady (Kafka 1899): „Účel zařízení takového v prvních dobách býval velice rozmanitý(...). Teprve nová doba, jež parky takové učinila přístupnými širokému obecnstvu, proměnila je v ústavy všeobecně užitečné jednak tím, že lidu poskytuje se v nich formou nanejvýš přístupnou a příjemnou mnohonásobné poučení, jednak tím, že i věda nalezla v nich pozoruhodné pozorovací stanice“ (*Ibid.*: 5, zvýraznila T.V.). A jinde se píše: „Miníme tu zahradu zoologickou, však nikoli zahradu zoologickou jako pouhý zvěřinec pro podívanou, potěšení a obmezené poučení, nýbrž zahradu zoologickou a aklimatační v nejmodernějším způsobu spojenou s ústavem pro *prostonárodní vyučování* vědám přírodním v nejširším smyslu slova“ (*Ibid.*: 8, zvýraznila T.V.).

Zoologická zahrada je zde prezentována především jednak jako podnik lidový, bez omezení dostupný každému občanu, a jednak jako podnik, který měl být zdrojem poznání pro prosté občany a střediskem základního vzdělání, spíše než vědy. Tyto dva rysy byly hlavními definičními znaky moderní zoologické zahrady v 19. století. V podobném duchu se u nás o zoologické zahradě hovořilo začátkem 20. století. „Chceme ústav poučný“, říká

Jiří Janda, budoucí první ředitel pražské zoologické zahrady. „Nebot k čemu má sloužit zoologická zahrada? Na prvním místě k poučení vrstev nejširších, za druhé k poučení středních vrstev vzdělanostních a teprve na třetím místě ku prospěchu přísné vědě. Má to být pomůcka učebná, jež by uvedla správný názor o zvířectvu do širších kruhů“ (Janda 1910: 4–5). O něco později opět ve stejném duchu hovoří Vilém Němec, český cestovatel a znalec zoologických zahrad: „Vědě samé věnuje zoologická zahrada ovšem pozornost také, ale teprve v druhé řadě. Ostavně slouží vědě jiné ústavy zoologické, jako na př. zoologická musea, *zoologická zahrada však patří k lidu a má poučovat lidi!*“ (Němec 1919: 72, zvýraznila T.V.)

1. 3. ZOOLOGICKÉ ZAHRADY A MUZEA

„Čím zevrubnější jest poznání přírody, čím rozsáhlejší jest pole, na které toto poznání se rozšiřuje a čím více je těch, kterým poznání to je přístupno, tím mnohohlasnější výsledky slibuje *budoucnost*. (...) Proto také ve všech moderních střediskách vzdělanosti věnuje se všestranná pozornost a péče zakládání ústavů, jichž účelem jest člověku přírodu učiniti přístupnější a jichž cílem jest šířením vzdělání v oboru věd přírodních a zevrubnějším poznáváním přírody samy, připravovat *nová pokolení* k větším a obušnějším úkolům. Jest mnoho různých ústavů tohoto druhu: *musea* přírodnická, hornická, zemědělská, lidové observatoře, ústavy pro názorné prostonárodní vyučování vědám přírodním, *zahrady zoologické* (...) Všecky ústavy toho druhu ve svém celku, mohli bychom právem říci, tvoří *lidovou universitu věd přírodních*“ (Kafka 1899: 7–8, zvýraznila T.V.).

Na konci 18. a v 19. století se v Evropě rodí politická veřejnost. Je to proces, který souvisí s rozvojem kapitalismu, s industrializací a urbanizací. Veřejnost se v této době projevuje jako gramotná a vzdělání se v 19. století stává naléhavou záležitostí a jedním z hlavních témat národních hnutí. Podle Arnošta Gellnera souvisela společenská potřeba vzdělání všech obyvatel s nastupující průmyslovou výrobou. Školství mělo zajistit určitou univerzální úroveň vzdělání, což byla podle Gellnera jedna z podmínek rozkvětu průmyslové společnosti. Teprve lidé, kteří sdíleli základní úroveň vzdělání spolu mohli dostatečně komunikovat a byli schopni mobility na pracovních místech. Vzdělávací soustava udržující homogenní kulturní prostředí se tak na konci 18. století stala důležitou součástí společenské infrastruktury (Gellner 1993). Součástí těchto trendů byl vznik zoologických zahrad a také – o něco dříve – vznik prvních muzeí. Mezi muzei a zoologickými zahradami, které se kdysi samy hrdě označovaly za „živá muzea“, byla a trvá blízká příbuznost. Vznikly v přibližně stejné době, z podobných pohnutí a měly sloužit podobným účelům.

Ústřední slova, společná pro muzea a zoologické zahrady, byla tři: „Sbírka“, „Veřejnost“ a „Vzdělání“. První velké sbírky (převážně starověkých památek a umění) vznikaly v Itálii

v období renesance. Jednou z nejznámějších byla sbírka Mediců ve Florencii, založená v 15. století, která byla o tři století později darována státu, aby tak mohla být zpřístupněna veřejnosti. Jinde vznikají sbírky při královských dvorech. Také vědecké společnosti, vznikající v 17. století, zakládají vlastní sbírky. Vytváření sbírek vlastně odráží ducha systematického a racionálního poznávání a encyklopedický přístup, který se v Evropě v té době začal prosazovat a v němž sbírky přírodních a artefaktů lidské kultury hrály důležitou roli. Zatímco renesanční sbírky – a to platí i pro sbírky živých zvířat či pro zvěřince – byly často symbolem sociální prestiže a prvkem šlechtické tradice a tradice vládnoucích rodů, nastupující duch poznání vnesl do sběratelství nové motivy. Noví sběratelé vytvářeli sbírky především pro potěšení, pro studium a rozvíjení vědomostí. Aby zajistili kontinuitu sbírek a trvalý význam v nich obsažených vědomostí, odkazovali je státu a veřejnosti (Encyclopaedia Britannica 1991).

První veřejnou instituci, která pro darovanou sbírku postavila zvláštní dům – Muzeum – a zpřístupnila ji veřejnosti, byla roku 1683 Oxfordská univerzita. V 18. století s rozkvětem osvícenství a encyklopedického ducha, s rostoucí schopností ocenit exotiku a s rozvíjením se trhem a industrializací vznikla dvě velká a významná muzea: Britské muzeum v Londýně (1759) a Muzeum Louvre v Paříži (1793). Podle Encyklopedie Britannica bylo založení Britského muzea výsledkem toho, že vláda přijala odpovědnost za uchování a udržování sbírek „nejen pro možnost prohlídky a pro zábavu vzdělanců a zvědavců, ale pro běžné použití a užitek veřejnosti“ (Encyclopaedia Britannica 1991, 24: 480). Podle stejného zdroje prý Francouz Francois de la Rochefoucauld, který muzeum navštívil roku 1784, konstatoval, že muzeum slouží „pro poučení a potěchu veřejnosti“ (*Ibid.*).

Ve Francii se veřejnosti nejprve otevřela Velká galerie (*Grande Galerie*), a to dekretem revoluční vlády roku 1793 jako *Muséum Central des Arts*. Počátky byly obtížné a celé muzeum bylo veřejnosti otevřeno až roku 1801. Tátáž revoluce tak popravila krále a stala se matkou první francouzské zoologické zahrady a prvního muzea. Pokud bývá Velká francouzská revoluce označována za určitý začátek „moderního“ nebo „současného“ věku (Baumont – Dunan – Ristelhueber 1972: 206), pak k němu jistě zoologické zahrady patří stejně jako muzea.

Druhá polovina 19. století je potom v Evropě zlatým věkem muzeí (stejně jako zoologických zahrad). V 70. a 80. letech jen v Británii vzniklo na sto muzeí a v Německu v letech 1876–80 padesát. Koncem století se v muzeích také objevují nové expoziční prvky: používají se panoramatické nebo dioramatické expozice nebo se při expozici živočichů tvoří výstavní skupiny podle společného místa původu. Tento trend se v zoologických zahradách začal projevovat až na přelomu století a své vyjádření našel v novém pojetí expozice

a výstavby v Ráji zvířat, zoologické zahradě Carla Hagenbecka v Hamburku, založené roku 1907.

Řekli jsme, že „Sbírka“ charakterizuje muzea stejně jako zoologické zahrady. Fenomén sběratelství v 17. a 18. století jsme již přisoudili duchu osvícenství, jehož ústředními pojmy byly rozum a poznání. Sbírka je vlastně předpokladem každého rozřídění, každého pokusu o systematické uspořádání. Osvícenství přeměnilo kabinety kuriozit v uspořádané vědecké sbírky. A tento duch sběratelství odrážely první „vědecké“ zoologické zahrady, většina zahrad 19. století a dýchá jím mnoho zoologických zahrad ještě dnes. Zoologické zahrady, které vznikly jako „živá muzea“ a které se ve svých prostorách snažily shromáždit představitele každého druhu alespoň v jednom exempláři, chtěly ukázat v kolika variacích existuje a může být studována živočišná říše.

Například v již zmíněném Pamětním spisu o zoologické a aklimatační zahradě v Praze se o zvířatech běžně hovoří jako o „sbírkách“, jejichž hodnota se odvozuje od úplnosti zastoupení druhů: „Poněkud slušná sbírka opic a poloopic obsahovati *musí* asi 35 druhů... (...) Dům velkých šelem obsahovati *má nezbytně* lva, tygra, pardála, leoparda, pumu, jaguára, rysa (asi 3 druhy), ocelota, ve zvláštních odděleních ob. i polárního medvěda, mývala, vlky, hyény“ (Kafka 1899: 41, zvýraznila T.V.). Jako by sběratelství předcházelo či provázelo jakoukoliv vědu.

V roce 1974 však píše bývalý dlouholetý ředitel pražské zoologické zahrady, Zdeněk Veselovský: „...vystavování zástupců jednotlivých druhů v malých klecích a výběžích je pro poznání života určitého zvířete zcela bezcenné. (...) Problémy související se sběrem a registrací bohatství patří bezesporu do pracovní náplně muzeí...“ (Veselovský 1975: 3). Co bylo v 19. století běžně přijímanou skutečností – totiž přímá odvozenost koncepce zoologických zahrad od muzeí – stává se ve druhé polovině 20. století nepřijímaným dědicvím minulosti. Důvodem je fakt, že zoologické zahrady začaly dosahovat jistých úspěchů v rozmnožování zvířat, což jim umožnilo zdůraznit svoji roli v ochraně ohrožených druhů. Prostor každé zoologické zahrady je omezený a tak udržet životaschopnou skupinu zvířat určitého druhu znamená omezit celkový repertoár vystavených druhů zvířat. Trendem druhé poloviny 20. století se stalo vytváření chovných skupin s více jedinci téhož druhu a pro takové snahy je tendence chovat pestrý plejádů druhů po jednom kusu překážkou.

II. ZOOLOGICKÉ ZAHRADY VE SVĚTLE EPISTÉME

II.1. PŘELOM MEZI RENESANČNÍ A KLASICKOU EPISTÉME

Michel Foucault v knize Slova a věci (1987) píše o třech epistémě, všeobecných prostorech vědění či paradigmatech západní kultury – renesanční, klasické a moderní. Každou

epistémě podle Foucaulta vyznačuje určitý způsob vědění, určitý pohled na věci kolem a určitý přístup k jejich studiu. Přechod od jedné epistémě ke druhé není plynulý, naopak, je poznačen hlubokými zlomy. Foucault ukazuje tyto přelomy mimo jiné na příkladu vzniku přírodní historie v polovině 17. století a na její přeměně v biologii na konci 18. a počátku 19. století.

Nástup klasické epistémě v 17. století znamená nástup vědeckého pořádku, pořádku „rozumu“. Klasické období přináší klasifikaci. Nestačí vytvořit sbírku, ale je potřeba rozlišit a uspořádat materiál, tj. nalézt „charakteristický znak“, který seskupuje jedince a druhy do nejvšeobecnějších jednotek a, který tyto jednotky navzájem rozliší a posléze umožní, aby se začlenily tak, že vytvoří tabulku“ (Foucault 1987: 316). To je duch klasické epistémě, jehož „dokumenty“ již nejsou „jiná slova, texty nebo archívy, ale jasné prostory, kde se věci kladou vedle sebe: herbáře, sbírky, zahrady; (...) Za renesance bylo cizokrajné zvíře představením; vystupovalo na slavnostech, na turnajích, ve fiktivních nebo skutečných zápasech, v legendárních vyprávěních, kde bestiář rozvíjel své odvěké bajky. Kabinet přírodní historie a zahrada, jak je zařídilo klasické období, nahradily kruhový směr „přehledky“ rozložením věcí do „tabulky“. Z „divadla“ renesančního období se stal „katalog“ období klasického (Ibid.: 204–205).

Pokud bychom se přidrželi Foucaultova popisu, pak by „divadelnímu“ uspořádání zoologické zahrady odpovídaly renesanční italské zvěřince, královský zvěřinec ve Versailles či jeho kopie v Schönbrunnu s jejich kruhovým uspořádáním, kde se panovníkovi pootočením hlavy ukazovala vystavená zvířata. Klasickému období a jeho „katalogovému“ stylu by potom odpovídala zoologická zahrada v Londýně i jiné zahrady, zakládány v 19. století, jejichž hlavní snahou bylo prezentovat zvířata podle klasifikace, a které tak ve svém uspořádání tuto klasifikaci odrážely. Zoologické zahrady ve svých prostorách ukazovaly jednotlivé kusy od každého druhu, prezentované ne podle biotopu, ale podle zoologického systému: medvěd lední vedle medvěda hnědého, bizon vedle zubra. „Ukázkový způsob vystavování zvířat vedl obvykle k výstavbě hustě vedle sebe řazených klecí a klíček, které tvořily kuní stezky, cesty papoušků, soví stráž a podobně. K větší přehlednosti pro návštěvníky bývala zvířata někdy dokonce umísťována i ve dvou patrech nad sebou“ (Samková – Tylínek – Wolf 1992: 59).

Mnoho zoologických zahrad se v počátcích příkře oddělilo svojí „vědeckostí“ a „systematičností“ od svých předchůdců – víceméně nahodile budovaných zvěřinců, a založily tím svoji novou legitimitu. Klasifikace není neutrální akt – odráží zájmy, potřeby, sociální kontext a historickou zkušenost. Jak píše Harriet Ritvo: „Taxonomie živočichů odhalují mnohem víc, než jaká jsou zvířata, nebo co dělají, nebo v jakém jsou vzájemném vztahu.

Například v hrdinském období zakládání vědecké taxonomie — v osmnáctém století — se schopnost uplatnit tuto důkladně inzerovanou, okázale novou intelektuální techniku stala diferenciativním znakem pro klasifikaci a uspořádání skupin vědců stejně, jako skupin zvířat. Ve věku Newtona dala klasifikační schémata přírodní historie určitý nárok na vlastní vědeckou hrdost a zřetelně oddělila její stoupence od nevědeckého chaosu, který přičítali středověkým a renesančním bestiářům“ (Ritvo 1995a: 419–20).

II. 2. PŘELOM MEZI KLASICKOU A MODERNÍ EPISTÉMÉ

Pokud jako rozmezí přelomu klasického a moderního období Foucault uvádí léta 1775–1825 (Foucault 1987: 310), pak vznik prvních „klasických“, tj. „katalogových“ zoologických zahrad patří již mimo klasické období. Je zajímavé, s jakým odstupem kopírují zoologické zahrady ve svých přeměnách změnu epistémé. Georges Cuvier, který je podle Foucaulta heroldem moderní epistémé, pracuje v zoologické zahradě klasického typu.

„Modernost“ popisuje Foucault jako náhlé proniknutí pod povrchní zjevnost předmětů, jako pídění se po skrytých funkcích a souvislostech. Již nikoli taxonomie, založená na podobnostech či odlišnostech charakteristických znaků, zubů nebo prstů, ale Cuvier, studující funkční závislosti vnitřních orgánů. Pokud bychom měli nalézt ve světě zoologických zahrad analogii, navrhuji se opět zaměřit na způsob prezentace zvířat v zoo a jeho proměny.

Začátkem 20. století totiž nastupuje nový trend ve způsobu výstavby zoologických zahrad a prezentace zvířat, jehož představitelem byl Carl Hagenbeck. V Hagenbeckově pojetí můžeme rozlišit dva prvky, které se oba soustředí na diváka. Zaprvé, jeho expozice dává nově do souvislosti zvířata s jejich přirozeným prostředím a umísťuje různé druhy vedle sebe podle souvislosti s místem výskytu, biotopem. Ukazuje tak zvířata ve zcela novém světle — to považují ve foucaultovském pojetí za „moderní“ znak. Na Hagenbeckův typ expozice se můžeme dívat jako na foucaultovské zdůraznění (či odkrytí) „skryté“ funkce — vztahu zvířat k jejich přirozenému prostředí, v němž se funkčně (v průběhu evoluce) vyvinula, a vztahu lovce a kořisti mezi druhy zvířat. Zadruhé, nová Hagenbeckova expozice byla zároveň promyšlenou a působivou scénou, která měla diváka ohromit.

Roku 1907 otevřel Carl Hagenbeck ve Stellingenu u Hamburku novou zoo, kterou nazval Ráj zvířat. Hagenbeckova zoologická zahrada byla skutečně podívanou par excellence. Obsahovala například severské panorama, kde byli vystavováni mroži, lachtani (v Evropě poprvé), lední medvědi, sobi a vodní ptáci. Největší atrakcí však bylo „velké panorama“, kde byla v perspektivě za sebou předvedena čtyři prostředí se zvířaty, která v nich v přírodě žijí: 1. rybník, 2. africká step, 3. skalnatá lví jáma a 4. umělá hora s horskými ovci.

Podívejme se, jak ústřední podívanou zahrady, „zvláštní a impozantní panorama“ Ráje zvířat popisuje sám autor: „Zcela v popředí, ohraničená v délce nízkými skalisky, se týpí hlubina velkého pračho jezera (...) Dále spočívá zrak s podivem na rozlehlé, rovněž skalními partiemi lemované pláni, na níž se prochází tolik býložravců nejrůznějších druhů, že to tu skutečně vypadá jako koutek ráje (...) To, co však postihne zrak dál, tam, kde louka končí, připadá pozorovateli z dálky naprosto neskutečné, jako by to byl pouhý sen. Jenom pár kroků od výběhu býložravců se v otevřené, ničím neohrazené skupině skal pohybuje řada lvů a ještě dále vyrůstá do výše směle jako další patro široké pohoří, jehož skalnaté výstupky jsou až po vrchol oživeny horskou zvířenou“ (Hagenbeck 1972: 268–69).

Vše bylo pečlivě postavené tak, aby byl na návštěvníka–diváka učiněn ten největší dojem, skoro bychom řekli iluze. Ani sám Hagenbeck se tohoto termínu nebál — cílem bylo vytvořit pro diváky co nejdokonalejší iluzi přírodního prostoru přirozeně zabydleného zvířaty: „Svoboda, již se těší všichni tito tvorové, je *zdáním a skutečností zároveň* (...) *Iluze* je tak dokonalá, že většinu návštěvníků přesvědčí o této úpravě teprve prohlídka příkopu“ (*Ibid.*: 269). Příkopu, který je „*utajený celkovou úpravou terénu*“ (*Ibid.*) Svoboda zvířat nebyla skutečná, její zdání bylo trikem, který měl dodat vyrobené scéně punc reality, „svoboda“ byla artiklem, který se „předváděl“ divákům. Jak píše sám Hagenbeck: „Poprvé jsem se pokusil *předvádět* zvířata takto na svobodě v roce 1896 ...“ (*Ibid.*, zvýraznila T.V.).

Jestliže jsme nejprve v zoologických zahradách vystopovali přechod od Foucaultova renesančního „divadla“ ke klasické „tabulce“, pak zde se znovu vracíme k „divadlu“. Hagenbeckovo pojetí zoologické zahrady se sice dá považovat za moderní v tom, že ukazuje zvířata v kontextu jejich prostředí, ale druhou stránkou nové koncepce je podívaná pro diváka — velká a promyšlená scéna. V pojetí expozice jako podívané pro diváka se vrací renesanční „divadlo“, jenomže již není „renesanční“. Stává se divadlem „moderním“, divadlem, které má na jedné straně diváky přitahovat a bavit, na druhé chce být zdrojem poučení. V těch současných zoologických zahradách, které se označují jako „moderní“, zmíněný trend nabývá stále větších rozměrů.

Také v současných zoologických zahradách je trend k napodobování přírodních podmínek, přičemž nejdůležitější se zdá být — jako tomu bylo v případě Hagenbeckova Ráje zvířat — jak simulace přírodního prostředí působí na diváky. V článku „Zoo se mění v divočinu“ (Zoos Go Wild 1988: 38) nás nikdo nenechává na pochybách, že komu nejnovější změny směřují. Článek popisuje projekt nové expozice „Amazonie“ v zoologické zahradě ve Washingtonu: „Amazonie“ se pokusí *návštěvníkům ukázat* krajíček ze života v tropickém deštném pralese“, píše autor článku. A dále cituje ředitele zoologické zahrady: „V zoo musíme *prezentovat* lepší *obraz* skutečného světa, v němž zvířata žijí.“ V plánované expozici

by návštěvníci měli procházet patry skleníkového pralesa a sledovat život rostlin a zvířat. Před nebezpečnými zvířaty sice budou lidé chráněni, avšak „bariéry, jako příkopy, jemné sítě a elektrické systémy budou prakticky *neviditelné*“, doplňuje autor článku. Tyto bariéry budou jistě neviditelné pro návštěvníky, ale až příliš znatelné pro zvířata, žijící ve vytvořeném prostoru. Podobné tendence můžeme sledovat i jinde: „Burgers' Bush je jedinečná stavba, která jde příkladem zoologickým zahradám v příštím století. (...) Uvnitř je tropická džungle, celá s vodopády, bláuvými pěšinami, *rozbitým landroverem*, *chýší* Pigmejů a volně létajícími tropickými ptáky, motýly a jiným hmyzem — tropická džungle je tak *redná*, že je téměř nemožné uvěřit, že se nachází v Arnhemu v Holandsku“ (Elzenga 1990: 26, zvýraznila T.V.).

Je sice nepochybné, že tato expozice, otevřená veřejnosti v roce 1988, byla vrcholem technické dokonalosti, zajímavé však je, že podle autora byla také „mnoha [lidmi] považována za předlohu pro budoucí zoologické zahrady“ (*Ibid.*). Snad je skutečně snahou zoologických zahrad stát se přitažlivým divadlem pro diváky a ve své „realnosti“ a působivosti tak „přebít“ barevnost a přitažlivost takových médií, jako je televize.

II. 3. MEZE SROVNÁNÍ HISTORIE ZOOLOGICKÝCH ZAHRAD A EPISTÉME

Prvním nedostatkem, kterého si všimneme, je chronologická nesouhlasnost změn ve způsobu prezentace zvířat v zoo s proměnami epistémé. Klasická epistémé měla nastoupit v polovině 17. století, avšak zoologické zahrady, které bychom mohli označit za „klasické“ se objevují až koncem 18. století. Je zde tedy posun asi sto let. Ještě hůř by dopadlo porovnání moderní epistémé a „moderní“ zoo. Moderní epistémé se podle Foucaulta objevuje na počátku 18. století, zatímco analogický vývoj v oblasti prezentace zvířat v zoo se objevuje až na počátku 20. století, je zde tedy posun dvě stě let.

Druhý a závažnější nedostatek srovnání vyplývá z typu moderní expozice v zoo. Ta se sice dá považovat za „moderní“ ve Foucaultově smyslu, na druhé straně však zároveň představuje intenzifikaci prvků divadla a podívané, které jinak Foucault přičítá renesanční době. Právě Carl Hagenbeck — zakladatel moderního Ráje zvířat — proslul schopností odhadnout poptávku po *podívané*. V 70. a 80. letech 19. století pořádal takzvané karavany národů. Jednalo se o výstavy, kde byla veřejnosti představena nejen cizokrajná zvířata, ale také cizokrajní lidé — domorodci. Muži, ženy i děti zde předváděli svoje zvyky, dovednosti, oblečení, ozdoby, keramiku a domácí zvířata. První exotickou výstavu, výstavu Laponců, připravil Hagenbeck roku 1874 a následovaly další, věnované Núbijcům, Eskymákům nebo Somálcům. O výstavu byl nesmírný zájem (výstavu roku 1878 v Berlíně navštívilo během jediného dne přes 90 000 lidí) a móda exotických výstav potom přetrvávala až do počátku 20. století. Jejich význam potvrzovaly i návštěvy panovníků císaře Viléma (roku 1978 v Berlíně)

a rakouského císaře Josefa (roku 1884 ve Vídni). Jak poznamenal Carl Hagenbeck: „Celkově se stalo předvádění karavany senzací prvního řádu. Zdobení půvabem své divoké osobitosti skýтали hosté se svými zvířaty, příbytky, domácími a loveckými náčinými vysoce zajímavý antropologicko-zoologický obraz“ (1972: 54).

V zoologických zahradách je motiv divadla stále přítomný a zesiluje s potřebou bojovat o diváky. I když se moderní zahrady spojily s vědou, přibraly deklarovanou funkci vzdělávat masy a v posledních letech stále více také funkci v ochraně přírody, zůstávají tím, čím neprestaly být — podívanou, která chce lákat lidi.

III. PANOPTIKON

III. 1. ZOO JAKO PANOPTIKON

Metaforu Panoptikonu využívá Michel Foucault v díle z roku 1975 *Dohlížet a trestat* (1985). Foucault rozlišuje v dějinách trestání dvě etapy. V prvním období bylo za přestupek nebo zločin potrestáno *tělo* a trest byl *veřejný*. Na konci 18. století však nastupuje nové pojetí zákona, zločinu i trestání: trest přestává být veřejným představením a stahuje se do zákulisí. Důraz se přesouvá na sám akt odsouzení; trest jakoby byl nutností. Fyzické formy trestu ustupují do pozadí a vztah těla a trestu se mění. Tělo již není konečným předmětem trestu, je pouze prostředkem k dosažení duše. Tělo již nevězníme proto, aby trpělo, ale proto, abychom člověka zbavili svobody. Stejně tak při trestu smrti jako by nešlo o to, aby tělo utrpělo tu největší možnou bolest, ale o to, aby člověk přišel o to nejvyšší možné právo — o právo na život.

Jedním ze základů nového typu trestání je disciplína, kázeň. Každý vězeň je umístěn pod individuální dozor a také čas je ukázněn podle rozvrhu: v určitou hodinu je čas vstát, v jinou je čas k modlitbě, na povel se jde do práce a na povel k obědu. Vězeň je důkladně ukázněn a tím dokonale ovládnut. Aby však mohl být dohled nad vězňem dokonalý, musí být vězeň na očích *neustále*. Jakýmsi ideálním modelem tohoto uspořádání je Panoptikon, který popsal roku 1843 Jeremy Bentham. Panoptikon je v podstatě architektonicky ideální řešení věznice: uprostřed kruhu vězeňských budov stojí dozorcí věž. Cely vězňů jsou umístěny v kruhové budově tak, že jedno okno cely vede směrem k věži a druhé ven — každá cely je tak průhlednou buňkou, v níž je možné z věže proti světlu sledovat každý pohyb: „z věže můžeme proti světlu pozorovat ty malé, uvězněné stíny...“ (1985: 200). Každý vězeň je sám a bez přestání vystaven pohledu dozorce. Je viděn, ale sám nevidí nic. Je pozorován, ale sám neví kdy se tak děje, ani nemá kam uniknout — to je základ Panoptikonu.

Rysy Panoptikonu Foucault nachází ve větší či menší míře v blázninci, nemocnici, škole, továrně nebo jiných zařízeních moderní doby, přičemž tyto rysy odrážejí nový typ dozoru —

nový typ moci: „(Panoptikon) je důležitý mechanismus, který automatizuje a disindividuálizuje moc. Principem moci není ani tak osoba, jako určitá dohodnutá distribuce těl, povrchů, světél, pohledů“ (Ibid.: 202). Nezáleží na tom, kdo, která konkrétní osoba právě v dozorcí věži sedí, a také nezáleží na tom, jaké motivy ji vedou. A právě tento Panoptikon, jako „zobecnitelný model fungování“ nikoli jako utopická budova, ale jako „diagram mechanismu moci, redukovaný do své ideální formy“ (Ibid.: 205), je plodné použít při uvažování o zoologických zahradách.

V uspořádání zoologických zahrad se od počátků projevují stejné mechanismy, které prostupují celou společnost. Sám Foucault se dokonce v krátkém odstavci zamýšlí nad tím, zda nebyl Bentham při vytvoření modelu Panoptikonu inspirován královskou menažerií ve Versailles (Ibid.: 203). Zde byl v centru umístěn osmihranný pavilón, odkud panovník pozoroval zvířata v paprskovitě se rozbíhajících traktech zahrady podobně jako dozorce v Benthamově Panoptikonu sledoval vězně. Jako bychom se vraceli k již probraným tématům – zoologické zahrady odrážely typ vědění, epistémé své doby, a odrážejí také typ uspořádání moci, který je přece právě podle Foucaulta s typem vědění tak úzce spjat.

V zoo obvykle chybí mezi zvířetem a člověkem interakce a návštěvník je pak především divákem, pozorovatelem, zatímco zvíře je vystaveno jeho svévolným pohledům. Samotným tím faktem se mezi nimi vytváří nerovnováha sil a určuje se, kdo je mocný a kdo slabý, kdo panuje a kdo je vydán napospas. Toto rozvržení je dáno tím, že jeden pozoruje a druhý je pozorován. Teprve tam, kde má sledovaný možnost nalézt skutečný úkryt, a to kdykoli je to jeho přání, teprve tam se ruší nerovný vztah mocného a podřízeného, z jehož vytváření a podporování bývají zoologické zahrady tak často viněny. Situaci ovládané strany v Panoptikonu, stejně jako situaci zvířete v zoologické zahradě vystihuje Foucault v jediné větě: „*Je viděn, ale nevidí; je objektem informace, nikdy subjektem komunikace*“ (Ibid.: 200).

V zoologických zahradách v 19. a v první polovině 20. století byly rysy Panoptikonu velice silné. Nejen proto, že zde byla zvířata nejčastěji vystavována v holých klecích, ale hlavně proto, že převládajícím motivem při zakládání zahrad bylo skutečně zvířata *ukázat*. V posledních dvaceti letech se však v zoologických zahradách objevují nové trendy: je kladen důraz na oboustranný kontakt mezi zvířetem a člověkem a zvířeti se nabízí možnost opustit prostor otevřený divákům. V následujícím úryvku Colin Tudge popisuje jednu z nejmodernějších zoologických zahrad, Apenheul v Apeldoornu v Holandsku, která se specializuje na primáty. Různé druhy opic zde sdílí ostrůvky, oddělené vodou, mezi kterými prochází návštěvníci po lávkách: „Apenheul v Apeldoornu dovádí kontakt mezi zvířaty a lidmi pravděpodobně tak daleko, jak to jen jde. Většina z 18ti druhů primátů (...) může navazovat

s návštěvníky kontakt tak důkladně a tak často, jak jen se jim (zvířatům) zachce. Jen několik druhů, jako například gorily, je trvale uzavřeno na svých ostrovech. Pokud však zvířata nechtějí jít k návštěvníkům, nemusí, a jestliže by kdykoli cítila, že mají lidské společnosti dost, mohou okamžitě odejít. Všude jsou únikové cesty; kotulové veverkovití slézají ze stromů a vybírají návštěvníkům kapsy, ale hned jsou zas nahoře a zmizí, jen co je hra unaví (Tudge 1992: 230). Zde jako by zvířata nad návštěvníky získávala jistotu, i když minimální, moc. Již se nejedná o dvojici pozorovatel – exponát, ale o dvojici tvorů, kteří se v připraveném prostředí vzájemně pozorují. Tím, že dáváme zvířatům možnost ukrytí se, dáváme jim jistotu svobody a vracíme důstojnost.

III. 2. PROBLÉMY S POUŽITÍM POJMU PANOPTIKONU V ZOO

Přestože se analogie Panoptikonu a zoo zdá velmi přesná, je možno vznést jednu zásadní námitku. Podle Foucaulta Panoptikon ztělesňuje princip moderního uspořádání moci, univerzální vzorec moci a poddanství. V tomto pojetí se moc neváže ke konkrétním osobám, namísto toho vytváří jakési tkanivo moderní společnosti a postavení jednotlivce se mění podle toho, na které straně do moderní struktury moci vstupuje.

Situace v zoologické zahradě je však zásadně jiná. Zvíře je totiž v pozici slabšího, ovládaného, nezávisle na svém pobytu v zoologické zahradě. Zvíře až na výjimky není schopno opřevzat zkoumavý pohled, natož komunikovat na srovnatelné úrovni s člověkem. Věta „Je viděn, ale nevidí; je objektem informace, nikdy subjektem komunikace“ (Foucault 1985: 200), která vyjadřuje pozici ovládaného v moderním vzorci moci, platí pro zvíře nezávisle na tom, zda se nalézá „na svobodě“ nebo v zoo. Podobně jako Panoptikon, není „zoo“ ničím víc, než možnou metaforou pro lidské společenské zřízení.

ZÁVĚR

Ve statí byl učiněn pokus použít pojmy epistémé a Panoptikonu Michela Foucaulta pro pochopení historie a vývoje zoologických zahrad. Takový pokus byl zdrojem inspirace, i když hlubší analogie je těžko obhajitelná. Nicméně to by snad nebylo na závadu, především vzhledem k tomu, že sám Foucault pracuje s oběma pojmy často jen na metaforické rovině.

Zoologické zahrady a jejich vývoj byly také popsány v kontextu muzeí a zrodu národního státu. Narozdíl od úvah o souvislosti epistémé a zoo nebo o zoo jako Panoptikonu je blízká příbuznost muzeí a zoologických zahrad nepochybnitelná. Na zoologické zahrady je často nahlíženo jako na jev sítě kultury. Jednak proto, že se zabývají zvířaty a ne lidmi, a jednak proto, že velká část současné společnosti odmítá držení zvířat v zajetí jako nekulturní. Sňahou tohoto textu bylo ukázat, že tomu tak nebylo vždycky, že zoologické zahrady

se v 19. století rozšířily jako instituce kulturní, vzdělávací a veřejně prospěšné. Přestože dnes jsou mnoha lidmi muzea a zoologické zahrady vnímány téměř jako dva protipóly — jeden představující paměť kultury a civilizace, druhý pozůstatek necivilizovaných lidských sklonů — historicky vycházejí z podobného společenského ovzduší a k jejich zakládání vedly podobné motivy.

LITERATURA:

- BAUMONT, M. – DUNAN, M. – RISTELHUEBER, R. 1972. The present Age. In: Dunan, M. (ed.): *Larousse Encyclopedia of Modern History*. Singapore: The Hamlyn Publishing Group Ltd.
- BLANCKAERT, C. 1993. Buffon and the natural history of man: writing history and the "foundational myth" of anthropology. *History of the Human Sciences*, 6, č. 1, pp. 13–50.
- DE BOER, L.E.M. 1995. History, Backgrounds and Implications of the "World Zoo Conservation Strategy", and its Bearings on Zoo Education. Přednáška na konferenci EZE v Praze.
- BOUSEL-DEMONTROY, M.C. 1992. *La ménagerie du jardin des plantes*. Paris: Muséum National d'Histoire Naturelle.
- CLUTTON-BROCK, J. 1995. Aristotle, The Scale of Nature, and Modern Attitudes to Animals. *Social Research* (In the Company of Animals), 62, č. 3, pp. 421–440.
- ELZENGA, J.W. 1990. Burgers' Bush or Biosphere III — A Zoo for the Future. *Geographical Magazine*, 62, č. 8, pp. 26.
- Encyclopaedia Britannica*. 1991. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc.
- FINLAY, T. – JAMES, L.R. – MAPLE, T.L. 1988. People's Perceptions of Animals. The Influence of Zoo Environment. *Environment and Behavior*, 20, č. 4, pp. 508–528.
- FOUCAULT, M. 1985. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd.
- FOUCAULT, M. 1987. *Slová a věci*. Bratislava: Pravda.
- FOUCAULT, M. 1994. *Dějiny šílenství*. Praha: Lidové noviny.
- GELLNER, A. 1993. *Národy a nacionalismus*. Praha: Josef Hříbal.
- HAGENBECK, C. 1972. *O zvířatech a lidech*. Praha: Orbis.
- JAMIESON, D. 1994. Against Zoos. In: Gruen, L. – Jamieson, D. (eds.): *Reflecting on Nature. Readings in Environmental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- JANDA, J. 1910. O zřízení zoologické zahrady v Praze. *Příroda*, 8, č. 6, pp. 3–11.
- KAFKA, J. 1899. *Pamětní spis o zoologické a aklimatační zahradě v Praze*. Praha: Družstvo pro zřízení zoologické zahrady v Praze.

- LOISEL, G. 1912. *Histoire des Ménageries*. Cit. podle: Bousel-Demontroy, M.C. 1992. La ménagerie du jardin des plantes. Paris: Muséum National d'Histoire Naturelle.
- NĚMEC, V. 1919. *Naše moderní zoologická zahrada v Praze*. Praha: Zemědělské knihkupectví A. Neubert.
- RITVO, H. 1995a. Kategorie. *Social Research* (In the Company of Animals), 62, č. 3, pp. 419–420.
- RITVO, H. 1995b. Border Trouble: Shifting the Line between People and Other Animals. *Social Research* (In the Company of Animals), 62, č. 3, pp. 481–500.
- SAMKOVÁ, Z. – TYLÍNEK, E. – VOLF, J. 1992. *Zoo útočiště zvířat*. Praha: Panorama.
- TUDGE, C. 1992. *Last Animals at the Zoo*. Washington, D.C.: Island Press.
- VESELOVSKÝ, Z. 1975. Potřebuje člověk zoo? *Gazella*, 1, č. 2, pp. 3–4.
- VESELOVSKÝ, Z. 1977. Úvodem trochu jinak. Jak vystavovat červenku obecnou. *Gazella*, 1, č. 4, pp. 5–6.
- VOLF, J. 1972. Doslov. In: Hagenbeck, C.: *O zvířatech a lidech*. Praha: Orbis.
- ZOOS GO WILD 1988. *The Futurist*, 22, č. 6, pp. 38.

ZOOS AS A CULTURAL PHENOMENON

The zoos (or zoological gardens) are often understood as a phenomenon hardly cultural. This is so because they are considered to be about animals, not human beings, and because the keeping of animals in captivity is increasingly seen as an uncivilised behaviour. In describing the history of zoos since the 18th century, the text attempted to show that zoological gardens are in fact very similar to museums: both originated in the same period, similar social and cultural conditions and for similar reasons. The origin of modern zoos is then interpreted within the theoretical framework of Michel Foucault's concepts of episteme (zoos as a specific paradigm of knowledge) and Panopticon (zoos as a specific technology of power). Although Foucault's theoretical concepts proved to be a source of inspiration, their applicability to the history of zoos should not be overstated.

(Contact: tvajdova@hotmail.com)

william robertson SMITH

OD KRITICKÉ TEOLOGIE K SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGII

IVO T. BUDÍL

ROZUM A KULTURA

Na prvních stranách své knihy *Rozum a kultura* věnované historické úloze racionality a racionalismu píše Ernest Gellner o intelektuálním úsilí René Descarta, kterého označil za tvůrce moderního racionalismu: „Jediná aktivita na světě, která se Descarta doopravdy týká, je myšlení a hledání pravdy“ (str.12). Descartes jako hlasatel kognitivního vlastnického individualismu věřil podle Gellnera v dosažení úplně individuální intelektuální soběstačnosti „pomocí správného porozumění tomu, co je a co není oprávněně dostupné naší mysli“ (str.17–18). V cestě však individuálnímu rozumu stojí kolektivní kultura. René Descartes musel konstatovat, že „(z)ákladem našeho názoru je mnohem více zvyk a příklad než jakékoli spolehlivé vědění“ (René Descartes, *Discours de la méthode*, část II). To znamená, že „(n)epřítel je (...) naše socializace, naše zapojení do určité kultury. Naproti tomu spása spočívá v individuálním přezkoumání vlastních myšlenek“ (str.13). Kultury jsou náchylnější propadnutí omylu než jednotlivci: „(...) mnohé věci, jakkoli přemrštěné a směšné podle našeho chápání, jsou u jiných velkých národů obecně a se souhlasem přijímány (...)“ (René Descartes, *Discours de la méthode*, část I).

Osvobození od omylu, který se rodí z domnělé pravdy, o níž jsme byli přesvědčeni pouze příkladem a zvykem, vyžaduje osvobození od kultury, která je „jakýmsi systematickým, obecně zavedeným omylem společenství. (...) V omyl upadáme prostřednictvím společenství a dějin, a dostáváme se z něho prostřednictvím samotářského schématu a plánu“ (str.8–9). „Kultura a Rozum jsou protikladné. Kultura je sporná, Rozum nikoli. Pochybování a Rozum musí společně očistit naši mysl od toho, co je pouze kulturní, náhodné a nevěrohodné“ (str.8). René Descartes se tak stavěl „proti akceptování reality světa na základě důvěry. Nezná loajalitu

ke nějaké kultuře a jejím zvykům. Naopak, hledí na kulturu s největším podezřením“ (str.27). „Je to výraz myslí odhodlané akceptovat pouze racionálně obhajitelné kognitivní nároky, posuzované zákony rozumu, které přesahují jakoukoli jednu kulturu a jakýkoli jeden svět“ (str.27). Tento étos osvobození od závislosti na nahodilosti dané historické situace předznamenává osvěcenství, jehož protagonisté odmítali na rozdíl od Bossueta, Burka nebo Jonese přiznat kognitivní svrchovanost „zvyku a příkladu“ – v jejich očích by to znamenalo schválit reakční *ancien régime*.

Ernest Gellner skepticky soudí, že Descartes usiloval o nemožné: „Pokouší se osamostatnit vlastní znalost světa od své kultury a vlastně od jakékoli kultury, a zároveň se pokouší obdařit ji právě těmi charakteristikami, jejichž skutečná nebo iluzorní přítomnost – patrně ta iluzorní – může být navozena a udržena jedinečně kulturou. (...) Patrně nemůže existovat žádné poznávání bez kultury, stejně jako nelze prokázat správnost jakéhokoli světa. Nemůžeme uniknout nahodilé, historicky vázané kultuře – a na druhé straně nemůžeme ani prokázat její platnost. Descartes se domníval, že může potvrdit platnost určité vize a že by to mohla být vize nepoplatná nahodilostem dějin, zvyku a příkladu“ (str.23).

Emancipaci od nespolehlivého sociálního mínění a od podléhání historické náhodě kultury může podle Descartova racionalistického programu, který Ernest Gellner označil jako „individualistický, klasicistní, neromantický, antikomunální a nehistorický“, přinést jediné vnitřní pojmové pužení. Immanuel Kant ukázal, že „naš uspořádaný svět předpokládá určité principy a že se nedá dokázat, že by tyto principy tkvěly v povaze věcí. Eliminací dojdeme k tomu, že tedy musí tkvět v nás. A jestliže obýváme tento druh světa, jaký uskutku obýváme, jsme nuceni svět interpretovat ve světle těchto principů“ (str.35). Kant a do jisté míry i Hume „se domnívali, že mohou prokázat, že mysl je ustrojena tak, aby musela sama ze sebe vyprodukovat (...) úpravný, poznatelný, newtonovský svět“ (str.32).

Gellner však tvrdí, že již Humova a Kantova zkoumání našich vnitřních mentálních zdrojů ukázala, „že ty prostě nejsou s to nám poskytnout svět podle Descartových specifikací. Naše data sama o sobě neměla sílu, aby opatřila a s jistotou zaručila takový svět, v jaký Descartes doufal. (...) Rozum byl úspěšný *de facto*, ale selhal *de iure*... Karteziánský program selhal, přinejmenším v aspiraci dát lidstvu záruku za své nové a uskutku obdivuhodné kognitivní přínosy. Tím byla odhalena problematičnost Rozumu“ (str.32).

¹ Tento text je rozšířením přednášky, která se konala v rámci „gellnerovského semináře“ pravidelně pořádaném Sekcí sociální antropologie Masarykovy české sociologické společnosti.

Po Descartovi, Kantovi a Humovi bylo zřejmé, že naše mysl je podrobena nevyhnutelným vnitřním tlakům a že nemůže než myslet určitým způsobem. „Neasotučujeme cokoli s čímkoli. Myslíme tak, jak musíme. Myslí v nás naše kultura. Pojmově i slovně jsme poduhodně ukázněni a dobře vychováni. Závisí na tom jak naše schopnosti komunikovat, tak i samo zachování společenského řádu. Asociace se rodí svobodně, ale všude jsou v poulech. Jinak by sotva mohla existovat společnost. Naše mezilidské pojmy jsou omezeny obecně vnucenými mantinelami“ (str.37). Kantova otázka „proč je náš svět vybaven tak naléhavým řádem“ neboli „jak vůbec dosahujeme řádu a unikáme zmatku“ (str. 38), však zůstávala nezodpovězena. Bylo třeba „uysvětlit způsob, jímž je naše mysl přitahována k řádu, ať už magickému nebo vědeckému“ a „to, jak je řád do značné míry sdílen v každé společnosti“ (str.38).

INTERNALIZACE RITUÁLU PODLE ÉMILA DURKHEIMA

Ernest Gellner zdůraznil, že to byl Émile Durkheim v práci *Elementární formy náboženského života* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse, Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*) z roku 1915, kdo se pokusil předložit antropologicky věrohodnou odpověď na Kantovu otázku. „Podle Durkheima má Kant pravdu, když říká, že pojmový nátlak byl podstatný pro naše lidství a zároveň vyúsťoval z naší vlastní mysli. Řád, který zpřístupňuje věci našemu poznání, není vlastní těmto věcem samým: tkví ve způsobu, jímž naše mysl s nimi zachází a jímž je řídí. Kantovi se však nepodařilo zjistit právě to, jak nám to bylo uštěpeno. Durkheim odpovídá: stalo se to pomocí rituálů“ (str.33). „Konceptuální a mravní tlaky, které jako jediné nás zlidšťují a zespočenešťují a které zaměstnávaly Kant, nám jsou, jak tvrdil, uštěpeny rituálem. Rituál není stejný ve všech společnostech. Stejná však zůstává jeho základní úloha. V posedlém šílenství kolektivního tance kolem totemu se z každé jednotlivé psychy stane pouhý třesoucí se, ovlivnitelný rosol; rituál pak vtiskne žádoucí sdílené myšlenky, kolektivní výklad, do této poddajné proto-sociální lidské hmoty. Tím ji podrobí obecné představě i zábránám a učiní ji společensky sjednotitelnou“ (str.38-39). „Nazíří po rituálu se divoch probudí s těžkou kocovinou a s hluboce internalizovanou představou. Takto, a jediné takto, z nás rituál dělá lidi“ (str.39). Tezí, že „(z)ávaznost (...) sdílených duševních obsahů je uštěpena kolektivním rituálem“ (str.39), který je jádrem náboženství, a že „(s)počenešsky nutné nátlaky byly internalizovaným hlasem společnosti a uštěpeny nám byly rituálem“ (str.40), Durkheim „(n)abídl výklad, který rovněž připouští kulturní různorodost vzhledem ke skutečnosti, že ačkoli lidé uskutku žijí pod naduládou nátlakových konceptů, povaha těchto nátlaků se značně liší v různých společnostech a různých dobách“ (str.38).

Pokusme se v této přednášce odhalit zdroj dané durkheimovské ideje v kontextu vývoje antropologie náboženství ve druhé polovině devatenáctého století, se zvláštním

důrazem na osobnost skotského teologa a semitologa Williama Robertsona Smitha (1846–1894). Émile Durkheim uvedl v *Elementárních formách náboženského života*, že William Robertson Smith jej inspiroval k vyzdvížení sociální sféry jako rozhodující síly pro konstituování religiozity: „Bylo to až roku 1895, kdy jsem se přesvědčil o podstatné úloze, kterou sehraává náboženství ve společenském životě. V tomto roce jsem poprvé nalezl prostředky, jak studovat náboženství sociologicky. (...) Bylo to výhradně díky studiu dějin náboženství, kterému jsem se právě věnoval, a především díky pracím Robertsona Smitha a jeho školy“ (Lukes: 237). Není to jediné ocenění díla předčasně zesnulého skotského badatele, kterého Mary Douglasová označila za skutečného tvůrce *sociální antropologie*.

Význam díla Williama Robertsona Smitha v oblasti starozákonních studií, vědy o islámu a antropologie byl opakovaně zdůrazňován.² Britský antropolog Edmund R. Leach (1910–1988) napsal v roce 1954 v knize *Political systems of Highland Burma*, že vše podstatné o antropologii jej naučil Raymond Firth (1901). Samotný Raymond Firth se přihlásil v roce 1936 ve studii *We, the Tikopia* k podobnému intelektuálnímu dluhu, jenž cítil vůči Bronislawu Malinowskému (1884–1942). Roku 1922 věnoval Bronislaw Malinowski své slavné pojednání *Argonauts of the Western Pacific* Jamesi G. Frazerovi (1854–1941), který zase dedikoval v roce 1890 *The Golden Bough* svému příteli Williamu Robertsonu Smithovi. William Robertson Smith neskryval v knize *Kinship and marriage in early Arabia*, že za uvedení do antropologické problematiky vděčí Johnu Fergusonovi McLennanovi. Jakkoliv ve výše zmíněných vztazích často převažovaly emocionální vazby nad skutečnou intelektuální kontinuitou, vyvstává zde před námi svébytná genealogie britského antropologického myšlení, v jehož rámci William Robertson Smith zaujímal výsadní postavení.

Pokud však Émile Durkheim psal na počátku první světové války o „škole Robertsona Smitha“, bylo to zjevné nedorozumění, protože o žádném podobném uskupení se v této době rozhodně nedalo hovořit. Uvidíme také, že Durkheimovo uchopení religiozity se výrazným způsobem liší od původního Smithova záměru a že skutečné pokračovatele Smithova učení bychom našli zcela mimo okruh tradiční durkheimovské sociologie náboženství.

Hlavním pramenem pro studium života Williama Robertsona Smitha je biografie *The Life of William Robertson Smith* z roku 1912 od Johna Sutherlanda Blacka a George

² „The significance of Robertson Smith in the history of scholarship is that he belongs at one and the same time to the students of anthropology, to the pioneers of comparative religion, and to the company of those Old Testament scholars, who (...) were among the first to compose a history of Israel's faith on the basis of historico-critical presuppositions“ (Muilenburg 1969: 14); „Any study of religious ritual, and particularly ritual in Islam, must begin with the work of W. Robertson Smith“ (Graham 1983: 53).

Chrystala, která obsahuje bez příloh 576 stran; z toho je 178 stran věnováno Smithovu dětství, mládí, univerzitním studiím a ranému intelektuálnímu vývoji; podrobnému líčení případu s proslulou Smithovou „herezí“, která měla za následek jeho suspendování z profesorského místa, celkem 274 strany a Smithově životě a tvorbě po odchodu do Edinburghu a posléze do Cambridge, kdy vznikly jeho nejdůležitější studie, pouhých 124 strany. Připojena je příloha o 36 stranách, která se celá vztahuje k heretické kauze. Smith byl zde zkrátka vnímán a představen jako poslední „velký heretik“ na britských ostrovech, učenec, mučedník, *enfant terrible* a bojovník za novou tvář víry zároveň, a málokoho by napadlo, že na sklonku dvacátého století bude pokládán za „prvního sociálního antropologa“. Smithovým vlivem na Émila Durkheima a na sociologický výklad náboženství se zabýval T.O. Beidelman ve studii *William Robertson Smith and the Sociological Study of Religion* (1974). Řadu pozoruhodných studií věnovaných Williamu Robertsonu Smithovi obsahuje sborník *William Robertson Smith. Essays in Reassessment*, který vznikl na základě konference konané u příležitosti uplynutí sta let od jeho úmrtí 5. až 9. dubna 1994 na univerzitě v Aberdeenu.³ Podnětné jsou dílčí poznatky o Williamu Robertsonu Smithovi, které uvádějí Robert Ackerman a George W. Stocking.⁴ Naproti tomu strohost, s níž se s Williamem Robertsonem Smithem vyrovnává Adam Kuper,⁵ svědčí o přetrvávajícím neporozumění skutečnému významu této osobnosti.

SKOTSKO A KOŘENY MODERNÍ ANTROPOLOGIE

Je nepopíratelné, že Skotsko, rodiště Williama Robertsona Smitha, sehrálo klíčovou úlohu při ustavení moderní antropologie. Již ve druhé polovině osmnáctého století vstupovalo množství Skotů ze zaostalé Vysočiny do služeb Východoindické společnosti a směřovalo do zámorí. Skotská společnost se na přelomu osmnáctého a devatenáctého století vyznačovala svébytnou senzitivitou vůči exotizmu, která měla patrný dopad na formování etnologických a antropologických věd na britských ostrovech. Skotové jako *Charles Grant* (1746–1823) stáli v čele revolty proti jonesovské „orientální renesanci“, šířené z Královské asijské společnosti v Kalkatě, která měla prostřednictvím sanskritu a hinduismu zažehnout na Západě revitalizační požár nového obrození. Thomas R. Trautmann označil za nejvlivnější dílo britské „indofobie“ *Dějiny britské Indie (History of British India)*, které v roce 1817 uveřejnil skotský historik a původně presbyteriánský duchovní skotské církve *James Mill* (1773–1836), otec slavného filosofa *Johna Stuarta Milla* (1806–1873). Právě James Mill byl spojovacím článkem – v dějinách antropologie téměř zapomenutým – mezi učením sociálního evolucionismu skotských osvícenců, především *Johna Millara* (1735–1801), autora významné práce *The origin of the distinction of ranks* z roku 1806, *Adama Smitha* (1723–1790) a *Adama Fergusona* (1723–1816), a představiteli paradigmatu klasického evolucionismu v antropologii, *Edwardem Burnettem Tylorem* (1832–1917) a *Lewisem Henry Morganem* (1818–1881). *Jane Rendaillová* zevrubně vylicila ve studii *Scottish Orientalism:*

From Robertson to James Mill z roku 1982 hluboký vliv, který měla začátkem devatenáctého století idea sociálního evolucionismu pocházející od filosofů skotského osvícenství na skotské orientalisty, včetně *Jamese Mackintoshe* (1765–1832), *Williama Erskina* (1773–1852), *Johna Leydena* (1775–1811), *Alexandera Murraie* (1775–1813), *Monstuarta Elphinstona* (1779–1859), *Johna Craufurda* (1783–1868), *Vans Kennedyho* (1784–1846), autora *Researches into the Origin and Affinity of the Principal Languages of Europe and Asia* (1828), a *Alexandera Hamiltona* (1762–1824), muže, jenž během pobytu v Paříži po roce 1803 naučil sanskrit mimo jiné německého filosofa *Friedricha Schlegela* (1772–1829), jehož kniha *O jazyce a moudrosti Indů (Über die Sprache und Weisheit der Indier)* z roku 1808 iniciovala vlnu „indomanie“ a zájmu o sanskrit a indoevropéistiku v Německu se smutně známými dopady v konstituování „árijské ideologie“.

Tradiční pilíř skotského nacionálního sebevědomí, skotská církev (*Kirk*), se koncem osmnáctého století již příliš nestarala o umění, poezii a divadlo, které vzkvétaly na dvoře Stuartovců. Přesto se v ní vytvořil proud umíněných myslitelů, například významný historik a prezident univerzity v Edinburghu *William Robertson* (1721–1793), autor vlivného pojednání *A Historical Disquisition concerning the Knowledge which the Ancients had of India; and the Progress of Trade with that Country prior to the discovery of the passage to it by the Cape of Good Hope*, které vyšlo v Londýně roku 1791, (vycházel ze sociálního evolucionismu skotského osvícenství, který použil jako prostředek porozumění indické realitě, a jako první upozornil Západ, že číslovky, jež označujeme jako „arabské“, ve skutečnosti pocházejí z Indie), nebo *Hugh Blair* (1718–1800), který ve spojení s liberálními laiky, jako byli *Henry Home*, *lord Kames* (1696–1782) a *James Burnett*, *lord Monboddo* (1714–1799), významný znalec sanskritu, přítel *Williama Jonese* (1746–1794) a autor dvou šestisvazkových děl: *Of the origin and progress of language* (1773–1792) a *Antient metaphysics; or, the science of universals* (1779–1799), vytvořili v Edinburghu, jenž se stále těšil pověsti „Athén Severu“, skupinu *Literati*, a poněkud tak změkčili staré kalvinistické dědictví skotské církve. Členové *Literati* si udržovali odstup od dvou skotských partikularistických tradic: vzpomínky na slávu Stuartovců, jež pro ně měla příchutí katolicismu a provincionální zaostalosti Vysočiny, a idey tzv. *covenanting tradition*, která byla podle nich spjata s náboženským fundamentalismem a politickým radikalismem. Teprve později, přičiněním *Thomase Carlyla* (1795–1881) a především *Waltera Scotta* (1771–1832), Skotsko spojilo svoji národní identitu s romantismem.

³ William Johnstone, ed., 1995.

⁴ Robert Ackerman 1987, J.G. Frazer, *His Life and Work*.

George W. Stocking 1987, *Victorian Anthropology*; 1995, *After Tylor: British Social Anthropology*.

⁵ Adam Kuper 1988, *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*.

William Robertson Smith nebyl intelektuálním odchovancem skvělé éry skotského osvícenství, netěžil z tradice romantismu a nenáležel ani k liberální větvi skotské religiozity. Rodinným původem, vzděláním i celoživotním přesvědčením se hlásil na rozdíl od většiny svých generačních druhů k ortodoxnímu proudu skotského náboženského života. Jeho Skotsko bylo „zemí Bible“.

Ve svém výkladu se pokusím ukázat, že právě tato dispozice mu umožnila nahlédnout některé podstatné aspekty religiozity a dovedla jej k vytvoření sociologické teorie náboženství, ze které vědomě vycházeli Émile Durkheim a jeho následovníci na straně jedné a Sigmund Freud na straně druhé.

Intelektuální vývoj a odkaz Williama Robertsona Smithe lemovalo několik výrazných osobností: německý teolog *Albrecht Ritschl*, antropologové *John Fergusson McLennan* (1827–1881) a *James George Frazer* (1854–1941), sociolog *Émile Durkheim* (1858–1917) a zakladatel psychoanalýzy *Sigmund Freud* (1856–1939). První dva byli jeho učitelé, v případě Frazera byl tento poměr obrácený a Durkheim a Freud se přihlásili ke Smithově posmrtnému odkazu.

Smithův otec William Pirie Smith pocházel z Aberdeenu, získal důkladné klasické a teologické vzdělání na místní univerzitě, kde proslul jako vynikající student. „*Můj otec*“, prohlásil později jeden z jeho synů, „*nikdy nezískal druhou cenu. Vždy byl první.*“ V roce 1843 došlo uvnitř presbyteriánské *Skotské církve* (*Church of Scotland*) k rozkolu. Proti umírněnému a racionalistickému establishmentu se postavili evangelikáni, kteří požadovali návrat k přísné kalvinistické ortodoxii a založili *Svobodnou skotskou církev* (*Free Protestant Church of Scotland*). Smithův otec, jemuž bylo v době schismatu třicet dva let, opustil slibnou kariéru ředitele prosperující školy v Aberdeenu a dal se jako duchovní plně do služeb evangelikánského hnutí. Od července 1845 působil pětadvacet let jako pastor spojených evangelikánských farností Keig a Tough o rozloze 20 čtverečních mil, kde měl na starosti asi dva tisíce duší. Obyvatelstvo Keig vystavělo malý přístřešek, v němž William Pirie Smith kázal každou neděli ráno; odpoledne pak jel pronést řeč do deset mil vzdálené stodoly v Tough. Rodina bydlela v New Taun v malém domku uprostřed jilmového háje. Zde se 8. listopadu 1846 narodil William Robertson Smith. Jméno získal po dědečkovi z matčiny strany, jímž byl již zmíněný William Robertson, proslulý prezident Edinburghské univerzity a čelný reprezentant umírněného křídla Skotské církve, s nímž se Smithův otec rozešel. Rodinné prostředí, ve kterém William Robertson Smith vyrůstal, bylo sice prostoupené silnou religiozitou a obrátilo jeho pozornost v příliš útlém věku k „vážným“ a spekulativním věcem, nebylo však rozhodně sektářské. William Pirie Smith, jehož neotřesitelná patriarchální au-

torita vládla rodině, kladl sice při výchově svých dvou synů a dvou dcer důraz na přísnou náboženskou ortodoxii, ale zároveň v nich pěstoval smysl pro pocitovost a intelektuální svobodu. Smithův otec doplňoval své skromné příjmy (150 liber ročně) výukou několika vesnických žáků, které učil společně se svými dětmi. William a jeho mladší bratr George byli od malička pečlivě připravováni ke vstupu na universitu v Aberdeenu; důkladná znalost řečtiny a latiny pro ně byla samozřejmostí. Nebylo nijak překvapující, že roku 1861, při veřejné soutěži, jejíž vítězové obdrželi finanční prostředky na univerzitní studium, se patnáctiletý William umístil mezi uchazeče jako první a získal stipendium 30 liber ročně; třináctiletý bratr George skončil rovněž na jednom z předních míst a byl odměněn stipendiem ve výši 10 liber. Mezi přijatými studenty byli jednoznačně nejmladší.

První polovina šedesátých let, kterou William trávil v Aberdeenu, se v britském intelektuálním světě vyznačovala ústupem oxfordského liberalismu a znovuoživením Hegela a dominancí spirituálně zaměřené filosofie. V prvním roce studovali William a George logiku a rétoriku u profesora Alexandra Baina, druhý rok se věnovali klasickým studiím (pod vedením Sira Williama Geddesa četli tempem šest řádků *Illiady* denně) a matematice, třetí rok zasvětili exaktním vědám, logice a psychologii a konečně závěrečný rok studii morální filosofii. Alexander Bain byl čelným představitelem skotského empirismu a utilitarismu a mezi presbyteriánskými evangelikány měl pověst ateisty. Přes tento zásadní ideologický antagonismus vznikl mezi Bainem a Smithem vzájemný respekt a Alexander Bain později neváhal charakterizovat Smithe jako nejlepšího studenta, jakého kdy měl. Výstižně však označil Williamův intelekt za spíše receptivní než produktivní a poznamenal, že jeho žák má schopnosti zvládnout jakýkoliv odborný úkol, pokud ovšem také prokáže odpovídající dávku originality, kterou prozatím u Smithe postrádal.

Skotský vzdělávací systém devatenáctého století stále vycházel ze středověké soustavy sedmi svobodných umění. Již Samuel Johnson jej kritizoval za odtrženost od praktického života a pěstování prázdné ornamentální erudice. Svědomitý či cizířadostivý student, jenž chtěl dostát všem nárokům, které výuka přinášela, byl však vystaven takové námaze, že představovala vážné ohrožení jeho zdraví. Nebylo nijak náhodné, že se mezi studenty v Aberdeenu vyskytovalo smutně mnoho vážných onemocnění i úmrtí. V dopisech, které William a George psali otcí, se neustále objevují zmínky o silných nachlazeních, zápalích plic, horečkách, žaludečních potížích a angínách. V květnu 1864 podlehl zápalu plic Williamova a Georgeova sestra Mary Jane, která s nimi pobývala v Aberdeenu. George zemřel na tuberkulózu v dubnu 1866 krátce poté, kdy ukončil jako nejlepší absolvent s řadou cen univerzitu a chystal se do Cambridge. Williamovi se stala málem osudnou tyfová horečka, kterou upěl na jaře 1865. Závěrečné zkoušky skládal připoután na lůžku.

V posledním roce v Aberdeenu se William Robertson Smith ponořil do studia přírodních věd a matematiky, s nadšením hovořil o přednáškách profesora Williama Thomsona (budoucího lorda Kelvina) o optice a elektřině a při návštěvě Glasgowa uzavřel celoživotní přátelství se známým matematikem Peter Guthrie Taitem, jehož laboratoř později často navštěvoval a pod jehož vlivem publikoval i několik odborných prací o experimentech s elektrickou vodivostí. Od listopadu 1865 však začal William Robertson Smith pomýšlet na dráhu duchovního a systematicky studoval hebrejštinu a němčinu (měl v úmyslu odejít na nějakou německou univerzitu, vzhledem k úmrtí svého bratra však tento záměr opustil).

Na podzim 1866 vstoupil William Robertson Smith na půdu *New College* v Edinburgu, která byla založena rok po rozkolu ve Skotské církvi jako institucionální základna pro výchovu duchovních *Free Church of Scotland*. Zde během čtyř následujících let intelektuálně i duchovně dozrál. Již ve dvaceti letech měl William Robertson Smith hluboké znalosti řečtiny a latiny, ovládal francouzštinu, naučil se dobře německy, vynikal v matematice, přírodní filosofii a v soudobé teologii. Tato erudice kontrastovala s jeho patrným nezájmem o krásnou literaturu (*belles lettres*); četbě neodborné literatury se údajně věnoval pouze jednou za rok, během vánočních prázdnin, kdy přečetl nanejvýš jeden román. Později získal slušný přehled v poezii, ale počátkem sedmdesátých let nečetl jiné básně než starozákonní skladby. Seznámil se nicméně se soudobou historickou literaturou, která se vyznačovala mimořádnými literárními kvalitami: Macaulayem a Carlylem.

Pro teologické pozice převládající mezi pedagogy *New College* byl charakteristický názor Smithova učitele Johna Duncana, který věřil, že Bible není historicky podmíněnou akumulací textů různého žánru, ale organickou a vitální jednotou, organismem inspirovaným Duchem pravdy a života, zkrátka „živým orákulem“. Ve Starém a Novém Zákoně mají všechna slova stejnou hodnotu, protože jimi promlouvá Bůh. V opozici stál pouze vynikající hebraista Andrew Bruce Davidson, jenž od roku 1862 razil přístup vycházející z hermeneutické metody německé kritické teologie (*higher criticism*). Byl však naprostou výjimkou.

William Robertson Smith navštívil Německo roku 1867, kdy pobýval na univerzitách v Kolíně, Bonnu a Heidelbergu. Byl to pro něho v mnohém skutečný „kulturní šok“. Náboženský život v této zemi mu připadal mnohem laxnější a povrchnější než ve Skotsku, duchovní jsou podle něho příliš světsí a umírnění a například na Goethovo dílo pohlíží s jistým despektem. Druhou cestu uskutečnil v létě 1869, kdy studoval teologii v Göttingenu u *Heinricha Ewald*a, Hamburgu a Hannoveru. Tehdy se William Robertson Smith seznámil s předním německým teologem *Albrechtem Ritschlem*, jehož přednášky označil za zdaleka nejlepší, jaké kdy slyšel. Setkal se však také s některými německými přírodovědci, například *Helmholzem* a *Kirchoffem*.

Po návratu do Edinburhu se dozvěděl, že 29. září zemřel profesor Sachs, který na *Free Church College* v Aberdeenu přednášel hebrejštinu a starozákonní exegezi. Andrew Bruce Davidson doporučil na uvolněné místo Williama Robertsona Smitha a tento návrh získal podporu Taita, Thomsona a řady německých teologů. Rozhodnutí záviselo na všeobecném shromáždění (*general assembly*). Bylo však zvykem, že nejvyšší církevní soud (*supreme church court*) bral v úvahu rovněž názor presbyterií (*presbyteries*) a synodů (*synods*). 25. května 1870 byl William Robertson Smith většinou 139 hlasů zvolen ve svých čtyřadvaceti letech řádným profesorem hebraistiky na *Free Church College* v Aberdeenu. 2. listopadu téhož roku se stal presbyteriánským pastorem Svobodné skotské církve. Tato ceremonie probíhala během veřejné bohoslužby a v jejím závěru adept odpovídal na několik věroučných otázek a následovně podepsal vyznání víry, že Starý a Nový Zákon jsou „slovem božím a jediným pravidlem víry a správného jednání“.

8. listopadu 1869 vystoupil William Robertson Smith, jenž v letech 1869 až 1870 zastával funkci prezidenta *Teologické společnosti* (*Theological Society*) v Aberdeenu (1868 až 1869 byl jejím sekretářem) s inaugurační přednáškou, v níž v duchu německé kritické teologie napadl stávající dogmatiku Svobodné skotské církve. V následujícím vystoupení nazvaném *What history teaches us to seek in the Bible* (*Co nás historie učí hledat v Bibli*) se Smith v duchu soudobé německé protestantské teologie zabýval vztahem mezi teologií a historickým kriticismem. Snahu o historické porozumění Starému zákonu označil za výraz odvahy moderní církve, která ji odlišuje od „zcestné bázlivosti středověké hermeneutiky“ (*misleading timidity of the mediaeval hermeneutic*, Black, str. 127). Tradiční, především katolická teologie podle Smitha zanedbávala nezbytný osobní vztah věřícího ke Spasiteli, který je vždy dějinný. Bylo to důsledné a radikálnější rozvíjení Davidsonova programu, prohloubené o Smithovu osobní obeznámenost s německým protestantským teologickým prostředím. Konzervativní kruhy v rámci *Free Church of Scotland* tentokrát ještě nijak nezareagovaly.

V době třetí návštěvy Německa v roce 1872 bylo Smithovi zřejmé, že pokud má jeho výzkum a interpretace starozákonních textů pokročit, musí se opírat o komparativní údaje „starosemitské civilizace“ jako takové. Z tohoto důvodu začal pod vedením gtingenského teologa Paula de Lagardeho studovat arabský jazyk, literaturu a kulturu. Paul de Lagarde, jehož místo později zaujal Julius Wellhausen, pokládal obdobně jako William Robertson Smith kritický a filologický výzkum za předpoklad teologického studia – teologie pro něj představovala (obdobně jako pro Smitha) „královnu všech věd“, jejímž smyslem bylo udržet a zdůvodnit víru v moderní době. Nejblížeji vztah si nicméně William Robertson Smith vybudoval k německému teologu *Juliu Wellhausenovi* (1844–?), svému generačnímu vrstevníku, autoru díla *Israelitische und jüdische Geschichte*, který se po svém rozchodu se státní církví v roce 1882 obrátil k novozákonním studiím.

William Robertson Smith dosáhl počátkem sedmdesátých let nepopíratelného vědeckého uznání a věhlasu pro svoji erudici jak v teologických a filologických, tak i v přírodních vědeckých disciplínách. Proto byl na jaře 1874 požádán, aby se jako spolueditor podílel na přípravě devátého vydání Britské encyklopedie (*Encyclopedia Britannica*). Začátkem roku 1875 se Smith stal členem *Starozákonní společnosti výboru pro revizi autorizovaného vydání Bible* (*Old Testament Company of the Committee for the Revision of the Authorised Version of the Bible*), která v letech 1870 až 1884 zasedala ve Westminsteru. William Robertson Smith zde působil řadu let po boku předních teologů z Oxfordu a Cambridge.

V červnu 1875 zahájil v duchu kritické německé teologie a metody kritické analýzy textů sepisování hesla *Bible* pro 3. díl Britské encyklopedie, jenž byl uveřejněn 7. prosince téhož roku. Smith zdůraznil – patnáct let po vydání Darwinova díla *O původu druhů*, že historická Bible je produktem „vývoje“, „boje“ a „pokroku“ (*development, struggle, progress*). Starozákonní náboženství není podle Smitha, jenž tlumočil teze německých protestantských teologů, dílem Mojžíšovým nebo patriarchů, ale výsledkem dlouhodobého úsilí starozákonních proroků. Starý zákon představuje různorodý soubor mytologických i historických textů odlišného stáří. Tato myšlenka, která na kontinentu již zdomácněla, byla pokládána na britských ostrovech za novou a ještě v roce 1912 ji Smithovi životopisci Black a Chrystal označili za „revoluční“ (str.183).

V únoru 1876 se dostavily první záporné reakce a 16. dubna 1876 se objevil v listu *Edinburgh Courant* článek, jehož autor (pravděpodobně A.H. Charteris, profesor biblistiky na univerzitě v Edinburghu) podrobil obsah drtivé věroučné kritice. *Free Church of Scotland* byla prezentována jako společenství, které zaštiťuje spekulativní a heretické názory nebezpečné víře. O případu záhy jednala kolejní rada (*College Committee*) *Free Church College* a Smithův představený, Robert Rainy, jej požádal, aby napsal kolejní radě dopis ubezpečující o pevnosti své víry a vyjadřující politování. To ovšem William Robertson Smith odmítl učinit a celá kauza vyústila do několikaleť kontroverze, která otřásla *Free Church of Scotland* v základech. Představitelé kolejní rady se zpočátku pokoušeli vášně uklidnit a dokonce prohlásili, že neshledávají dostatečné důvody ke vznesení obvinění z hereze, ale celá záležitost se jim očividně vymkla z rukou. Někteří církevní hodnostáři se navíc zjevně snažili na Smithově případu zviditelnit a vymezit vůči údajně rozkladným kontinentálním vlivům. Panovala rovněž obava, aby nebyla zpochybněna teologická věrohodnost *Free Church of Scotland*, jež by vyústila do nového rozkołu. William Robertson Smith se mohl opřít o většinu svých kolegů a studentů, ale řadová duchovní i věřící pocházející vesměs z venkovských farností, kteří tvořili většinu ve shromáždění (*General Assembly*), disponujícím nejvyššími pravomocemi, požadovali Smithovo odsouzení. Shromáždění, které zasedalo od 24. května do 5. června 1877, rozhodlo většinou 378 hlasů (491 pro a 113

proti) o Smithově suspendování z profesorského místa až do vynesení konečného rozsudku církevním soudem.

Nadešel historicky poslední proces vedený na britských ostrovech na základě obvinění z hereze, jehož výrazným rysem byla kromě Smithovy polemické a neúnavné bojovnosti mimořádná zdlouhavost a komplikovanost procedurálního řízení. Konečné znění obžaloby bylo Smithovi předáno 12. února 1878. Smith byl nařčen z popírání církevní věrouky a závazného vyznání víry a text dále specifikoval osm dílčích heretických názorů počínaje popíráním Mojžíšova autorství starozákonních textů po zpochybňování existence andělů (tento bod byl ovšem záhy rychle vypuštěn). William Robertson Smith vzal svoji obhajobu nesmírně vážně a uveřejnil 64 stran podrobných odpovědí na jednotlivé výhrady (*Answer to the Draft Form of Libel*). To stačilo k tomu, aby zasedání presbyteře rozhodlo o zproštění ve všech bodech obžaloby. Případ byl ovšem tímto postoupen synodu, který vrátil kauzu k novému projednání ve shromáždění, jež se znovu sešlo na přelomu května a června 1878 v Glasgow. Bylo to takřka přesně dvě stě let poté, kdy byl ve Francii spálen spis *Histoire critique du Vieux Testament* od Richarda Simona, který se provinil tím, že napsal, že „Moise ne peut être l'auteur de tous les livres qui lui sont attribués“ („Mojžíš nemůže být autorem všech knih, které mu jsou přisuzovány“). I Smithovi obdivovatelé uznávají, že udělal osudovou chybu, když dopustil, aby se jeho věci znovu zabýval tento sice nejdemokratičtější, ale zároveň nejkonzervativnější církevní orgán, který nyní prohlásil těsnou většinou 23 hlasů (301 pro a 278 proti) Smithův názor na autorství *Deuteronomia* (páté knihy *Pentateuchu*) za heretický. Toto usnesení se stalo základem pozměněného zkráceného znění obvinění, které projednával v červenci, září a říjnu 1878 církevní synod. Nedošel však k definitivnímu závěru a rozhodnutí bylo ponecháno na církevní synodu, jenž se měl sejít v dubnu příštího roku. Nakonec se Smithovou údajnou herezí opět zabývalo na přelomu května a června 1879 církevní shromáždění, které tentokrát většinou jediného hlasu (321 pro a 320 proti) potvrdilo svůj výrok z minulého roku. Smithova kauza se ocitla v bludném kruhu.

William Robertson Smith začal tehdy poprvé zvažovat rezignaci a odchod na univerzitu do Glasgow, kde mu byla nabídnuta profesura matematiky. Prezident Harvardské univerzity jej pozval, aby převzal stolicí hebrejštiny a orientálních jazyků. Smith se nakonec rozhodl vytrvat a nadále čelit obžalobě. Představitelé *Free Church of Scotland* pochopili, že případ musí být definitivně srovnán ze světa. Ke konečnému rozuzlení mělo dojít na shromáždění v květnu 1880. Byla připravena rezoluce, podle níž byl William Robertson Smith zbaven práva působit na univerzitě v Aberdeenu, čímž by byl proces ukončen. Došlo však k nečekanému obratu a Smith byl přítomnými delegáty většinou sedmi hlasů (299 pro a 292 proti) zbaven obvinění.

Smithovi protivníci byli nicméně pevně odhodláni jej z Aberdeenu vypudit. Využili bezokladně uveřejnění Smithova článku *Hebrew Language and Literature* v jedenáctém díle *Encyclopedia Britannica* a vznesli novou obžalobu. Tentokrát nedopustili, aby byl případ vlekle projednáván. Smithovi vážně uškodily i jeho práce o totemismu a studie *The Old Testament in the Jewish Church*. Shromáždění, které o Smithově záležitosti jednalo na sklonku května 1881, jej s konečnou platností rozhodnou většinou 178 hlasů (423 proti 245) suspendovalo. Smithovi byl ponechán jeho plný plat, kterého se ale vzápětí vzdal.

William Robertson Smith odešel do Edinburghu, kde se živil dva roky jako vydavatel *Encyclopedia Britannica*. V říjnu 1883 se Smith stal členem *Trinity College* v Cambridge a roku 1889 nastoupil po zesnulém W. Wrightovi jako profesor arabštiny na místní *Christ's College*. Počátkem devadesátých let mu již ubírala síly postupující choroba, které podlehl roku 1894. Stojí za poznámku, že v dubnu 1887 podniklo vedení univerzity v Aberdeenu kroky ke smíru s Williamem Robertsonem Smithem a pozvalo jej, aby proslovil několik veřejných přednášek právě o kontroverzních tématech, kvůli nimž byl nucen kdysi odejít.

TOTEMISMUS A EXOGAMIE

Již v roce 1869 se William Robertson Smith sblížil na půdě *Edinburgh Evening Club* a *Royal Society of Edinburgh* s Johnem Fergusonem McLennanem. Se jménem Johna Fergussona McLennana, který se vždy pohyboval spíše na okraji akademického světa, je spjat zrod religionistické kategorie *totemismu*, která představovala obdobně jako „matriarchát“ nebo „exogamie“ typický produkt antropologického myšlení druhé poloviny devatenáctého století. Idea totemismu vyplynula z McLennanovy knihy *Primitivní manželství*,⁶ ve které McLennan obrátil logiku Mainova výkladu evoluce lidské společnosti: namísto patriarchální despotie stála podle McLennana na počátku lidských dějin matrilinéární společnost. McLennan, který se opíral zejména o etnografická data George Greye a Alberta Gallatina, podrobněji rozpracoval kategorii totemismu ve studii *Kinship in Ancient Greece*,⁷ v níž použil úmyslně řecký materiál jako argument v polemice s Williamem Ewartem Gladstonem (1809–1898), v dodatku k prvnímu vydání *Chambersovy Encyklopedie* (1868), a zejména od října 1869 do února 1870 v sérii článků *The worship of animals and plants* v časopise *Fortnightly Review*. Mezitím aplikoval tento termín ve svých oběžnících rovněž Henry Lewis Morgan.

John Ferguson McLennan, jenž tvrdil, že totemismus spočívající v uctívání zvířat a rostlin byl nejranější formou náboženství a univerzálním stádiem vývoje religiozity, která byla úzce spojena s exogamním příbuzenským systémem matrilinéárního klanu, propojil totemismus, exogamii a matrilinéaritu do jediného archaického sociálně religiozního komplexu. Totemismus tak představoval jak religiozní, tak sociální systém, původní neproblematickou a organickou jednotu náboženství a společnosti, archaický soulad sociální praxe

a víry. John Ferguson McLennan sice koncem svého života připravoval knihu *The Patriarchal Theory*, v níž chtěl ukázat, že totemismus historicky předcházela exogamii. Toto dílo však zůstalo nedokončeno. V roce své smrti byl John Fergusson McLennan nazván zakladatelem „nové vědy“⁸ a obdobně jej oceňoval i James George Frazer.⁹

V dubnu 1880, rok před svým propuštěním z univerzity v Aberdeenu, navštívil William Robertson Smith McLennana v Itálii a v červnu téhož roku vydal v *Journal of Philology* studii *Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament*, v níž jako první britský badatel aplikoval komparativně evolucionistický přístup na studium starého semitského náboženství. William Robertson Smith studoval již na přelomu roku 1878 a 1879 především na Sinaji údajné projevy totemismu a matriarchátu mezi místními beduínskými kmeny a o svých „objevech“ psal McLennanovi. Výzkum na Předním východě byl důležitý především z toho důvodu, že na starozákonní tradici se odvolával Henry Maine při obhajobě prvotní patriarchální despotie. William Robertson Smith se naproti tomu snažil ukázat, že epochu starozákonních patriarchů předcházela archaická semitská společnost tvořená matrilinéárními a matrilokálními kmeny, které uctívaly určité druhy zvířat jako posvátný totem.

Zmíněný Smithův příspěvek jej sice definitivně znepřátelil s konzervativními představiteli skotské církve, ale zároveň zajistil konceptu totemismu širokou publicitu a vyvolal rozsáhlou diskusi v akademických kruzích. Totemismus byl záhy řadou badatelů přijat za univerzální stádium náboženského vývoje lidstva. Například *Wilhelm Wundt* předpokládal, že v kulturních a náboženských dějinách proběhly čtyři evoluční etapy: první bylo období divošské, následované etapou, pro níž byl charakteristický vznik totemismu, kmenové organizace a exogamie, třetí věk byl obdobím „hrdinů a bohů“, po kterém nadešla moderní doba. R. A. Downie proto v roce 1970 právem napsal, že totemismus představuje vedle „radaru, whisky a marmelády“ jeden z vynálezů, jež Skotsko darovalo světu. Edward Evans-Pritchard soudí, že fascinace totemismem a exogamií vycházela z hluboce zakořeněné viktoriánské obsese sexualitou, soukromým vlastnictvím a třídním rozdělením společnosti. Toto hodnocení není pro své zevšeobecňování příliš přesné; pro myslitele typu William Robertsona Smitha představoval totemismus nostalgickou kategorii, metaforu či kon-

⁶ 1865. *Primitive Marriage: an Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*.

⁷ 1866. *The Fortnightly Review* 4, April, May, str. 569–588; 682–691.

⁸ "Mr. McLennan may almost be said to have founded a new science", Anon., 1881, *Obituary of J. F. McLennan*, *The Athenaeum* 25, June, str. 851.

⁹ "He was one of the founders of the study of primitive society, and in respect of natural ability, acuteness, and soundness of judgement I am inclined to think that he ranked first" (Ackerman 1987).

strukci původní neporušené jednoty náboženské zkušenosti a sociálního života. Smithův pokus o teologickou interpretaci totemismu, který byl rovněž založen na jeho snaze umístit totemismus do starosemitského prostředí, vycházející z vlastního terénního výzkumu, selhal. Durkheim, jenž se opíral o etnografická data australských domorodců, již pojal totemismus nikoliv jako součást teologického výkladu růstu přirozeného náboženství, ale jako sociologicko-religionistickou kategorii, tvořící součást jeho sekulárního obrazu lidských dějin.

V září 1911 se během zasedání *British Association for the Advancement of Science* v Portsmouthu konalo zvláštní symposium věnované problematice totemismu. Zatímco britský antropolog *Alfred Cort Haddon* podal výklad o soudobém stavu bádání, americký sociolog *Hutton Webster* pohovořil o vztahu mezi klany a tajnými společenstvími a belgický sociolog *Émile Waxweiler* se v Durkheimově duchu pokoušel o funkcionalistický výklad totemismu, americký antropolog a jeden z žáků Franze Boase, *Alexander Goldenweiser*, podrobil totemismus jako univerzální kulturní kategorii ostré kritice a německý difuzionista *Fritz Graebner* zpochybnil obecné rozšíření totemismu mezi přírodními národy. S Durkheimovou interpretací totemismu polemizoval v roce 1920 ve studii *L'Etat actuel du problème totemique* *Arnold van Gennep*. Dvacátá a třicátá léta dvacátého století byla již ve znamení obecného ústupu teorie totemismu z hlavního proudu antropologického myšlení. Po druhé světové válce napsal francouzský strukturalista *Claude Lévi-Strauss*, že totemismus nebyl „reálným“ fenoménem ze života přírodních národů, ale – obdobně jako třeba hysterie – mytopoetickým výtvorem viktoriánských učenců, kteří sloučili určité izolované znaky do arbitrární kategorie, která odrážela zájem či úzkost jejich vlastní epochy. Pokud na tuto zdánlivě pevnou kategorii, která je rozpírána a verifikována v desítkách odborných studií, uplatníme kritéria překračující ducha paradigmatu, jež ji zrodil, podlehe relativně snadné dekonstrukci. Skončilo tak jedno z období „antropologické nevinности“, kdy se badatelé domnívali, že v lůně archaického světa naleznou původní autentické bytí, skutečnou „rajskou zahradu“, ve které žil člověk v harmonické duchovní jednotě se zvířaty a rostlinami, horami, říčními toky a nebeskými tělesy. Na druhé straně však spekulace o totemismu v dílech Williama Robertsona Smitha a Émile Durkheima otevřely cestu k *sociologizaci* antropologického myšlení dvacátého století.

Studium arabského jazyka a kultury, které William Robertson Smith započal v Německu na počátku sedmdesátých let, vyvrcholilo jeho dvěma cestami na Blízký východ: koncem roku 1878 navštívil Káhiru, poté se vypravil vzhůru po řece Nilu a pak zpátky do Palestiny a Sýrie; druhou expedici na Východ uskutečnil mezi listopadem 1879 a květnem 1880. Doprovázel jej proslulý *Sir Richard Burton*, cestovatel, dobrodruh a překladatel *Tisíce a jedné noci*. Je velmi snadné označit Smithovy zápisky z cest po Blízkém východě za typický pro-

jev „*orientalismu*“, etnocentrický koloniální diskurz o Orientu, jak to učinil Edward Said ve stejnojmenné knize z roku 1978, ale Smithovy cesty do Arábie pro něj neměly pouze badatelský, ale rovněž hluboce iniciační význam, podobně jako například exotické pouťi Carl Gustava Junga. V sociálním a náboženském životě archaických beduínských kmenů se pokoušel nalézt prostřednictvím religionistické kategorie totemismu prvotní formu náboženské zkušenosti, která by mu pomohla konstruovat vývoj přirozeného a poté zjeveného náboženství. Toto intelektuální úsilí jej sblíží na jedné straně s Jeanem Jacquesem Rousseauem a s jeho spekulacemi o „ušlechtilém divošství“ a na straně druhé s Andrew Langem a s jeho tezí o „pramonteismu“.

SOCIOLOGICKÝ VÝKLAD NÁBOŽENSTVÍ

Smithovy studie *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1885) a především *Lectures on the Religion of the Semites* (1889), ve kterých se zabýval sociální organizací, systémem příbuzenských vztahů a náboženstvím archaických semitských kmenů, byla posléze obecně uznána za mistrovská vědecká díla, jež připravila půdu pro příchod nového antropologického paradigmatu.

V knize *Lectures on the Religion of the Semites* William Robertson Smith uvedl, že primární formou vyjádření náboženské zkušenosti je rituál, který je ze své povahy konzervativní a zůstává v průběhu vývoje prakticky nezměněn. Mýtus a konkrétní verbální obsah věrouky se naproti tomu naplňují časově a kontextuálně proměnlivou látkou. Adam Kuper se nepříliš opodstatněně domnívá, že protofunkcionalistické vyznění těchto tezí je poněkud přeceňováno; William Robertson Smith prý chtěl především zdůraznit úlohu rituálu jako „přežitku“ v tylorovském smyslu. William Robertson Smith zůstával věrný tradiční historické komparativní metodě orientované na studium pramenů v rámci jediné sledované společnosti. Tento přístup jej sblíží například s Henry Mainem, Johannem Jakobem Bachofenem nebo Fustelem de Coulanges. Teprve tam, kde opouští půdu, kterou považuje za bezpečnou, a vstupuje na území prehistorické spekulace, používá komparativní metodu klasických evolucionistů, jdoucí napříč světovými kulturami, již znal od McLennana.

William Robertson Smith tímto způsobem spojil metodu historického porozumění čerpající z německé biblické hermeneutiky s antropologickou interpretací, kterou si osvojil v evolucionistickém podání Johna Fergusona McLennana. Tato kombinace mnohé historiky antropologického myšlení zarážela. Například Susan Parman, autorka studie *William Robertson Smith and American Anthropology: Science, Religion, and Interpretation* (1995), staví oba přístupy proti sobě a vidí v této syntéze projev nekonzistentnosti Smithova myšlení. Susan Parman oprávněně pokládá Smithův historizující výklad starozákonních textů za jistou metodologickou obdobu Boasova historického partikularismu.

Protože však má současně na paměti Boasův paradigmatický spor s generalizujícím a etnocentristickým morganovským evolucionismem, považuje Smithovu smířlivost k evolucionismu za projev slabosti či nedůslednosti. William Robertson Smith se však nepotřeboval nikdy přímo konfrontačně vymezovat vůči soudobé britské evolucionistické antropologii, jejíž ústřední koncepty s výjimkou totemismu jej nechávaly zcela chladným. William Robertson Smith například rozhodně odmítal Tylorovo přesvědčení, že náboženství a magie jsou v zásadě srovnatelné výhonky archaického animismu: postavil je naopak do ostřejšího protikladu a magii vyložil jako antisociální produkt dezorientovaného racionálního utilitarismu.

William Robertson Smith se sice na první pohled sblížil s klasickým evolucionismem, ale jeho přetrvávající náboženská víra, znalost německé teologie a sounáležitost (navzdory všem konfliktům) se skotskou církví jej odlišovaly od ostatních představitelů tohoto hnutí, kteří vesměs sdíleli osvícenský antagonismus k náboženství. William Robertson Smith byl přesvědčen, že starozákonní náboženství proroků nevzešlo z pohanského totemického substrátu, ale představovalo jakožto výsledek nadpřirozené inspirace rozluku s archaickou religiozitou. Právě vnitřní prožitek vlastní religiozity pravděpodobně přivedl Williama Robertsona Smitha k tomu, že archaické náboženství nechápal jako projev selhání intelektuálního výkladu světa, ale zdůraznil jeho sociální funkci a viděl v něm důležitý nástroj udržení společenské soudržnosti. William Robertson Smith podtrhl, že kontinuální existence určitého náboženství závisí na trvání náboženské komunity, ve které je znalost Boha předávána z otce na syna nikoli na základě vštěpování náboženské doktríny, ale především prostřednictvím prožívané rituální praxe.

Těsný vztah mezi náboženstvím a sociální strukturou byl nejvíce patrný především v archaické religiozitě. Hlavní funkcí náboženské zkušenosti je podle Smitha sebeidentifikace a integrace společenství. Kořeny náboženské víry proto neleží v oblasti individuální psychologie, ale kolektivní sociologie. Náboženství hraje ústřední úlohu při integraci dané společnosti a udržení její solidarity, kterou umožňuje prostřednictvím rituálu plně prožít ústřední místo zde náleží instituci oběti (*sacrifice*). Například mezi klanem a totemovým zvířetem se podle Smitha vytvořilo posvátné pouto, jež přispívalo k sociální soudržnosti, a oběť a společná konzumace totemového zvířete byly aktem vzbuzujícím pocit vzájemné solidarity. V archaických dobách tvořili lidé a bohové jednu komunitu a vztahy mezi člověkem a božstvem byly chápány jako analogické vztahům mezilidským. Tímto způsobem se zrodila aliance mezi lidstvem a onou částí přírody, která se nalézala mimo jeho kontrolu. Institucionalizace obětí přenesla váhu na souřadnictví či solidaritu mezi člověkem a božstvem a náboženství se vymanilo z čistě geografického nebo naturalistického vymezení. Vznik soukromého vlastnictví však původní ideu obětí korumpoval a proměnil v uti-

litární nástroj takřka magického nátlaku.

Viděli jsme, že William Robertson Smith ukázal náboženství jako způsob převedení emocionálního napětí do symbolického náhražkového jednání, které má psychologicky katarzní funkci. Není proto překvapující, že Smithovo pojetí kolektivního sdílení obětí v knize *Lectures on the Religion of the Semites* posloužilo později jako základní inspirace pro paleofiktivní scénář, jenž předestřel pro vysvětlení oedipovského komplexu ve studii *Totem a tabu* (1912) Sigmund Freud. Pod vlivem Williama Robertsona Smitha se na přelomu devatenáctého a dvacátého století zformovala *Cambridgeská ritualistická škola*, k níž náleželi zejména klasičtí filologové *Jane Ellen Harrisonová* (1850–1928), *Gilbert Murray* a *F.M. Cornford*. Smithovo pojetí náboženství jako více sociálního než individuálního fenoménu, ve kterém převažuje emocionalita nad racionalitou a rituální akt nad dogmatickou věroukou, je současně koncepcí Durkheimovou.

Povědomí o souvislosti mezi sociální strukturou a náboženstvím, které je tak charakteristické pro dílo Williama Robertsona Smitha, se zrodilo v devatenáctém století z traumatického pocitu krize tradiční společnosti a rozkolu mezi vírou a sociální praxí. Ve Francii tento vztah tematizovali především konzervativní a katoličtí kritici francouzské revoluce. Holistické pojetí lidstva vzešlo z tradicionalistického radikálního antiindividualismu. Louis de Bonald napsal v *Législation primitive* z roku 1857, že „*prvotní, všeobecnou, evidentní a trvale účinnou skutečnost, společnou i běžně užívanou, která může položit základy našich znalostí, z níž se můžeme odrazit, naše kritérium a konečnou i naši pravdu (...) nelze nalézt uvnitř člověka, tedy v jeho mravní nebo fyzické individualitě. Je třeba ji hledat ve vnějším neboli sociálním člověku, tedy ve společnosti*“ (str.19). Na tuto tezi navázali ve Francii Frédéric Le Play, zakladatel sociálního katolicismu a v akademickém světě Durkheimův učitel *Fustel de Coulanges* (1830–1889), autor *Antické obce* (*La Cité Antique*), jehož sociologická interpretace náboženství se formovala paralelně se Smithovým pojetím. Fustel de Coulanges byl přesvědčen, že starověké instituce jsou bez přihlídnutí k náboženským pojmům nevysvětlitelné a že dějiny Řecka a Říma poskytují svědectví o těsném vztahu mezi lidskými idejemi a institucemi. Podstatou *ideologického determinismu* Fustela de Coulanges byla teze, že ideje jsou příčinami sociálních změn. Émile Durkheim se tomuto pojetí přiblížil svým tvrzením, že totemismus jako náboženský fenomén inicioval koncepcí pokrevnosti a exogamie; v zásadě však Durkheimova sociologická teorie představovala zrcadlové obrácení Fustelova schématu. Skutečným dědicem ideologického determinismu Fustela de Coulanges se po svém rozchodu s francouzskou sociologickou školou v padesátých letech dvacátého století stal Georges Dumézil. Sociologický a funkcionalistický typ výkladu blízký Durkheimově škole použil ve svém přehledu vývoje středověkého anglického práva v třísvazkové studii *The Laws of the Anglo-Saxons* (1903–1907) cambridgeský historik *Frederic William Mailland* (1850–1906). Lze bez přehánění říci,

že Émile Durkheim mohl čerpat svoji sociologickou inspiraci kromě studií Williama Robertsona Smithe rovněž z děl Louise de Bonalda nebo Frederica Williama Maitlanda.

WILLIAM ROBERTSON SMITH A ZLATÁ RATOLEST

Setkání a přátelství s Williamem Robertsonem Smithem představovalo údajně zásadní impuls pro konečný obrát *Jamese George Frazera* od klasické filologie k problematice sociální a kulturní antropologie. Osobní přátelství mezi Frazerem a Smithem začalo v lednu 1884, kdy se náhodně setkali při obědě v *Trinity College*. Průběh jejich první konverzace o historii Arabů na Pyrenejském poloostrově, po níž následovala řada dalších na nejrozličnější témata, byl příznačný: James George Frazer se pokusil Williamu Robertsonu Smithovi oponovat, ale ten ihned prokázal jeho neznalost a předvedl svou pověstnou erudici. Intelektuální vliv Williama Robertsona Smithe na Jamese George Frazera byl tak intenzivní, že francouzský prehistorik *Salomon Reinach* (1858–1932) v roce 1911 poznamenal, že výstižný epitaf na náhrobek Williama Robertsona Smithe by měl znít: „*Genuit Frazerum*“. William Robertson Smith, který připravoval pro další vydání Britské encyklopedie přehled hesel začínajících na „P“, světil Frazerovi vypracování několika příspěvků z klasických studií (Penáti, Priapos, Proserbina a Periklés). Jejich vzájemný vztah byl však pravděpodobně asymetrický ve více směrech. Extrovertní kosmopolita William Robertson Smith, který byl společensky nadanější a úspěšnější než zdrženlivý introvert James George Frazer, hrál úlohu „staršího a moudřejšího bratra“. Úzkostlivý respekt k názoru Robertsona Smithe byl údajně hlavním důvodem, proč James George Frazer zatajil hlavní inspiraci ústředního motívu *Zlaté ratolesti*, jímž bylo „drama idejí“ *Kněz z Nemi* (*Le pretre de Nemi: drame philosophique*) z roku 1885 od francouzského orientalisty a historika *Ernesta Renana* (1823–1892) (William Robertson Smith se k Ernestu Renanovi stavěl značně přezíravě). Frazerův životopisec Robert Ackerman výstižně napsal, že Smith byl Frazerovým nejlepším přítelem, lze však pochybovat, že tomu bylo i naopak. Po Smithově předčasné smrti připravil James George Frazer společně s J.B. Blackem k vydání poslední verzi nedokončeného nejdůležitějšího Smithova díla *The Religion of the Semites*. Památce Williama Robertsona Smithe věnoval James George Frazer i *Zlatou ratolest*. V roce 1886 přijal James George Frazer nabídku Williama Robertsona Smithe, aby pro Britskou encyklopedii zpracoval hesla pojednávající o „tabu“ a „totemismu“. Tyto několikastránkové studie se staly zárodkem dvou nejdůležitějších a nejrozsáhlejších Frazerových knih: článek o totemismu byl v průběhu několika let rozšířen na čtyřsvazkové dílo *Totemismus a exogamie*, zatímco náčrt problematiky tabu postupně expandoval ve *Zlatou ratolest*. Obě témata byla ve viktoriánské době mimořádně citlivá.

Mezi Jamesem Georgem Frazerem a Williamem Robertsonem Smithem však existovaly významné světonázorové rozdíly, které způsobily, že James George Frazer se při svých

výkladech totemismu, exogamie, tabu a magie inspiroval více dílem Edwarda Burnetta Tylora než podněty Williama Robertsona Smithe. Oba muži byli vychováni v obdobném silně religiózním prostředí skotské církve. James George Frazer se nicméně stal agnostikem, který v osvícenském duchu považoval religionistickou a komparativní antropologii za nástroj boje proti náboženským „předsudkům“ a relativizaci oficiální víry. James George Frazer chtěl demonstrovat, že náboženství přírodních národů není nic jiného než „primitivní“ filosofický systém, jehož omyly lze snadno prokázat ve světle moderní vědy. Naproti tomu William Robertson Smith zůstal navzdory svým osobním střetům s *Free Church of Scotland* autenticky věřícím člověkem, který se snažil porozumět sociologickým základům náboženské zkušenosti.

O podíl na intelektuálním odkazu Williama Robertsona Smithe se později James George Frazer přel s *Robertem Ranulphem Maretem* (1866–1943) (vztah mezi Jamesem Georgem Frazerem a Robertem Ranulphem Maretem, dvěma předními osobnostmi britské antropologie počátku dvacátého století, byl ambivalentní. Je zřejmé, že když chtěl Robert Ranulph Marett během polemiky s klasickým evolucionismem zasáhnout Edwarda Burnetta Tylora, obvykle mířil na Jamese George Frazera). James George Frazer důrazně popíral Marettovo (pravděpodobně oprávněné) tvrzení, že William Robertson Smith byl přesvědčen o historické prioritě rituálu vůči dogmatu. Robert Ranulph Marett zase v rozporu s Tylorovým a Frazerovým názorem zdůrazňoval, že podle Williama Robertsona Smithe „divoch“ uchopoval hlubší pravidla náboženské aktivity nevědomě, a nikoli intelektuálně reflexivně. Robert Ranulph Marett se odvolával na McDougallovy a Lévy-Bruhlovy studie, které rovněž podtrhovaly davový charakter primitivního náboženství a primitivního života. Robert Ranulph Marett (označovaný podobně jako James George Frazer za *armchair anthropologist*) připravil svým dílem do značné míry půdu pro „sociologický obrát“ britské antropologické školy, který byl spojován především se jmény Bronislawa Malinowského a Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna, mezi jehož žáky náleželi například *Arthur Maurice Hocart* (1883–1939) nebo *Edward Evan Evans-Pritchard* (1902–1973). Po odchodu Edwarda Burnetta Tylora to byl právě Robert Ranulph Marett, kdo zaujal na Oxfordské univerzitě postavení vůdčího antropologa a kdo prosadil tento obor jako řádnou disciplínu akademického studia. Univerzitní program antropologie v Oxfordu zahrnoval původně kurzy z „fyzické“ a „kulturní antropologie“. V roce 1908 získal Robert Ranulph Marett oficiální pověření přednášet „sociální antropologii“ (*Reader in Social Anthropology*): tento název se nadále udržel především pod vlivem Durkheimovy sociologické školy – ačkoliv James George Frazer navrhl jako alternativní termín „mentální antropologii“. Sociologismus však v této době již nad individualistickým mentalismem definitivně zvítězil.

Nebylo Smithovým záměrem stvořit sociální antropologii. Smithův úděl v jistém smyslu předznamenává Bonhoeffera a další teology „smrti Boha“ či „krize víry“ dvacátého století. Ústředním tématem jeho díla byly vyhlídky a možnost další existence náboženského společenství ve světě kritického rozumu. Odpověď nacházel v relativizaci věrouky a dogmatu a ve zdůraznění obřadu jako prvotní a nejbyťostnější složky religiozity. V soudobé antropologické teorii pak hledal zdůvodnění tohoto postoje, který neuspokojoval pouze jeho intelektuální zájem, ale představoval i řešení jeho osobní kolize s *Free Church of Scotland*. William Robertson Smith vždy pokládal církev za nadindividuální projev božského působení ve světě a byl přesvědčen, že duchovní vývoj každého křesťana se může uskutečňovat pouze uvnitř církve. Nepochyboval, že náležitý náboženský život vyžaduje ortodoxii, autoritu a loajální příslušnost k církvi. Tyto názory nezměnil ani po traumatizujícím rozchodu se Svobodnou skotskou církví. Článek, který se objevil v listu *The Scotsman* 2. dubna 1894, krátce po Smithově smrti, jej právem označil za hluboce konzervativního myslitele. Skutečným dědicem Smithova badatelského a duchovního odkazu tedy není Émile Durkheim, Marcel Mauss, Sigmund Freud nebo Robert Ranulph Marett, ale spíše dnes prakticky neznámý *Frank Byron Jevons* (1858–1936), profesor klasických jazyků na univerzitě v Durhamu, který ve studiích *Introduction to the History of Religion* (1896), *Religion in Evolution* (1906), *Introduction to the Study of Comparative Religion* (1908) nebo *The Idea of God in Early Religions* (1910), věrně navázal na Smithovo teisticko-evolucionistické pojetí religiozity, které je vlastně svéráznou apologetickou antropologií, a předznamenal ontologické vize *Teilharda de Chardina*.

LITERATURA:

- ACKERMAN, ROBERT 1987. *J.G. Frazer, His Life and Work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BEIDELMAN, T.O. 1974. *William Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- BLACK, J.S. A G. CHRYSTAL (eds.) 1912a. *The Life of William Robertson Smith*. London: A. C. Black.
- BLACK, J.S. A G. CHRYSTAL (eds.) 1912b. *Lectures Essays of William Robertson Smith*. London: A. C. Black.
- GRAHAM, W.A. 1983. Islam in the Mirror of Ritual. In: R.G. Hovanniasian and S. Vryonis, eds., *Islam's Understanding of Itself*. Malibu, CA: Undena Publications.
- JOHNSTONE, WILLIAM (ed.) 1995. William Robertson Smith. Essays in Reassessment. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 189. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- KUPER, A. 1988. *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London/New York: Routledge.
- LUKES, S. 1973. *Émile Durkheim. His Life and Work*. London: Allen Lane, The Penguin Press.
- MULLENBURG, JAMES 1969. Prolegomenon to William Robertson Smith. *Lectures on the Religion of the Semites*. First Series: The Fundamental Institutions. New York: Ktav.
- RIESEN, R.A. 1985. *Criticism and Faith in Late Victorian Scotland: A.B. Davidson, William Robertson Smith and George Adam Smith*. New York: University Press of America.
- STOCKING, GEORGE W. 1987. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.
- STOCKING, GEORGE W. 1995. *After Tylor. British Social Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- WARBURG, MARGIT 1989. William Robertson Smith and the Study of Religion. *Religion* 19: 41–61.

POSLEDNÍ ČECH

v zapomenuté české vesnici

Zatímco české vystěhovalectví na Volyn a do uherského Banátu dnes přešlo téměř do celonárodního povědomí, je situace Vojvodova, české vesnice v severozápadním Bulharsku, docela odlišná. Důvodem nezájmu „osvícensky“ laděných badatelů první republiky, natož pak marxistických etnografů a folkloristů, byl pravděpodobně striktně náboženský charakter vojvodovských Čechů, tak výrazný, že jej nebylo lze vysvětlit pomocí tradičních národopisných interpretačních schémat. Studii a článků na dané téma je poskrovnu, problematika není známa ani užší vědecké veřejnosti.

Chceme-li správně pochopit vývoj této české obce, musíme se vrátit dávno před její založení, nikoli do Bulharska, ale do Čech. Po vydání Tolerančního patentu (1782), který v Rakousku vedle katolicismu povoloval i luterství, kalvinismus a pravoslavlí, se totiž ve středních a severovýchodních Čechách objevila řada lokálních náboženských skupin, které se nechtěly přihlásit k žádnému z těchto vyznání. Šlo o tzv. toleranční sektáře nebo – v dobové terminologii – „náboženské blouznivce“ (Religionsschwärmer). Jejich religiositu lze charakterizovat především asketickou náboženskou praxí, důsledným lpěním na etických nárocích Kázání na hoře¹; z nichž odvozovali exkluzivitu vlastní spásy. Někteří jejich příslušníci – „nejnebezpečnější blouznivci“ – byli v letech 1782–3 násilně vysídleni do uherského Banátu. Založili zde, spolu s dalšími souvěrci, kteří za nimi dobrovolně odešli na přelomu 18. a 19. století, českou osadu Helena, dnešní Sfinta Elena (NEŠPOR 1999: 129–137). Touto genezí a z ní vyplývající každodenní životní praxí se Helena (po příchodu katolických osadníků r. 1847 přezvaná na Svatou Helenu) vždy naprosto odlišovala od ostatních českých osad v Banátu, založených katolíky z jihozápadních Čech. Dosavadní bádání tento fakt buď nezaznamenalo nebo záměrně přehlíželo (NEŠPOR – HORNOFOVÁ – JAKOUBEK 1999: 67–9).

Náboženství, respektive striktně pojímaná náboženská praxe, hrálo a dodnes hraje ve Svaté Heleně významnou úlohu. Původně jednotný nekatolický sbor se totiž v období bez řádné duchovní správy (do 90. let 19. století) rozštěpil na část sekularizovanou, která později bez problémů zakotvila v helvetské církvi², a radikálnější většinu, plně zachovávající dědictví svých sektářských otců. Tato skupina podle výpovědí našich informátorů sebe sama označovala za „věřící“, na rozdíl od „Čermáka a Urbánka a ...eště několika numer, který nebyli věřící, byli jako svět, jako katolíci ...měli hospody a kouřili a to.“ „Věřící“ naproti tomu odmítali jakoukoli světskou zábavu, alkohol apod., v centru veškerého jejich úsilí bylo vlastní soteriologické zabezpečení. Žili – lze-li to tak říci – v cele posvátném světě. Napětí mezi oběma skupinami narůstalo a vyvrcholilo na sklonku 19. století po příchodu probuzeneckých kazatelů A. Svobody a J. Chorváta, kteří se jednoznačně postavili za radikálnější verzi svatohelenského nekatolicí. Část „věřících“ – nebo „evangeliků“, jak si také sami říkali – nakonec „na truc, na hněv“ Svatou Helenu opustila, protože „komu je alespoň trochu známy trpký národní, náboženský a sociální život dnešných Vojvodovčanů na Svaté Helene, ľahko pochopí, že samostatná dedinka mohla najľapšie vyhoveť ich ľelanému pokoji a národnej i náboženskej slobode“ (MICHALKO 1936: 244; naše kurzíva). Ostatní radikálové, kteří obec z různých důvodů nemohli nebo nechťeli opustit, zde vytvořili sbor svobodné církve reformované.³ Náboženská motivace tohoto rozkolu a následného odchodu „věřících“ před námi vyvstává na první pohled. Jeho ekonomická podmíněnost, zdůrazňovaná marxistickou etnologií, sehrála roli zcela druhořadou (NEŠPOR – HORNOFOVÁ – JAKOUBEK 1999: 2. část).

Radikální „evangelici“ ovšem nešli do neznáma. Využili bulharského Osídlovacího zákona (z r. 1880), který za výhodných podmínek umožňoval v zahraničí žijícím Bulharům i dalším zájemcům usídlit se v teprve nedávno konstituovaném Bulharském království (PENČEV 1998: 480). V ústním podání je tato skutečnost ovšem vytěsněna legendou o osob-

¹ Ježíšovo Kázání na hoře (Mt 5–7; Lk 6, 12–49) je vrcholem jeho sociálního a etického učení. Vystupuje zde jako naplnitel učení otců, které však dotváří v intencích výroku „Nezabíješ! ... Já však vám pravím, že již ten, kdo se hněvá, bude vydán soudu ... a kdo svého bratra zatracuje, propadne ohnivému peklu“ (Mt 5, 22). Pochází odtud požadavek milovat své nepřátele, požadavek chudoby, zákaz přísahy (přisahat se smí jen Bohu) atd.

² „Helvetská církev“ bylo Tolerančním patentem zavedené oficiální označení rakouských reformovaných (tedy kalvinistů). Odvozuje se buď od švýcarského původu reformační větve nebo od toho, že jako své vyznání víry (soubor základních věroučných ustanovení) užívala tzv. II. Helvetskou konfesi, sepsanou r. 1564 Bullingerem.

³ Svobodné reformované církve jsou náboženské skupiny odštěpené od kalvinistů (tedy reformovaných) pro svou asketičtější morálku (důsledné zachovávání Kázání na hoře) a proto, že nechťeli uznávat světskou autoritu v duchovních záležitostech.

ním pozvání bulharským „carem Ferdinandem, aby Češi Bulharům ukázali, jak se obdělává půda“. Napřed byla vyslána delegace, aby obhlédla státní půdu, která jim byla nabízena. Teprve po úspěchu této mise (květen 1897) se ze Svaté Heleny vypravila skupina 20–25 rodin, které ještě též rok dorazily do lokality Kriva Bara na Plevensku, kde začaly budovat novou vesnici. Nevraživost obyvatel okolních vesnic je ovšem donutila hned na jaře místo opustit a přesídlit do Saseku u Kněže, lokality jež jim byla opět přidělena vládou. Tam za nimi v létě 1898 dorazila další skupina 20–30 rodin ze Svaté Heleny. Ani poměry v Saseku však nebyly tím, v co noví kolonisté doufali. Neustálé útoky Bulharů z okolních vesnic, které vyvrcholily rozbořením saseckých stavení a zasypáním studní, ve spojení s nepříznivými environmentálními podmínkami je znovu donutily místo opustit.

Bulharská vláda jim i tentokrát vyšla vstříc a nabídla jim půdu mezi obcemi Bukjovci (dnes Mizija) a Krušovnicí, místo zvané Gladno Pole. Zde na podzim 1900 vznikla vesnice, jež dostala umělý název Vojvodovo. Stejně málo obvyklé bylo i její „urbanistické řešení“ s pravoúhlými ulicemi a výměrou naprosto shodnými parcelami (srov. PENČEV 1996: 55–6). S českými přesídlenci se na vybudování Vojvodova podílelo i čtrnáct rodin Slováků z Mrvice, v prvním a druhém desetiletí 20. století byla vojvodovská půda vládou poskytnuta i dalším etnickým a náboženským skupinám, z nichž ovšem některé záhy zase obec opustily. Heroldová (1996: 93) udává, že v r. 1904 bylo etnokonfesionální složení obyvatel Vojvodova 210 Čechů, 100 Slováků, 29 katolických Bulharů (paulikánů) a 57 „Srbů“ (ve skutečnosti pravoslavných Bulharů, přicházejících ze Srbska). V roce 1934: 525 Čechů, 104 Slováků, 148 pravoslavných Bulharů, 12 Rusů a 6 „Srbů“. Vojvodovo bylo tedy vpravdě obcí polyetnickou a polykonfesionální.

Zůstaňme však prozatím jen u lokální majority, u přistěhovalců ze Svaté Heleny. Jejich specifická interpretace Evangelia a individuálně-etické prvky, kvůli jejichž odmítání ostatními do Vojvodova přišli, zůstaly i nadále úhelným kamenem jejich života. Podle dobových pramenů i ústního podání byl i zde zapovězen alkohol a kouření, divadlo, tanec a světské zábavy vůbec. To vše bylo v místní optice pokládáno za smrtelný hřích, za protivení se vůli Boží. Jejich náboženský život, jak píše dobový pozorovatel, vojvodovský učitel, „býval tak mocný, že vše ostatní se jevílo jen nutnými jevy průvodními“ (JUBILEJNÍ ROČENKA 1929: 223; Obd. MICHALKO 1936: 224). Protože bulharské zákony nepovolovaly stav bez vyznání, přijali posléze mezi sebe metodistického kazatele (1902), protože, jak říkali, jeho víra se od jejich „liši jen ve formálnostech“ (AUERHAN 1921: 94). Určující byla, jako v lidové religiozitě vůbec, náboženská praxe, na jejím institucionním zaštitění zdaleka tolik nezáleželo.

„Posvátnost“ každodenní praxe se snad nejmarkantněji – zcela ve weberovském smyslu – projevovala v soteriologickém ocenění práce a jejích plodů, které dostoupilo té míry,

že vojvodovští byli okolními obcemi označováni přímo jako „trudoljubitelé“. Vojvodovo se svými obdělávanými poli, upravenými ulicemi a nabílenými domy bylo brzy popisováno jako „selo za obrazec“, vzorová vesnice. Důsledkem tohoto životního stylu byla jak úspěšnost ekonomická, tak s ní spjatý populační růst, později ovšem vedoucí k nedostatku půdy. Ekonomicky podmíněné vystěhovalectví proběhlo ve třech vlnách. První z nich na počátku 20. let směřovala do Miloslavi na Žitném ostrově (cca 10 rodin), druhá v r. 1928 do Argentiny (cca 20 rodin) a třetí v r. 1935 (12 rodin) do částečně vysídlené turecké vesnice Belinci na Ispirichsku v Bulharsku.

Dalším výrazným znakem obce byla její faktická správní a soudní autonomie, v čele obce stál téměř všemocný volený kostelní výbor („trojčlenka“). „Měl tu moc, že mohli uspořádat vztahy, nebo dávat manžele znovu dohromady, mohli soudit rozepře mládeže a veškeré druhy přečinů, viníci byli nuceni podrobit se rozsudku...a oni se podrobovali. Vůbec nejezdili vymáhat svá práva soudní cestou do Orjachova nebo j nam.“ (PENČEV 1996: 62) Nebylo toho většinou ani třeba, nábožensky podmíněná morálka tyto činy do značné míry předem vylučovala. Podle jedné z informátorek „můžeš nechat své nářadí na poli a jít na oběd. Když se vrátíš, to nářadí je na své místě. A takhle to bylo vždycky, pokud tady byli Češi.“ Jednou z dalších funkcí kostelního výboru byla i organizace vzájemné pomoci (při požáru, úhynu dobytka apod.) charakteristické pro daný typ lokální náboženské skupiny.

Jednota metodistického sboru postavená na přísných etických nárocích ovšem nevydržela věčně. Svou roli zde zřejmě hrála i mravní pochybení slovenského kazatele M. Roháčka („rozvedol sa tiež s vlastnou rodinou“). K rozštěpení došlo po příchodu německého kazatele E. Kowala na počátku 20. let 20. století, který se stal důsledným obhájcem někdejší asketické morálky a na svou stranu získal radikálnější část sboru. Ve Vojvodovu nastal paradoxní rozkol mezi „pravověrnými“, hlásícími se k tradiční morálce a novému Kowalovu vyznání (darbismu) a „zesvětšilými“, hlásícími se k v obci tradičnímu výkladu Evangelia, avšak ustupujícím ve svých etických důrazech. Z dobových záznamů vyplývá, že rozkol byl vnímán jako tak hluboký a zásadní, že jím byli „zasaženi i mladší a nejmladší“ (JUBILEJNÍ ROČENKA 1929: 224). Darbisté si záhy postavili vlastní „horní kostel“ (1925), v obci druhý po metodistickém „dolním kostelu“ z počátku století.

Darbisté, kteří se mezi sebou nazývali „bratři a sestry“, kladli důraz na všeobecné kněžství, při jejich shromážděních kázal vždy ten, kdo měl „vnuknutí Ducha svatého“. Je ovšem též pravdou, že až do Kowalova odchodu z Vojvodova (ve 30. letech) „nejvíce vnuknutí měl Kowal“. Darbistický sbor odchod svého zakladatele přečkal, nicméně Kowalem znovu-vznícený etický zápal i zde postupně uvažoval. Záhy přestal být mezi darbisty a metodisty rozdílný. „Kázalo se jedno a to samé...měli jsme jaksi jednu víru, nemůžu říci, jaký byl vlastně

rozdíl. Vždyť jsme evangelici," říká naše informátorka. Jediným diferencujícím znakem byla (rodinně podmíněná a předávaná) příslušnost k „hornímu“ respektive „dolnímu kostelu“.

Vedle metodistů a později darbistů však ve Vojvodovu byly, jak již bylo uvedeno, i další náboženské skupiny. Mezi místními Slováky bylo několik rodin nazarenů, hlásících se k wirzovské interpretaci halského pietismu⁴, pocházejících z Banátu. Další skupinou byli katolíci banátských Bulharů, sami se označující jako „pavlikjani“. Nazareni ani paulikjani neměli vlasní shromáždění, na rozdíl od — vedle Čechů a Slováků — nejpočetnější etnoreligijní skupiny pravoslavných Bulharů, kteří si ve Vojvodovu mezi lety 1928–36 postavili kostel sv. Ivana Rílského. Náboženské skupiny se však nikdy nemísily, ve Vojvodovu — jako již předtím na Sv. Heleně — existovala téměř absolutní religijně podmíněná endogamie, „Češi si Bulhary nikdy nebrali, protože oni byli hodně věřící (I).“

Naprostojednotlivějším faktorem, který již na Svaté Heleně a potom ve Vojvodovu odlišoval lokální komunitu od jejího okolí a působil na její zachování, byla její specifická religiozita (NEŠPOR – HORNOFOVÁ – JAKOUBEK 1999: 3. část; PENČEV 1996: 58). Teprve druhotně šlo o — do značné míry vnějšími vlivy vyvolané — etnické vědomí. Vojvodovští „Češi“ se v první řadě považovali za „věřící“, za „evangelíky“ (institucionálně metodisty nebo darbisty), teprve daleko za tím stála jejich etnická česká identifikace.

Vědomí etnické odlišnosti a touto etnodiferencí podmíněné snahy zachovat sebe sama jakožto „Čechy v Bulharsku“ bylo ve Vojvodovu postupně vyvoláváno především sofijským krajanským sdružením. Ne vždy úspěšně, zejména v první generaci přistěhovačů bylo vědomí religijní odlišnosti daleko nejsilnější a jakékoli kontakty se sekularizovanými podnikateli, dělníky a intelektuály z měst se považovaly přímo za „bezbožné“. Také škola s částečně krajanským vyučováním (od r. 1926) byla dlouho bojkotována darbistickou částí obce, poněvadž český učitel učil děti národní, nikoli náboženské písně. Stejně skončil i pokus o zavedení Sokola (1928), protože tělesné cvičení „bolo odsúdené k zauraceniu“ (MICHALKO 1936: 257). Podobně divadlo, dnešními reemigranty a jejich potomky vzpomínané a vyzdvihované, naráželo na tuhý odpor, neboť „věřící“ — jak píše dobový pozorovatel — „pokládají podívanou na Kašpárka v loutkovém divadle za hřích“ (FOLPRECHT 1940: 21). Po dlouhých sporech ve Vojvodovu sice byla založena místní odbočka Národního domu T. G. Masaryka (1937), na obecní dění však měla vliv pramalý, ve školní kronice není její založení ani zmíněno. Zlom přinesla zřejmě až druhá světová válka.

Frontové zkušenosti některých mužů, kteří poznali odlišné životní možnosti a v neposlední řadě i jiné způsoby existenciálního a soteriologického zabezpečení, ve spojení s generační výměnou vedly k tomu, že „pak už to nikdy nebylo jako dřív“. Svou roli zde zřejmě hrál i soustavný vliv školy a krajanských spolků, který stále většímu a většímu počtu

obyvatel ukazoval změněný „duch doby“. Došlo k určitému umírnění náboženských důrazů, k přiblížení se okolní společnosti, v posledku i k několika nábožensky exogamním sňatkům. Ještě zásadnější však byla postupná proměna osobní a skupinové identity. Z původně nábožensky se vymezující komunity se pomalu stávala etnická enkláva „Čechů v Bulharsku“. Svědčí o tom např. skutečnost poválečných reemigrací, kdy se Vojvodovští jako celek „vrátili do staré vlasti“ a celou akci chápali jako návrat Čechů do Čech. „Tady [ve Vojvodovu] je náš domov, tam [v Čechách] je naše vlast,“ dnes říká vojvodovská rodačka.

Vojvodovští, Belinští a okrajově další bulharští Češi byli reemigrováni na přelomu let 1949–1950 zejména na jižní Moravu. Bylo tak sice splněno jejich přání, aby byli osazeni v zemědělské oblasti, svým charakterem alespoň připomínající bulharské podmínky (VACULÍK 1983: 84), nikoli ovšem zásadnější dohoda o přidělení jedné celé vesnice. Chtěli se tedy vrátit zpět do Bulharska, což jim však nebylo českým komunistickým režimem umožněno. Postupem času tak vznikly stabilní částečně reemigrancké obce na Mikulovsku, které si tento svůj charakter přes postupující migraci do blízkých měst (Hodonín, Mikulov) udržely v podstatě dodnes: Břeží, Dolní Dunajovice, Drnholc, Hrušovany, Frélichov (dnes Jevišovka), Kuchařovice, Nový Přerov, Valtice a Vlasatice. Od svého okolí se odlišují existencí metodistických nebo tzv. křesťanských sborů (křesťanské sbory tvoří jednu z reinterpretací darbismu) či alespoň většího počtu věřících těchto konfesí.

Nastupující komunistický režim se ovšem na náboženské zázemí těchto novoosídlenců díval přinejmenším nepřívětivě. Jedinou, poněvadž první modlitebnu bylo metodistům dovoleno zřídit si v Novém Přerově (1949), křesťanské sbory trpěly navíc i tím, že jejich vyznání nebylo státem uznáno (v Novém Přerově je na čas „vzali pod svá ochranná křídla“ brněnští baptisté, jinde se scházeli ilegálně). Přesto dodnes metodistické sbory sídlí v Drnholci, Mikulově, Novém Přerově a Valticích a spolu tvoří mikulovskou farnost, křesťanské sbory — legalizované v 60. letech — nalezneme v Dolních Dunajovicích, Hodoníně, Kuchařovicích a v Mikulově. Ani vojvodovským reemigrantům se však nevyhnula poválečná sekularizace českého a moravského venkova; víra předků sice zůstává respektovaná (jejich odchod do Banátu a později Bulharska dokonce „vysvětlují“ jako odchod „pro kalich po Bílé hoře“). Dnešní počet praktikujících věřících do 30 let nicméně odhadujeme na menší

⁴ Halský pietismus je hnutí uvnitř luterské církve, založené A. H. Franckem ve druhé polovině 18. století, které se kriticky staví proti přílišné dogmatickosti, vnější religiozitě a formálnímu církevnímu mateřské náboženské skupiny a proti její velké závislosti na světských vrchnostech. Místo toho nabízí mystickou „živou“ zbožnost v malých kroužcích „Duchem svatým probuzených“ laiků, hlásících se k etickým nárokům Kázání na hoře. J. J. Wirz (vedle mnoha dalších) navázal na tuto tradici v polovině 19. století, zejména kladl důraz na mystické všeobecné kněžství, udělované přímo z rukou Kristových jako prostředkování prvořitého zjevení.

než 10%, tedy podíl blíží se obecnému zastoupení aktivních věřících této věkové kategorie v soudobé české společnosti.

Vraťme se však do Bulharska. Po reemigraci ve Vojvodovu zůstalo nebo se do něj z Československa vrátilo jen šest rodin, pět smíšených manželství a jediná česká rodina (PENČEV 1996: 67). Na nátlak bulharských správních orgánů se z nich posléze — pod heslem „Koj živee v Balgaria, toj e Balgarin,“ (Kdo žije v Bulharsku, je Bulharem) — formálně stali „Bulhaři“. Fakticky vylištěná obec byla pod státním dozorem dosídlena pravoslavným bulharským etnikem z Kjustendilska (z důvodu stavby přehrady) i odjinud. Škola a obě české modlitebny byly pochopitelně uzavřeny, z „dolní“ se v r. 1953 stala sýpka a později sklad nábytku, z „horní“ biograf a knihovna. Metodistickému faráři S. Popovovi bylo zakázáno konat bohoslužby a v letech 1949–1954 byl jako „americký špion“ dokonce vězněn. Soukromé pobožnosti vojvodovských Čechů v „dolním kostele“ ovšem trvaly až do r. 1953.

Bezťak malý počet zbylých vojvodovských Čech a Slováků se postupem času úmrtím ještě snižoval. Dnes zde nalezneme jen tři.

Třebaže počtem mizivá, stala se tato skupinka významným činitelem ovlivňujícím obecní dění. Soukromě se scházející Češi s nadšením přijímali návštěvy metodistického kazatele, vojvodovského rodáka a syna dřívějšího kazatele, B. Popova. Na těchto shromážděních, která stále zřetelněji nabývala charakteru bohoslužeb, se zrodila idea obnovení metodistického sboru. Zprvu neformální shromáždění, jehož se v stále narůstajícím počtu účastnili i formálně pravoslavní Bulhaři, získalo povolení k veřejným bohoslužbám v létě 1987, jako sbor bylo registrováno 14. října 1994. K roku 2000 má 90 řádných členů a 25 sympatizantů (Vojvodovo má dnes celkem 430 obyvatel), kteří se prozatím scházejí v Klubu důchodců, plánují však výstavbu nové modlitebny. Metodisté jsou přitom jedinou aktivní náboženskou skupinou v obci, pravoslavný kostel je od 70. let zcela uzavřen a chátrá.

Tato reevangelizační vlna ovšem naprosto neznamenala návrat k někdejší asketické morálce, třebaže tato ve vzpomínkách dosud žije. Dříve „se víno pěstovalo, ale nepilo se ... a jestli někdo kouřil, tak se schovával,“ vzpomíná naše informátorka a dodává, že „teď pijou a kouří všichni“. Říká se dokonce: „Kdo pije, ať žije!“

Rok 2000 je pro Vojvodovo významný hned třikrát. Připadá na něj sté výročí založení obce, padesáté výročí reemigrace jejích obyvatel do Československa a konečně „poslední Čech“ Ludvík Kopřiva letos oslavil své šedesáté narozeniny.

Z iniciativy českých reemigrantů byly za spolupráce se současným obecním zastu-

pitelstvem na léto 2000 naplánovány rozsáhlé oslavy, na které byly z České a Slovenské republiky vypraveny dva autobusy hostů. Tyto oslavy se plně nesly v duchu zachování a znovuoživení etnické, nikoli náboženské „paměti“ skupiny. Byli jsme svědky „návratu Čechů do Bulharska“, a takto byla celá akce pojímána i z bulharské strany.

Přitom je důležité, že etnická identita, jež byla v ostrých sporech s identitou religijní konstruována v letech druhé světové války v Bulharsku, byla po reemigraci ořezána ve svých základech. Češi, jimž se v Bulharsku podle jejich původu říkalo „Banatčani“, byli v Čechách označováni za „Bulhary“. Obyvatelé novoosídlenecy obcí na jižní Moravě jejich češství neakceptovali. Ruku v ruce s postupnou ztrátou náboženské identity, ještě bezprostředně po reemigraci plnící významnou identifikační a sebeidentifikační funkci, avšak trvale narážející na tuhý odpor komunistického režimu, ovšem během posledního půlstoletí docházelo k postupnému dotváření identity etnické. Nakonec se tedy podařilo niterně prožívanou religiositu převrstvit umělou konstrukcí češství, jež sice od počátku bylo komunitou uvědomováno, nikoli však jako něco podstatného a určujícího. Českou sebeidentifikaci jako cosi fundamentálního jsme této původně sektářské komunitě implantovali my, zprvu buditelé a krajanští pracovníci, později organizátoři reemigrace a etnografové. Pak jsme na ní docela zapomněli.

Projevilo se to i při zmíněných oslavách, z nichž nikoli nejmenší byla oslava šedesátin Ludvíka Kopřivy, posledního vojvodovského Čecha. Jejím spodním tónem totiž byl hluboký smutek, neboť právě jeho češství a na něm založená identita v dnes již bulharské obci nutně vedou ke své vlastní krizi. Protože je-li Ludvík Kopřiva Čechem, je ve Vojvodovu Čechem posledním.

LITERATURA:

- AUERHAN, JAN 1921. *Čechoslováci v Jugoslávii, Rumunsku, Maďarsku a Bulharsku*. Praha: Melantrich.
- FOLPRECHT, JOSEF 1940. *Naši krajané v cizině*. Praha: V. Petr.
- HEROLDOVÁ, IVA 1996. Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy. In: *Češi v cizině* 9: 67–95.
- JUBILEJNÍ ROČENKA československé kolonie v Bulharsku 1868–1928 (?1929). Sofie: Čs. nár. dům T. G. Masaryka.
- MICHÁLKO, JÁN 1936. *Naši v Bulharsku. Pädesiat rokov ich života, práce, piesne a zvykov*. Myjava: D. Pažický.
- NEŠPOR, ZDENĚK R. 1999. Banátiš Češi jako potomci tolerančních sektářů. *Religio* VII. 2: 129–144.
- NEŠPOR, ZDENĚK R. – HORNOFOVÁ, MARTINA – JAKOUBEK, MAREK 1999. Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. První část: Počátky Svaté Heleny. *Lidé města* 2/1999: 66–88. (Další části v tisku).
- PENČEV, VLADIMIR 1998. Njakoj problemi na adaptacijata na češkite zaselenici na severozapadna Balgaria. In: *Vtori meždunaroden kongres po balgaristika, Sofia 1986, Dokladi 15 – Folklor*, pp. 480–494. Sofia: Balgarska akademia na naukite.
- PENČEV, VLADIMIR 1996. Tempus edax rerum III Za minaloto i nastojashteto na vojvodovskite Čechi. In: *Čechi v Balgaria, Istoria i tipologia na edna civilizatorska rolja II*, pp. 52–69. Sofia: Universitetsko izdatelstvo.
- VACULÍK, JAROSLAV 1983. Bulharští Češi a jejich reemigrace v letech 1949–1950. *Český lid* LXX, 2: 82–84.

SHRNUTÍ

Studie seznamuje s českou vesnicí Vojvodovo v severním Bulharsku, založenou 1900 a do Československa reemigrovanou 1949/50. Důraz je přitom kladen na vývoj náboženský, který v případě této enklávy, počínaje jejím původem a i poměrně dlouhou dobu po reemigraci, hrál naprosto stěžejní roli. Teprve daleko za religijní sebeidentifikací stála identifikace etnická, která byla lokální skupině vštěpena zvnějšku, zprvu proti její vůli. K převládnutí etnického sebevymezení došlo až v průběhu druhé světové války a s konečnou platností bylo dovozeno teprve postupnou sekularizací v poválečném Československu.

a short reaction to

JAMES PORTER

Dell Hymes

James Porter's article seems to me to focus on well known names, rather than to reflect the considerable diversity and complexity of cultural and social anthropology in the United States. Different departments, different worlds, to a considerable extent.

I hope it is not mere egotism to think that he might have been aware of REINVENTING ANTHROPOLOGY, first published in 1972, republished with a new and lengthy introduction last year, by the University of Michigan Press. People such as Stanley Diamond, Sidney Mintz, Eric Wolf and other contributors seem to me to deserve notice. As does the effect of the Cold War and its subsequent shaking off.

As someone who has been involved with Native American languages and communities for almost half a century, I have to observe that to turn entirely away from the 'other' would be ethically wrong. For someone such as myself, that would mean ceasing to cooperate with and help individuals and communities in the Pacific Northwest, from which I come and where I have worked. Porter seems unaware of the possibility of lifelong relationships. Last spring my wife received a phone call from the family of one such friend at Warm Springs Reservation. The friend had died. We were able to get there in time to visit the daughter who had called, and contribute to the prospective giveaway. Later we drove to Seattle to see a friend of many years, who had just celebrated her birthday in her usual (unusual) public way, and watch with her the videos of the celebration she had made. In August we drove with the head of the language program of the Grand Ronde community (in Oregon) along the Columbia river where his people (Chinook) had once lived and stayed with him in his father's home in South Bend north of there. We looked for grave sites together at Bay Center, across a bay, and along the Columbia. After our return, I was able to xerox my handwritten transcription from many years ago of a Clatsop Chinook vocabulary written down, but never published, by Boas in 1890, and send copies to Tony Johnson (the language program head) and Henry Zenk (who collaborates with him on the program). And found myself engaging in e-mail correspondence with Tracy Ridout, whom I'd never met, but who is descended from Charles Cillee, from whom Boas wrote down texts in Kathlamet Chinook more than a century ago. My dissertation was based on those texts, Tracy had come across my name, and sought me out.

I give these details, because they are representative of the experience of others as well. Relationships with members of Native American communities can last a life time, and evolve into new relationships. More and more, members of such communities seek out anthropologists and linguists who can contribute to what they themselves are doing. Or simply reaffirm old relationships as continuing.

Such details have little to do with my politics or philosophical views. They have to do with what I'm from, and for my wife as well as myself, with relationships that were and are very meaningful. There are others whose experiences are like these. Such experiences are part of the texture of anthropology, if not of its headlines.

November 24, 2000

Skanzen v Přerově nad Labem

Národopisná fikce, sbírka a hyperrealita

Rozhodl jsem se, že musím udělat něco s prázdnou kolonkou 121 *odborná exkurze* ve svém indexu. A protože se mi podařilo kdesi v paměti vyhledat instrukce, podle kterých musí student postupovat, chce-li si nárokovat zaplnění zmiňované kolonky, bylo mi celkem jasné, že vyrazím do nějakého skanzenu. Ano, do skanzenu. Do skanzenu v Přerově nad Labem. Ano. Vždyť ten jsem, kdysi na začátku svého studia etnologie, navštívil.

Moc jsem se těšil na to, jak se bude současná reprezentace/realita skanzenu lišit od té minulé, či snad, do jaké míry bude minulou ovlivněná. Nebyl jsem sám. Doprovázel jsem svou kamarádku, která studuje ilustraci a grafiku na VŠUP a která poslední dobou nemaluje nic jiného než lebky a kosti, a svého dlouholetého kamaráda ze společných gymnaziálních studií, který kamkoliv přijede, s úsměvem a v rozmáchlých gestech popisuje, jak „se tamhle ten les musí vykácat, tady se musí postavit obrovské parkoviště a sem McDonald“. A tak, během naší společné cesty, kdy každý z nás promlouval ve svém diskurzu, se mi neustále vybavovala část jednoho Macurova textu, která s lehkou ironií shrnovala mé vzpomínky z poslední návštěvy skanzenu: „Za udržovaným plotem na návrší stojí temné roubené stavení s bílými spárami mezi kmeny trámů. Jediný takový domek v okolí, které

už dávno sní jiné sny o bydlení. Z domku vyzařuje cosi důvěrného, intimního, ale současně skromného [...]“ (1993:79).

Bližilo se léto a den, kdy jsme se objevili před vstupní branou do skanzenu, byl celkem teplý a slunečný. Hned u vchodu bylo jasné, že vstupujeme do světa, kde vládne jiný symbolický řád, do světa, ve kterém je tento řád bedlivě střežen a opatrován před infekcí okolních neřádů. Jen zvedněte oči a čtěte! Zavřete oči a představte si ty znaky. Zákaz kouření, zákaz vstupu se psy nebo zákaz dotýkat se vystavovaných artefaktů. Samozřejmě, to není nic zvláštního a překvapivého. Vždyť jak jinak se v naší společnosti udržuje řád než procedurami vylučování, z nich nejznámější je zákaz (Foucault 1994). Kromě zákazů, kterými se podřizujeme řádu, jsme však dále vystaveni různým příkazům. Tím nejfundamentálnějším je ve skanzenu příkaz při vstupu zaplatit. Banalita? Možná. Nebo symbolická transakce, která nás upozorňuje na to, že jsme vstoupili za hranice našeho *všedního* světa? Možná. A další příkazy následují hned poté... Jestliže zákazy vyznačují pole, do kterého když vstoupíme, můžeme být potrestáni, pak příkazy vyznačují koridory, ve kterých lze náš pohyb kontrolovat. A tak jsme odvedli do auta Káďu, kamarádčina psa, dokouřili cigarety a spolu se skupinou mentálně postižených mladíků a jejich

ošetřovatelů, se starým manželským párem a s mladými manželi a jejich dvěma dětmi jsme vstoupili do koridorů, kde vládou šipky a texty popisek. Vstoupili jsme do příběhu, psaného zapálenými vlastenci, unavenými památkáři a vědění opatrujícími národopisci, v němž hlavním aktérem je — podobné stavení o jakém mluví Macura — tzv. staročeská chalupa.

Příběh začíná na konci devatenáctého století.¹ V Přerově té doby pomalu chátrá chalupa čp.19. Má už za sebou dlouhé roky existence. Kdysi bývala panskou kovárnou, poté přerovskou rychtou, v níž žili a umírali místní kováři a rychtáři Bělíkové. Ale po roce 1895 se vše změnilo. Z pobořeného stavení bude v *národním zájmu* z(re)konstruována staročeská chalupa. Bude z ní zkonstruován objekt č.15 na mapě skanzenu. Ale nepředbihejme. V roce 1895 vykupuje toto stavení princ Ludvík Salvátor Toskánský, majitel přerovského panství. Tento aristokrat není zrovna příkladem „střední kategorie inteligence“ (Hroch 1996:53), tedy příkladem duchovního, úředníka, nebo středoškolského profesora, kteří patří mezi předáky národního hnutí. Nepochází z *chaloupy*. Nepochází z lidu. On je dokonce Habsburk. Ale stejně jako duchovní, úředník a středoškolský profesor, žijící v městském prostředí, si je princ vědom významu, který může mít venkov pro legitimizaci národního hnutí (Hroch 1996). Ví, jak mocné pocity bude vyvolávat představa „národa chaloupy“ (Macura 1993:80), pospolitosti těch, kteří „především z ‚chaloupy‘ vyšli, kteří překročili meze svých těsných poměrů a zažehli mocné světlo osvěty“ (*ibid.*). A nebo to je pouze záležitost dobové módy? Vždyť princ je inspirován tzv. českou chalupou z Jubilejní výstavy v Praze roku 1891 a Národopisnou výstavou československou z roku 1895. Na Jubilejní výstavě mohl princ mezi ryze

českými výdobytky modernity spatřit i část tradičního venkova — stylizovanou chalupu se zahrádkou, ve které byly exponovány různé artefakty z Chodska, Plzeňska, jihočeských Blat a Litomyšlska, a to vše oživené figurínami v krojích; na Národopisné výstavě dokonce celou „dědinu“, tedy stavby, které, podle národopisců, představovaly stavební typy několika charakteristických národopisných oblastí (viz. Brouček 1996:7–30).

A tak, když si princ koupil zchátralou chalupu čp.19, jenž stojí mimochodem v sousedství přerovského zámku, bylo jasné, co se s ní stane. Chalupa je (re)konstruována podle vzoru české chalupy. Opravami a zařízením chalupy památkami získanými v přerovském okolí je pověřen lesní Antonín Mišek, nadšený přírodopisec/archeolog/národopisec *amatér*, a pan řídící učitel Kopecký. To oni dají život *tělu*, když do něj umístí *duši* — malovaný nábytek, různé domácí políčky, vitríny s nejrůznějšími sbírkami... Konečně roku 1900 může vnaďa intelekt staročeské chalupy obdivovat veřejnost.

Začíná konjunktura. Staročeská chalupa se stává populární. Je pravidelně otevřená o pouťích a nejrůznějších místních slavnostech. Její okna jsou svědky boje (jejího) národa za sebeurčení. Pláčí, když vidí pochodovat muže v šedomodrých uniformách, aby umírali na Píavě a v Haliči, radují se z titulů: *Jeden národ — jeden stát*, jsou ospalí, když se v neděli před nimi objevují tváře prvorepublikových maloměstských výletníků. A pak je se svým národem *prodána*! Během okupace je její *duše* oddělena od jejího *těla*: sbírky se přesouvají do Českého Brodu, neboť stavení poskytuje dočasné ubytování obyvatelům z nedalekých vysídlených vesnic. Jak dojmavé, *tělo matky chaloupy*, které v době útlu ochraňuje své děti.

¹ Následující řádky vycházejí z textu Jany Hrabětové *Polabské národopisné muzeum Přerov nad Labem; Orientační plánek - průvodce po muzeu*.

Tomu, co se děje po válce, tomu už *chaloupka* nerozumí. Už ani svým *dětem* nerozumí? Opravdu?

Dlouhá léta je prázdná. Pouze občas je využívána pro různé osvětové akce národním výborem. Ale naštěstí je tu opět zachránce. Tentokrát to není princ, ale konzervátor lidové architektury arch. Ladislav Štěpánek. Konzervátor lidové architektury spolu se svými spolupracovníky z Polabského muzea v Poděbradech touží zachránit a uchovat pro budoucí generace „něco z odkazu našich předků“ (Hrabětová 1995:2), jednu z esenci *naší* národní, a teď navíc i socialistické, identity: tradiční lidovou architekturu. Staročeské chalupě je navracena její *duše*, reprezentovaná různými národopisnými artefakty², které mají dokumentovat národopis středního Polabí. A konečně, v dubnu roku 1967 může být staročeská chalupa opět zpřístupněna veřejnosti. Pracující lid budované socialistické společnosti tak může obdivovat staročeskou chalupu jako *srdce* prvního skanzenu v Čechách — Polabského národopisného muzea v Přerově nad Labem.

Začíná doba zachraňování a shromažďování. Národopisci a konzervátoři lidové architektury „zachraňují typické ukázky lidové architektury“ (*ibid.*), které jsou přenášeny a shromažďovány v „záchranném skanzenu“ (*ibid.*). Staročeská chalupa se tak stává *nukleem*, kolem kterého je modelován obraz života tradiční české vesnice. Postupně jsou zachráněny a shromažďovány studna z Nymburska, zvonička z Kozokvas, sušárna ovoce z Břístve, chmelový špychar z Mrzek na Kolínsku, roubená chalupa čp. 7 z osady Draho. Prostor se zvětšuje. *Zkulturňuje*. Například před průčelím staročeské chalupy je oplocena tzv. *babiččina zahrádka*, plná různých druhů koření, užitkových, léčivých a okrasných rostlin, a na ploše skanzenu jsou vysázeny různé ovocné stromy a okrasné keře.

Podstatné je, že roku 1968 je ustanovena komise z odborníků na lidovou architekturu, kte-

ří, na základě svého vědění, mají *moc* „vybrat a vytipovat další vhodné objekty pro záchranu a rekonstrukci ve skanzenu“ (*ibid.*:3). Čas se jim zdá být největším nepřítelem. Roku 1982 je proveden poslední průzkum objektů, které by bylo ještě možné zachránit a shromáždit.

31 objektů, které bylo nutné zachránit a shromáždit. Národopisná fikce je institucionalizována. Její mapa může být vyznačena.

Brzy nás přepadla únava. Sledovali jsme šipky, pohybovali se v řádcích popisek, se zájmem jsme si prohlíželi jednotlivé artefakty. Putovali jsme mapou skanzenu. Kamarád v expozici Mlékařství dostal hlad a za závažný nedostatek této „atrakce“ (myslel tím celý skanzen) prohlásil nepřítomnost stánků s občerstvením a pouťových kolotočů. Postupovali jsme dál a nechávali se uspávat klidným hlasem ošelfovatelky, která předčítala texty popisek mladíkům v kolečkových křeslech.

Podle Jamese Clifforda „kultury jsou etnografickými sbírkami“ (1995:39). Dívám-li se na mapu skanzenu, vidím, jak je význam těchto slov do mapy vepisován.

Co je to skanzen?³ Skanzen může být definován jako „specializované muzeum lidové architektury“ (Hrabětová 1995:2). Tedy muzeum? Ano, instituce, která „plánovitě shromažďuje, odborně spravuje a trvale vystavuje sbírky předmětů, dokladů jistého okruhu [...]“ (Petráčková, Kraus a kol. 1998:515). Muzeum lidové architektury? Instituce, která plánovitě shromažďuje, odborně spravuje a trvale vystavuje lidovou architekturu — tedy jak stavitelskou dovednost, tak samotná díla. „Lidová“ znamená, že je výsledkem činnosti specifické vrstvy vesnického a městského obyvatelstva, vrstvy více méně pracující, nepřivilegované a vykořisťované, že? Ano, zhruba. A lidé, nehledě na to, zda o něm mluví romantičtí nacionalisté nebo vědecktí pozitivisté (viz. Hubinger 1990), má kulturu, lidovou kulturu. Má lidovou kulturu, protože má kromě jiného

architekturu, protože má svá muzea. Dívám-li se na mapu skanzenu, uvědomuji si, že lidová kultura je národopisnou sbírkou.

Clifford se sice ve svém esejí zabývá osudem kmenových artefaktů a kulturní praxí, která umožňuje tyto artefakty umístit do západních muzeí, systému obchodních transakcí, oborových archivů a diskurzních tradic, tedy do toho, co nazývá „art-culture system“ (*ibid.*:36–38), ale já se domnívám, že podobným způsobem můžeme nahlížet třeba i osud artefaktů „národopisných muzeí v přírodě“ (Hrabětová 1995:2). Vždyť, nejsou snad reprezentace lidové kultury v národopisném diskurzu propleteny popisy teritoriálně blízké, zato však temporálně vzdálené *exotiky*?

Clifford pojímá sbírání/shromažďování (collecting) jako subjektivní, taxonomické a politické procesy, na základě kterých se formuje individualita a které se podepisují pod určitou identitu. Mluví o tom, že se v 17. století v *západní kultuře* objevuje to, co McPherson nazývá „possessive individualism“ (*ibid.*:31), ve kterém je ideální já (self) ustanoveno vlastnictvím, a individualita tak je vystavěna na základě akumulace majetku a zboží. Ukazuje na Handlerově analýze tzv. quabeckého kulturního dědictví, jak identita (a není zde rozdíl, zda-li to je identita kolektivu nebo jedince) „je postulována úkony shromažďování a uspořádávání vlastnictví do arbitrárních

systémů hodnot a významů“ (*ibid.*:32). A zdůrazňuje, že tyto systémy jsou přísně střeženy a ovládnuty. Že z těchto systémů nelze uniknout⁴. Že „sbírání ani ochranu autentických domén identity nelze pokládat za samozřejmé nebo dokonce nevinné, neboť jsou provázány s nacionalistickou politikou, omezujícím zákonem a násilným zašifrováním minulosti i budoucnosti“ (*ibid.*).

Všechny možné sbírky, píše dále Clifford, ztělesňují hierarchie hodnot, pravidla vylučování a oblasti jasně definovatelného já. Ale pojetí identity jako druhu vlastnictví (předmětů, vědění, vzpomínek, nebo zážitků) jistě není univerzální. Charakterizuje *západní kulturu*. Tak například chlápci jsou od malicka více méně povzbuzováni k tomu, aby sbírali autička nebo modely dinosaurů, a děvčata zase k tomu, aby sbírala panenky. Dříve či později se tyto sbírky rozrůstají natolik, že je pro ně potřeba (v případě „angličáků“) speciální poličky nebo vitríny a (v případě panenek) speciálních domečků. Důležitou podmínkou vytváření těchto sbírek je ale předpoklad, že „osobní poklady se musí stát veřejnými“ (*ibid.*:33). Musí zde totiž existovat kontrola, která zaručí, že se (dětský) sběratel nefixuje pouze na jeden předmět, který by se tak mohl stát fetišem, uctívaným idolem nebo cílem erotických tužeb.

Vraťme se nyní k našemu příběhu staročeské chalupy. Jestliže chápeme lidovou kulturu jako národopisnou sbírku, pak příběh staročeské

2 V současné době je ve staročeské chalupě umístěna expozice „věnovaná duchovní kultuře a lidovému umění“ (*ibid.*:13). Ostatně, kde jinde v přerovském skanzenu, než v těle tohoto stavení, bychom chtěli hledat ukázky polabských krojů a polabského folkloru?

3 Žádný strach, to jsou pouze rétorické otázky.

4 Tyto systémy ale lze nahlížet z takových pozic, ze kterých „se jejich zcela evidentní uspořádání zdá podivné“ (*ibid.*). A jako příklad uvádí Clifford část básně Jamese Fentona *The Pitt Rivers Museum, Oxford*. Fenton porušil řád a koherentní uspořádání expozice tím, že ignoroval to, co se píše na tabulkách ve vstupní hale o lidské evoluci a kulturní různorodosti. Vystavované artefakty se tak v jeho očích proměnily v osobní fetiše. Fenton vstoupil do tabuizovaných oblastí svých tužeb. Vstoupil do zakázaných oblastí svého já. Přivolať sny osamoceneného dítěte „who wrestled with eagles for their feathers“, desuplné vize dívky otřesené pohledem do „vlčíh“ očí milence; a na své cestě muzeem se pokusil vzepřít patriarchální moci uplatňované na tomto území (*ibid.*: 31).

chalupy, není, díky našemu čtení, ničím jiným, než příběhem o konstruování identity a individuality na základě shromažďování určitých artefaktů. Je příběhem o konstruování identity a individuality českého národa na základě shromažďování artefaktů národopisných. Je příběhem o ustanovování národní identity skrze artefakty vpletené do arbitrárních systémů hodnot a významů, kterým můžeme říkat lidová kultura. A je příběhem o tom, jak tyto systémy byly svěřeny národopiscům, aby je na jedné straně dotvářeli a reprodukovali a na druhé straně je střežili a ovládali. Aby vypracovali hierarchie hodnot, pravidla vylučování a oblasti jasně definovatelného „my“, které určují, jaké artefakty do těchto systémů lze zařadit, jaké z nich lze vyloučit a jaké lze považovat za řádné nositele požadované identity⁵. Vyšňvaný ubrus, nábytek, dům, ale i narace a představy – to vše je druhem *národního* bohatství. Jestliže chlapci sbírají autička a děvčata sbírají panenky proto, aby společnost mohla formulovat jejich *mužství* a *ženství*, pak, dost možná, národopisci sbírají lidovou kulturu, například lidovou architekturu, proto, aby některé společenské skupiny (třebas střední kategorie inteligence) mohly formulovat národní identitu určité společnosti. A dost možná *vystavují* lidovou architekturu proto, aby kumulace těchto artefaktů nebyla zahrnuta pod společensky nepřipustný fetišismus, idolatrii nebo sexuální úchylku.

⁵ Jako příklad hodnot, pravidel vylučování a zároveň oblastí jasně definující požadovanou identitu, objevujících se v národopisném diskurzu, lze uvést koncept tradice. „Říkat o něčem, že to je tradiční, je způsob, jak uplatnit vlivnou sociální strategii a požadovat, že to něco je hodnotné, že to o nás výmluvně vypovídá a že bychom se s tím měli ztotožnit.“ (Feintuch 1997:470). Tradice „poskytuje odůvodnění pro ochranu, pro speciální zacházení, pro péči; něco označené za tradiční se sluší podporovat ve svém trvání, čímž slouží na hodnotě“ (*ibid.*). A stejně tak je důležité, že „tradiční“ je to, co lze označit za „dávné“, za „mizející“ nebo za „přeživší“. „Tradiční“ může být staročeská chalupa, nikoliv, použijí-li Cliffordův příklad, moderní zdobená termoska z Číny.

⁶ Mluví-li o simulaci, o hyperrealitě nebo o *ideálním* světě, v žádném případě tím neříkám, že skanzen je nějakou iluzí nebo napodobeninou lidové kultury. To ani náhodou. Snažím se zde pouze pojmenovat to, co mi přijde klíčové pro národopisné texty: Aby byla lidová kultura *opravdová* a *původní*, musí být náležitě *naturalizována* v národopisných expozicích, knihách, přednáškách...

⁷ Ve skanzenu má smrt pouze podobu suplementu – popisky na stěně stavení nebo „doprovodného“ textu v průvodci po skanzenu. Tedy abecedně-fonetického písma.

A příběh staročeské chalupy je tedy i příběhem o vynalézání národní individuality, založené na kumulování vlastnictví lidové kultury, která je shromažďována, taxonomizována a ochraňována. Ale těžko by se dalo říci, že lidová kultura je nebo že byla politizována. Lidová kultura těžko může být zneužita například nacionalistickou ideologií, neboť, chápeme-li ji jako národopisnou sbírku, je touto ideologií založena (viz. Kocman 1999). Neříkám tedy vůbec nic nového: vynalézání národní individuality a národopisná praxe jsou politickým aktem.

Prohlédli jsme si expozici Včelařství v objektu číslo 9 a pokračovali mapou skanzenu k číslu 10. Kamarádka si se zájmem prohlížela upravené zahrádky pestrobarevných květů.

Hledím-li na mapu skanzenu, uvědomuji si, jak je podstatné pro lidovou kulturu, aby byla vizuální (Kocman 1999). Jak je důležité vystavit rumpálovou studnu, podmalbu na skle nebo fajáns, jako *metonymie* české lidové kultury. Uvědomuji si, jak postupně, z maličkostí, z jednotlivých artefaktů zbavených předešlých kontextů, je vytvořen nový kontext, *nová* realita. Realita, ve které je vizualizovaná tradice ještě více „tradičnější“, vizualizovaná autenticita ještě více „autentičtější“, vizualizovaná lidová kultura ještě více „lidovější“. Realita více než „reálná“. Hyperrealita (viz. Baudrillard 2000).

Možná se může zdát trochu násilně uvažovat o skanzenu, myšlenice skrz naskrz moderní, také jako „o říši hyperreálného (jako jsou mediální simulace reality, Disneylandy a zábavní parky, nákupní střediska a hypermarkety, sportovní televizní kanály a jiné další exkurze do ideálního světa) [...]“, ve které zábava, informace a komunikační technologie poskytují zážitky mnohem intenzivnější a pohlcující, než jak je známe z našeho všedního života“ (Kellner 1994:8). Tedy, řečeno jinak, znásilňovat představy produkce a spolžby zkušenostmi simulace. Ale není vytváření *ideálního* světa lidové kultury přesně to, o co národopiscům a konzervátorům lidové architektury (a vlastně i princům) jde?⁶

Naposled se vrátíme k příběhu staročeské chalupy. Vraťme se k té části, ve které se mluví o tom, jak odborníci na lidovou architekturu prozkoumávají Polabskou nížinu, a pátrají po objektech, které je nutno zachránit před vymizením. Čas je vůči nim opravdu neúprosný. Vždyť už dávno se sní jiné sny o bydlení. Tradiční česká vesnice, vesnice plná lidové architektury, téměř zanikla.

Ať chceme nebo ne, realita je nám v tomto příběhu nabízena jako *alegorie smrti*. Čas reality je nezvratně lineární a končí zánikem. Zůstává tu pouze nostalgie. Ale ve skanzenu k ničemu takovému nedochází. Zánik nebo smrt lidové kultury se zde nekoná. Právě naopak. Ze skan-

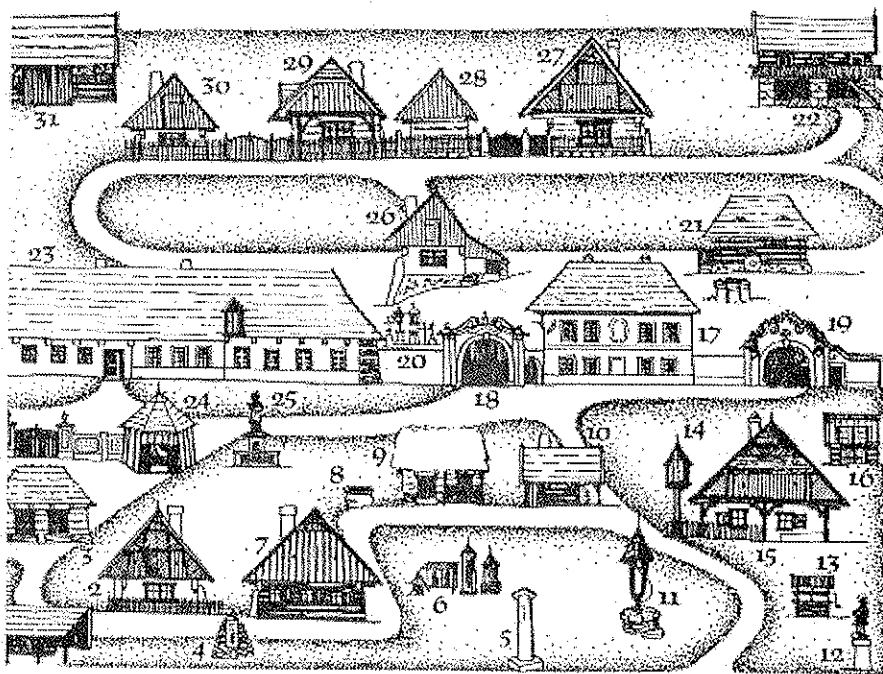
zenu, z hyperreality skanzenu, byla smrt úspěšně vytěsněna.⁷ A reálným se zde stává to, co bylo reprodukovatelné a co bylo reprodukováno.

Už nevím, kde se kamarádka upřeně dívala do oděných tváří figurín a vdechovala vůni dřeva, kterou znala z kostelů. Kde si kamarád se zájmem prohlížel střechu z červených tašek, která byla ukryta pod šindeli, měl hlad a myslel na kolotoč. A kde jsem si psal útržkovitě poznámky. Přemýšlel jsem teď o našem putováním skanzem, uvědomuji si, že jsme nebyli daleko od toho, abychom šli podobnou cestou jako James Fenton. Nakonec jsme mimo jiné vystoupili z koridorů a porušili zákazy. Nakonec nás šipky do objektu č.15 nedovedly.

LITERATURA:

- BAUDRILLARD, J. 2000. *Amerika*. Praha: Dauphin.
- BROUČEK, S. 1995. Národopisná výstava československá a česká společnost. In: Brouček, S. et al. *Mýtus českého národa, aneb Národopisná výstava československá 1895*. Praha: Littera Bohemica, pp. 7-30.
- CLIFFORD, J. 1995. On Collecting Art and Culture. In: During, S. (ed.), *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge, pp. 29-43.
- FEINTUCH, B. 1997. Tradition. In: *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 470-471.
- FOUCAULT, M. 1994. Řád diskursu. In: Foucault, M. *Diskurs, autor a genealogie*. Praha: Svoboda, pp. 7-39.

- HUBINGER, V. 1990. K vymezení a užití terminu lid v etnografii. *Český lid* 77, č. 1, pp. 40-47.
- HRABĚTOVÁ, J. 1995. *Polabské národopisné muzeum Přerov nad Labem. Orientační plánec – průvodce po muzeu*. Poděbrady: Polabské muzeum.
- HROCH, M. 1996. *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národnostních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivě*. Praha: FF UK.
- KELLNER, D. 1994. Introduction: Jean Baudrillard in the Fin-de-Millennium. In: Kellner, D (ed.). *Baudrillard: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 1-23.
- KOCMAN, D. 1999. Politika národopisu. Reflexivní koláž. *Cargo*, 2/99, pp. 92-103.
- MACURA, V. 1993. Chaloupka. In: Macura, V. *Masarykovy boty a jiné semi(o)fejetony*. Praha: Pražská imaginace, pp. 79-81.
- PETRÁČKOVÁ, V., KRAUS, J. A KOL. 1998. Muzeum. In: *Akademický slovník cizích slov*. Praha: Academia, pp. 515.



Vladan Brož

Nečtiny 2000

Zpráva z pracovního česko-slovenského semináře o terénním výzkumu

Od 12. do 16. dubna tohoto roku se ve výzkivovém středisku pizeňské Západočeské univerzity, v obci Hrad Nečtiny, konal pracovní česko-slovenský studentský seminář pod názvem „Týmový terénní výzkum v ČR a SR“. Tématem setkání, jež pořádala katedra kulturní a sociální antropologie pizeňské fakulty humanitních studií a jehož organizací měl na starosti mgr. Stanislav Kužel, byla problematika metod antropologického terénního výzkumu, zejména aplikovaného. Na pedagogickém vedení se podíleli (kromě již zmíněného mgr. Kužela) učitelé z českých a slovenských vysokých škol přednášející antropologii, etnologii či romštinu (mgr. Červenka, mgr. Lukšíková, mgr. Mušínská a Dr. Skupník) a zástupci neziskových organizací (mgr. Hirt, mgr. Jakoubek a Ingrid Repová). Seminář, který mohli organizátoři uspořádat především díky podpoře Open Society Fund, se zúčastnilo na 40 studentů se zkušenostmi s výzkumem na východním Slovensku, případně v jiném terénu.

Celý seminář byl zaměřen zejména na reflexi již půl roku trvajícího výzkumu, přesněji monitoringu východoslovenských vesnic a romských osad.¹ Zazněly zde referáty výše zmíněných pedagogů a zástupců neziskových organizací (kromě nich ještě doc. Kanderta, Pavla Dymeše z o.p.s. při ČT Člověk v tísní a Jana Frische z o.s.

Začít spolu), které se týkaly převážně organizace nejrůznějších projektů, v jejichž rámci referující působili. Cílem semináře byla snaha prodiskutovat některé důležité otázky metodiky terénního výzkumu a nalézt na ně vhodné odpovědi. A protože to byl vskutku nelehký úkol, urputně se pracovalo od rána do noci.

Program tří konferenčních dní byl rozdělen na dopolední a odpolední část. Dopoledne jednotliví účastníci přednášeli své vlastní referáty, které pojednávaly především o vlastních zkušenostech z terénu. Bohužel, vzhledem k tomu, že většina účastníků referovala o monitoringu romských osad, výpovědi se často opakovaly. Referáty pak doplňovaly zprávy z výzkumu. Tu měl každý student odevzdat jako jakousi přihlášku na seminář. Odpolední diskuse ve skupinkách reagovaly na témata, která dopoledne tvořila ústřední body většiny příspěvků, a závěry skupinových debat byly večer předneseny v plénu. Všichni tak „dali hlavy dohromady“ a výsledkem byla široká škála názorů na jednotlivé otázky diskuse.

První den se debata týkala „vstupu do terénu“ (prvotního seznámení se s terénem) a všeho, co terénnímu výzkumu předchází. Probíral se vliv počáteční hypotézy a osobnosti výzkumníka na průběh a výsledek výzkumu. Diskutovaly se

limity terénního výzkumu, které byly pracovně označeny za vnější a vnitřní. Mezi vnější limity byly zařazeny zadání výzkumu, předpokládaná metoda, očekávané cíle, časové vymezení, výběr terénu (hlavně zda jde o výzkum prováděný v cizině nebo ve vlastní zemi), instruktaž o kontextu výzkumu a použití metod ve zkoumaném prostředí. Mezi vnitřní limity bylo zařazeno vyhodnocování informací o terénu a vliv předchozí teoretické výbavy, osobního očekávání, ztotožnění se se zadáním aj. S vlastním vstupem do terénu (tedy prvním fyzickým kontaktem s prostředím výzkumu) byl nejčastěji spojován problém legitimizace vstupu (vnější – vůči informátorům a vnitřní – vůči sobě samému) a problém průvodce pro tento vstup (první kontaktní osoby).

Druhý den reagovaly diskusní skupinky hlavně na témata týkající se samotné práce v terénu – sběru relevantních dat vedoucích k žádanému výsledku a vhodnosti jednotlivých metod, a to vše s přihlédnutím ke zkoumanému prostředí. Debata se tak opětovně vrátila k problému získání dat a jejich vztahu k osobnosti výzkumníka, jeho osobnímu očekávání a ztotožnění se se zadáním (vědomé ovlivnění zadání). Samostatnou kapitolou se pak stala otázka smyslu týmového terénního výzkumu a způsobu jeho organizování.

Třetí den zazněly referáty o terénním výzkumu coby podkladu rozvojových, integračních a humanitárních programů. Hovořilo se o problémech uplatňování těchto programů způsobených absencí terénní výzkumné fáze. S touto problematikou souviselo téma ovlivnění konečného výsledku předchozími fázemi výzkumu. Na závěr padla zmínka o etice výzkumu, která byla již v předchozích dnech předmětem vášnivých debat. Tentokrát šlo především o nebezpečí

zneužití dat a o technické a právní prostředky zabezpečující etiku uvádění dat. Odpoledne již diskuse ve skupinkách, z důvodů časových a naprosté intelektuální vyčerpanosti některých z účastníků, neprobíhaly. O to více se po odpolední pauze diskutovalo v plénu. Tento způsob se však neukázal jako příliš šťastný. Diskutovat se totiž v šedesáti lidech nedá, zvláště ne v situaci, kdy se neshodnou ani na předmětu debaty. Každý nakonec mluví o „torn svém“ a výsledkem je pouze zmatek. Diskuse se také často pohybovala v různých rovinách, a tak docházelo k mnohým nedorozuměním. I pozornému posluchači pak mohlo jednoduše uniknout, „o co tedy vlastně jde“.

Seminář ale každopádně dal všem účastníkům prostor k vyjádření vlastního názoru, zejména při přednášení referátů a diskutování jednotlivých témat ve skupinách. Také přítomnost ne-antropologů (ne-etnologů), a to především z řad studentů romštiny, sociální práce, zástupců neziskových organizací a dalších, napomohla k vymanění se, v tomto případě, z etnocentrického myšlení a přijetí možnosti jiného, jistě stejně důležitého, pohledu na věc.

Oficiální verzí výstupu z tohoto pracovního setkání je sborník² příspěvků společně s řešením jednotlivých diskutovaných otázek.

Biennial EASA Conference

Polský Krakov, letošní Evropské město kultury, hostil po čtyři červencové dny (26.–29.) v pořadí již šestou konferenci Evropské asociace sociálních antropologů.

S padesáti workshopy, čtyřmi sty plánovanými příspěvky a pěti sty účastníky se jednalo o největší akci tohoto druhu v historii asociace. Ke slavnostní atmosféře přispěla i výrazně biograficky laděná výstava „Malinowski/Witgacy: fotografie mezi vědou a uměním“, spojující dílo a osudy dvou přátel: nám všem dobře známého Bronislawa M. a významného představitele polského umění Stanisława Witkiewicze. Vernisáž se v krakovském Národním muzeu konala v předvečer konference a byla spojena s recepcí. Škoda jen, že cinkot chutně obložených talířů poněkud přehlušil řečníky, včetně Heleny Wayne (Malinowské), vzpomínající na svého otce.

Za ústřední téma konference organizátoři zvolili „*Crossing Categorical Boundaries: Religion as Politics*“. Svou volbu vysvětlují v úvodní části srpnového oběžníku asociace, který je věnován programu konference: Rozdělování společenského života do domén, jakými jsou ekonomika, přibuzenství, náboženství nebo politika, je nadále neudržitelné a brání v pokroku disciplíny, zejména vezmeme-li v úvahu, že ve velkém měřítku, v jevech, jakými jsou kolonialismus, národní státy, globalizace nebo fundamentalismus, se všechny tyto domény prolínají. Zvláště vhodné je zaměřit se v této souvislosti na vztah politiky

a náboženství, protože nedávné výzkumy fundamentalistických hnutí, diaspor, politik identity a nadnárodních sil ukázaly, že „předěl mezi náboženstvím a politikou je ideologickým výtvorem“.

Nemělo by smysl na tomto místě vyjmenovávat všechny workshopy, jejichž počet dosáhl mnoha desítek a z nichž asi polovina se dotýkala ústředního tématu, zatímco ostatní se od něj více či méně odchylovaly. Mezi ty vzdálenější patřily například *Are Animals good to Love? Human-Animal Intimacies in Anthropological Perspective* nebo *Children and Childhood as Anthropological Themes*. Zájemci o podrobnější přehled se mohou obrátit na již zmiňovaný oběžník Evropské asociace sociálních antropologů. Kromě slavnostní zahajovací řeči Zygmunta Baumana *Drawing Lines in Moving Sand* měli všichni účastníci možnost vyslechnout referáty na třech plenárních zasedáních. První z nich neslo název *Crossing Categorical Boundaries: 'Central Europe as, the Periphery'*. Na druhém plenárním zasedání zazněly příspěvky na téma *Civil Society and, Religious Minorities* a třetí, s podtitulem *EASA Younger Scholars Forum* přineslo výsledky několika výzkumů, souhrnně zařazených pod téma *Researching Religion across Categorical Divides*.

Česká republika měla na konferenci pouze dva zástupce: Petr Skalník (PřF UK) hovořil o Bronislavu Malinowském a antropologii diplomacie a Petr Kohůtek (FSV UK) referoval o ekologickém konfliktu v oblasti Českého krasu.

¹ Tento výzkum se uskutečnil ve spolupráci se slovenskou nadací Inforoma, která projekt finančně zaštila.

² Kužel, Stanislav (ed.) 2000. *Terénní výzkum integrace a segregace. Týmový monitoring situace obcí s romskými sídly v SR a studentské výzkumy v ČR*. Cargo Publishers. ISBN 80-238-6041-0. Neprodejné.

„Easteurojournals“ v Sankt Petěrburgu

1. až 3. října 2000 jsem se díky laskavé podpoře Open Society Fund Praha zúčastnil v Sankt Petěrburgu konference s názvem „Problems and perspectives of development of journals for the humanities and social sciences from universities of the east-european countries and the former soviet union“, která se konala na akademické půdě Sankt Petěrburgské státní univerzity (SPU). Hlavními organizátory byly Ruská sociologická společnost M.M. Kovalevského, Open Society Institute St. Petersburg, Časopis pro sociologii a sociální antropologii (vydáváný SPU) a Mezinárodní centrum pro komparativní a institucionalizovaný výzkum (SPU).

Konference se zúčastnilo zhruba čtyřicet osob zejména ze zemí bývalého Sovětského svazu; ostatní země byly zastoupeny osmi účastníky (Česká Republika jedním, Maďarsko třemi, Polsko jedním a Rumunsko třemi).

Pro tři jednací dny byl vytyčen obsáhlý program, jehož hlavní body byly věnovány problémům prezentace vědeckých textů v odborných časopisech, a to ve smyslu jejich obsahu, designu a získávání finančních prostředků k vlastnímu publikování. V souvislosti s touto tematikou bylo věnováno velké množství času problémům nedostatečné komunikace mezi jednotlivými akademickými pracovišti v rámci postsocialistických států, o komunikaci s „vyspělým západem“ ani nemluvě. Vyvrcholením konference mělo být

založení konsorcia východoevropských humanitních a společenských časopisů, které by mělo pomoci organizovat východoevropský společenskovo vědní informační prostor a mohlo by být jakousi vizitkou směřem na západ.

Je zřejmé, že v zemích, které podstupují složitý proces metamorfózy socialismu s nelidskou tvářou ve standardní demokracii západního typu, to věda, a ta humanitní obzvlášť, nemá jednoduché. Nedostatek finančních prostředků je ever-greenem jak notorických nespokojenců, tak těch, kteří se bez pobekávání snaží nepříznivý stav věci zvrátit. Čím dále od Greenwiche, tím více rostou naděje vkládané do povíselého prsu státní kasy. Jenže ten je spíš prázdný než polo-prázdný, a tak je potřeba hledat jinde. Se sluncem v zádech hledí se tedy kupředu. Ti schopnější se již dávno vydali na cestu a ti, co zůstali se snaží získat aspoň pár dukátů ze západního grantového měšce. Aby s nimi ale někdo chtěl spolupracovat musí o nich, respektive o jejich práci, nejdříve vědět. Ale světe div se, naše (rozuměj z východní Evropy) odborné časopisy nikdo nečte. Tak je uděláme hezčí, přeložíme je do angličtiny a nabídky spolupráce, a granty, se jen pohnou...

Tak nějak by se dala vystihnout počáteční atmosféra konference. Podobné názory během zahájení, možná nechtěně, podpořil i profesor Alberto Martinelli, prezident mezinárodní socio-

logické asociace, který se vyjádřil, že „západní“ sociologové se zajímají o to, čím se zabývají jejich kolegové na východě, a že pokud se podaří dosáhnout cílů, které si konsorcium určilo, pak by východ Evropy v tomto smyslu přestal být terra incognita. Jenže problém netkví pouze v tom, že kvůli nespornému jazykovému handicapu (koneckonců většina Evropy se musí vyrovnávat s tím, že angličtina je lingua franca vědy) jakoby výsledky východoevropského bádání pro zbytek světa neexistovaly, protože bláboly přeložené do angličtiny, bláboly zůstanou. Trochu kritický pohled na vlastní produkty by mnoha účastníkům konference neuškodil. Jako příklad cesty – méně si stěžovat a více dělat bych uvedl estonský časopis TRAMES, který pod vedením Martina Ehala vydává Univerzita v Tartu společně s Estonskou akademií věd. Texty jsou psané anglicky a recenzní řízení probíhá tak, že Martin Ehala osloví prostřednictvím e-mailu odborníky, kteří se zabývají stejnou problematikou jakou recenzovaný text. Znamená to sice větší otevřenost vůči neestonským příspěvatelům, ale zvyšuje to kvalitu; a o tu jde.

Součástí konference byla návštěva Fakulty žurnalistiky SPU spojená s vystoupením děkanky prof. Mariny Šiškinové, exkurzí na vybraná pracoviště a prezentaci periodik vydávaných fakultou. Většina účastníků ocenila přednášku spojenou s diskuzí s Vasilijem Bertelsem, který na fakultě žurnalistiky přednáší grafický design. Mnoha z nich poskytly cenné rady, jak vylepšit své periodika. Bohužel některým z nich nepomůže ani, kdyby byla tištěna na křídovém papíře se zlatou nití... Potěšilo mě, že v neformálním hodnocení předložených časopisů pan Bertels vyzdvihl CARGO jako graficky nejzdařilejší a podle jeho názoru čtenáře svým vzhledem neunavující časopis.

Konečným výsledkem konference sice mělo být založení konsorcia, ale pro předpokládané rozpory se zatím nepodařilo vytvořit chartu

konsorcia, která by byla přijatelná pro všechny účastníky (možná kdyby se jednalo pouze o periodika z Ruska a jeho satelitů, pak by shody bylo dosaženo bez větších problémů). Nicméně se alespoň dospělo k formulaci cílů, jichž by konsorcium chtělo dosáhnout, a bez odporu byl přijat návrh na vytvoření webové stránky konsorcia, kde budou k dispozici internetové odkazy na domácí stránky jednotlivých časopisů a posléze i v angličtině psaná abstrakta článků publikovaných v periodikách – členech konsorcia. Do budoucího setkání zůstala otevřena otázka, zda by se měl vytvářet sborník (výběr) textů, který by byl přeložen do angličtiny a nabídnut „západnímu vědeckému světu“.

Jako největší přínos konference hodnotím příležitost setkat se a navázat kontakty, které mohou být v budoucnu využity při realizaci vědeckých projektů zabývajících se postsovětským areálem. Nakonec zůstává hlavní cíl konsorcia: oslovit kolegy ve „svých“ zemích, tedy rozšířit a udržet zatím křehkou komunikační síť.

Zájemci o členství v konsorciu se mohou obrátit na mou osobu prostřednictvím redakčního e-mailu cargocas@email.cz. Webovou stránku konsorcia najdete na adrese:

<http://www.polito.ubbcluj.ro/~consortium>

Myšlení člověka primitivního.

Edice Capricorn, sv. 2, Argo, Praha 1999.

362 stran. Cena 359,- Kč. ISBN 80-7203-243-7

přeložil Jindřich Vacek

Jakkoliv je přítomná česká edice (vůbec první, nepočítám-li fragment z *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931, otištěný v *Acta Ethnologica I.*, UK Praha 1970) jednoho z nejsvráznějších klasiků etnologie Luciena Lévy-Bruhla činem mimořádně záslužným, musím přiznat, že ve mně vyvolává určité ambivalentní pocity, určité otázky. Omezím se však na dvě, jež se mi jeví relevantní. Typický český asynchronismus (bohužel) navozuje otázku, do jaké míry je přítomné vydání *Myšlení člověka primitivního* (v brilantním překladu Jindřicha Vacka; původně 1922, nikoli 1923) činem kulturním, a do jaké míry činem etnologickým. Připomeňme nejprve, že *La mentalité* náleží do doby dozrávajícího evolucionismu: termíny jako „participace“, „mystický“ nebo „předlogický“ jsou do určité míry konstruovány jako repliky někdejších pomyslů tylovských a frazerovských (bylo by možné položit si otázku po hlubším vztahu lévybruhlovského participacionismu a frazerovského asociacionismu). Avšak svým celkovým směřováním jsou možná uvedené termíny a jejich okruh spíše reakcí a rozvojem dobových propozic Ribotových a Maierových, tematizujících orbit afektivního, emocionálního, orbit sentimentu; jejich pozdější lévybruhlovské rozpracování, zejména v *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938), dlužno pokládat za objevné. Snad by bylo vhodné rozlišit dvojí rovinu: obecnější — a zdůraznit, že Lévy-Bruhl, řečeno s Needhamem, je zakladatel srovnávací epistemologie, průkopník zkoumání modů a variant myšlení, ramifikujících do filozofických otázek racionality, relativismu,

transkulturní logiky a hermeneutik — a rovinu techničtější, etnologickou — a v této souvislosti musím podtrhnout, že přístupy, vize, pojmy, materiál byly převrstveny nejen moderní empirickou etnologií, dalším — řekněme — „přirozeným“ vývojem disciplíny (konkrétněji především nekonečnými debátami, sahajícími minimálně k Winchově *Understanding a Primitive Society*, 1964, a také díly takových autorů jako Jung, Sommerfelt, Radin, Diamond, Lévi-Strauss, Anisimov, Burzsta, Horton, mám-li uvést pár jmen, snad reprezentativních, vztáhnutelných k etnologickému zkoumání modů myšlení), ale i — nikoli bez určité paradoxnosti — přehodnocením a nejrozmanitějšími obměnami z pera samotného tvůrce, jak to dokládají posmrtně vydané *Carnets* (1949). Lévy-Bruhl se v nich zřekne „zákonu participace“, ne však participace samé, kterou pak rozvine do souvislostí vskutku encyklopedických, zřekne se rovněž prelogismu, jež — další paradox — adekvátně přeformuluje teprve o mnoho let později C.R. Hallpike ve svých *The Foundations of Primitive Thought* (1979) v souvislosti s onou lhostejností k zákonu identity, tedy „Trumafové jsou současně vodními živočichy“ může být sice „reálně“ nepatřičné, ale z logického hlediska nelze říci, že „A je současně non A“, nýbrž že „A je současně B“; odtud nelze mluvit o kontradikci vyznačující předlogické myšlení. Zřeknutí se ovšem neznamená, že by snad Lévy-Bruhl opustil svůj vyhraněný diferenciální pohled, jenž se dnes může spíše jevit jako zvláštní, jako něco, co i nadále může podněcovat naši obrazovost; Lévy-Bruhlovo dílo jako celek předkládá

i dnes nikoli právě obvyklou tvář exotiky, tvář jemně propracovanou; dokonce se vnučuje otázka, zda „dnešní“ Lévy-Bruhl není čímsi na způsob reflexivního básníka exotiky (ostatně vzpomeňme si na vztah T.S. Elliota k Frazerovi).

Moje druhá ambivalence je možná zjevnější. Neptám se zrnějšku, například proč Lévy-Bruhl a nikoli Graebner a jeho *Das Weltbild der Primitive* (1924). Ptám se pouze zvnějšku, proč právě svazek o „primitivní mentalitě“, svazek, jenž bezprostředně navazuje na první položku lévybruhlovského „seriálu“, a to na *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), rozvíje — po výkladu participace, předlogismu a mysticismu — primitivní pojetí kauzality, které se mi zdá přece jen dosti speciální pro čtenáře neznalého *Les fonctions*: ty je nutno považovat za nejvýraznější formulaci prvotní Lévy-Bruhlovy koncepce. Naproti tomu dílo o „primitivní duši“ (1927), přejímající stále ještě ostýchavé zkoumání transkulturní variability pojetí persony, či dílo o „primitivní mytologii“ (1935) jsou v rámci zmíněného seriálu asi nejučenější. Shrnu-li *primitivní mentalitu*, sledávám v ní dvě ohniska. První z nich se vztahuje ke kauzalitě, onomu nutnému sdružení, jehož základní vizi lze formulovat poněkud humeovsky jako fikci kulturně vázané obrazivosti. Remo Cantoni (*Il pensiero dei primitivi*, 1963) by k tomu nepochybně podotkl, že Hume při zkoumání kauzálního uvažování soudobé vědy objevil ve skutečnosti pramen mytických explikací světa, a jeden z raných kritiků Lévy-Bruhla Essertier (*Les formes intérieures de l'explication*, 1927) poznamenal, že se představa kauzality rodí z úžasu, šoku, ohromení. Druhým ohniskem knihy jsou takřka již „kontaktní“ kapitoly, jedenáct až třináct: nadpřirozený výklad příchodu bělochů, odpor primitivních společenství k novotám a nakonec člověk primitivní a evropská lékařství, jež jako celek jen *vystupňovávají* onen poutavý lévybruhlovský kontrast dvou typů myšlení, a konečně koncem dvou typů konání.

V závěru *Primitivní mentality* Lévy-Bruhl píše: „Rozluštění hádanky spočívá v mystické a předlo-

gické povaze myšlení člověka primitivního. Tváří v tvář kolektivním představám, ve kterých se toto myšlení projevuje, jejich předem daným vazbám (orig. préliations, jeden z klíčových termínů pro pochopení participace — FV) i institucím, v nichž se zpředměťují, je naše pojmové logické myšlení nejisté... Svět, v němž se člověk primitivní pohybuje, se se světem naším ve skutečnosti shoduje jen částečně“ (s.349–350 čes.verze, kurzíva FV). Takové výrazy jako „kolektivní představy“ či „shoduje jen částečně“ mě nakonec vedou k pokusu o celkovou charakteristiku díla Lévy-Bruhla. Řekl bych, že se jeho rozbor primitivního světa opírá o dvě teze. První je bezprostředně inspirována Durkheimem: kolektivní představy jsou neredukovatelné. Ve své rané práci o morálce a mravech (1903) Lévy-Bruhl napsal, že mravy lze studovat pouze v jejich relativitě, pouze jako fakta daná společností. Co platí o mravech, platí i o mentalitě. Struktura sociální skupiny *determinuje* strukturu myšlení. Odtud metodologický imperativ *komparatismu*. Druhá teze, jež úzce souvisí s první: komparace je možná jen na základě *separace*, anebo jinak: pravidlo neredukovat a priori soubory kolektivních představ na jediný typ znamená položit si otázku, v čem tyto soubory konstituují odlišné typy, a právě pojem *mentality* znamená původně takovou otázku. Tudiž: kolektivní představy musí být pojímány ve svéodlišnosti a v míře, v níž se spojují v rozličné typy, tj. rozličné mentality. Odtud ostatně ne zcela šťastný nápad přeložit do češtiny „primitivní mentalitu“ singularizujícím „myšlení člověka primitivního“; lévybruhlovská „mentalita“ je přece nakonec *typologickým konstruktem*. Výraz „shoduje se jen částečně“ směřuje v poslední instanci k přehodnocení, o němž se již mluvilo. Snad se v této souvislosti vyjádřil nejvýmluvněji Jean Cazeneuve (L.L.-B., 1963), když napsal: „To, co nám Lévy-Bruhl popsal pod jménem primitivní mentality, je zajiště permanentní uspořádání lidského ducha; v našich společnostech je toto uspořádání zosídleno nadvládou vědeckého myšlení, zatímco u společenství bez písma zůstává v popředí.“

Die Volksgruppen in Europa, ein Handbuch.

Ethnos 56, Braumüller, Wien, 2000

302 stran. ISBN 3-7003-1313-6

Evropa posledního desetiletí 20. století se — navzdory „postmoderním“ úvahám o „konci dějin“ či označování národní ideje za anachronický přežitek — stala teritoriím, ve kterém je problematika etnicity ve zvýšené míře sledována a skloňována ve všech pádech.

Došlo k rozpadu Sovětského svazu, Československa či Jugoslávie podle etnického klíče; stejný princip byl naopak použit při sjednocení Německa. I když by v celé řadě konkrétních případů bylo jistě možno poukázat na (spolu)působení jiných zájmů a vlivů, skrytých pod proklamovanými národními hnutími a cíli, jako nesporné se přesto ukázalo: s etnicitou jako živoucím fenoménem, výrazně ovlivňujícím život Evropy dnešních dnů, je třeba i nadále počítat.

Zmíněný nárůst významu etnické problematiky v životě evropské společnosti, se projevil i určitým „boomem“ na publikačním poli. Dříve spíše nečetné encyklopedie, příručky či mapové přehledy, zaměřené na etnickou skladbu Evropy, se objevily v řadě zemí. Pokud jde o kvantitativní stránku, nejpočetnější je anglicky a německy psaná produkce, následovaná francouzskou. Hlubší, pod povrch jdoucí srovnávání vydaných titulů však naráží na řadu překážek. Řada zmíněných prací je spíše stručná a navíc se mnohdy omezuje na stále se opakující 2–3 desítky „malých“ etnik bez vlastního státu a etnických minorit, sídlících ve „známých“ zemích Evropské unie. Pokud jde o východní Evropu, projevuje se nadále stará bolest „západních“ publikací. S pádem železné opony a rozšířením informačních

toků sice již na tomto „nově objeveném“ teritoriu „nežijí lvi“, vzhledem k jazykovému handicapu autorů (pokud jde o recepci východoevropských informačních zdrojů) má však úroveň sdělení o zdejších terénech stále podstatné rezervy — paradoxně i ve srovnání kupř. s populací oblastí Tichomoří! Evropská část bývalého Sovětského svazu pak bývá vzhledem ke svým specifickým z obdobných přehledů mnohdy zcela vypouštěna.

Vzhledem k uvedeným skutečnostem tedy při letmém nahlédnutí slibně působí současná „žhavá novinka“ — příručka encyklopedického typu autorů Ch. Pana a B.S. Pfeilové *Etnické skupiny v Evropě*. Jedná se o 56. svazek edice Ethnos z produkce vídeňského nakladatelství Braumüller, vydávajícího již po téměř šest desetiletí mj. také významný čtvrtletník Europa Ethnica. U „Braumüllerů“ vyšlo také v r. 1970 v redakci M. Straky dnes již klasické encyklopedické dílo — *Handbuch der europäischen Volksgruppen*, jež se přes všechny dobové, politicky i jinak podmíněné nedostatky stalo nepostradatelnou pomůckou všech zájemců o etnickou problematiku Evropy v době, kdy tato tematika dosud nestála na pořadu dne.

Recenzovaná, o tři desetiletí mladší kniha Ch. Pana a B. S. Pfeilové (působících v Jihoatlantském institutu etnických skupin v italském Bolzanu), se skládá ze čtyř hlavních oddílů. V prvním z nich, nazvaném *Národy, státy, jazyky, etnické skupiny Evropy* je shromážděno relativně značné množství tabulek, přehledů či statistických údajů k výše uvedenému tématu.

Druhá, nejobsáhlejší část (více než 140 stran, tedy téměř polovina) knihy se pod titulem *Etnické menšiny v evropských státech* zaměřuje na 36 státních útvarů současné Evropy. Vždy na třech stranách jsou uvedeny základní statisticko-demografické údaje, vztahující se k etnické skladbě daného státního celku, jejich grafické zpracování a mapka státního teritoria s vyznačením regionů obývaných minoritními populacemi. Třetí oddíl — *Potřeby ochrany národnostních menšin v Evropě*¹ je v intencích novodobé „rakousko-jihotyrolsko-německé školy“ (T. Veiter aj.) zaměřen spíše na právní aspekt menšinového problému. Na více než 20 stranách je zde nastíněn přehled typologie menšinové autonomie a soudobá problematika (mezinárodní) právní ochrany etnických menšin, jež byla v 90. letech zakotvena i v řadě významných dokumentů (např. „Evropská charta regionálních a menšinových jazyků“ /1992/ a „Rámcová úmluva o ochraně národnostních menšin“ /1994/, které vstoupily v platnost v r. 1998).

Na tuto část navazuje oddíl *Podstatné předpoklady ochrany evropských národnostních menšin*, který se zabývá především fenomény „práva na vlast“ a rolí politických organizací etnických menšin.

Jako *Doplněk* je pak označena padesátistránková příloha, obsahující texty nejvýznamnějších mezinárodních právních dokumentů, vztahující se k současnému postavení etnických menšin (především v zemích EU).

V právě nastíněné bohatosti a mnohohrstenatosti představované knihy však zároveň tkví i její slabina. Zdá se, že snaha představit na třisetstránkové ploše skutečně důkladně a kvalitně všechna uvedená témata není prakticky možná. Také spojení dvou hlavních témat: encyklo-

pedického přehledu minoritních populací a pojednání (doplněné dokumentací) o jejich právní ochraně se nepodařilo skloubit plně organicky. Práci navíc není možno — samozřejmě při vědomí neexistence ostré hranice — označit ani za úzce odbornou, ani za populárně-vědeckou; spíše se jedná o jakýsi svod dat, informací a textů.

Je zřejmé, že autoři jsou si plně vědomi úskalí a problémů terénu, na který se pustili. O tom svědčí i kvalitní úvodní stať týkající se metodologických, často sporných otázek (samočná definice etnické minority, terminologie, práce s početními údaji). V textu samém se však mnohdy nedrží vlastních slov — zejména tehdy, když jsou nuceni zaujmout v konkrétních sporných a nejasných případech jednoznačné stanovisko (často za cenu ne zcela analogického přístupu ke všem etnickým „položkám“).

Zčásti problematiky je již vstupní přehled států a etnik Evropy (ze kterého byly z nejasných důvodů vynechány státy s méně než 1 milionem obyvatel — vedle Vatikánu či Monaka tedy i Island a Malta?). Teritorium Ruska je sledováno pouze v jeho evropské části; naproti tomu Turecko včetně mnohem většího, v Asii ležícího dílu. Skutečná důslednost však v textu chybí — kupř. na s.11 je ve výčtu národů uveden počet Rusů na celém území Ruska (zda se týká např. i Ukrajinců, Bělorusů apod., pak není jasné). Řada číselných údajů je značně sporná; např. blíže nevyjasněný údaj o počtu 4 500 Kašubů v Polsku (s. 12) uváděný již v pracích H. Haarmanna ze 70. let, je v německy psané odborné literatuře automaticky stále znovu přejímán... Ocenit je však třeba důslednou snahu autorů o maximální informovanost čtenáře o zdrojích, ze kterého je ke každému konkrétnímu údaji čerpáno, resp. o specifice daných číselných aj. dat. Jejich množství a komplikovanost

¹ V této souvislosti je naopak třeba pozitivně hodnotit systematické snahy časopisu Ethnos-Nation: eine europäische Zeitschrift, vydávaného od r. 1993 nakladatelstvím Wissenschaft und Politik (Köln).

sice může čtenáře — nespecialistu na poli menšinových studií mnohdy až zahltil či mást, pro odborníka však může být právě — snad poněkud neplánovaně — prodíráni se touto „nudnou“ kumulací velkého množství statistických dat, odkazů a dalších údajů, z mnohdy často velmi obtížně dostupných zdrojů, jednou z nejzajímavějších a nejcennějších částí knihy.

Detailní přehled jednotlivých státních útvarů a jejich etnické skladby je přes více než 140 stránkový rozsah nedostačující. U jednotlivých etnik je uveden pouze jejich počet (podle oficiálních statistik, odhadů aj.), podíl na obyvatelstvu daného státního útvaru a oblast, ve které žijí, je zakreslena na mapce. V této souvislosti by byly pro recipienta zajímavé i další údaje — vedle významných historicko-kulturních dat např. (vzhledem k právnímu prismatu druhé části knihy) informace o tom, kdy který státní útvar přistoupil k mezinárodním úmluvám 90. let vztahujícím se k ochraně etnických a jazykových menšin.

Projevuje se zde i nejednoznačnost, pokud jde o definování „menšiny“. Autoři ve většině případů uvádějí pod tímto stísejším termínem i ryze jazykové, mnohdy okrajové skupiny (např. španělské dialekty v oblastech Mirando a Baranquenho v Portugalsku...). Navíc: pokud jsou kupř. ve Španělsku (s. 161) jako zvláštní populace označeni obyvatelé Valencie (častěji považováni za jižní svéráznou větev Katalánců), bylo by možno očekávat toléž např. u neuvedených uživatelů leónštiny („bable“) v Asturii... Jestliže jsou uváděni Okciténci či Sardové, měli by podle stejného klíče být do „etnického přehledu“ zařazeni např. i Dolnoněmci... Zcela nekonzistentně a nejednoznačně se autoři staví k Rusínům, jejichž snahy o konstituování samostatného jazyka a etnika dosáhly v 90. letech zčásti i oficiálního uznání — jako samostatnou etnickou jednotku je uvádějí v případě Slovenska a Maďarska, spolu s Ukrajinci v Jugoslávii a Chorvatsku, jako regionální skupinu Ukrajinců je zmiňují pro Ukrajinu

a zcela je opomíjejí v případě Polska! Setkáme se i s nejasnostmi a drobnými omyly — kupř. pod pojmem Aromuni v Chorvatsku (s. 97–98) jsou zřejmě míněni Istrorumuni, žijící v Istrii.

Za graficky slabé, ba přímo „odbylé“, je možno označit řadu mapových příloh. Vedle vcelku věrohodných (týká se většiny zemí západní Evropy, např. Francie, Velké Británie či Německo) zde najdeme i nepřesné (irsky mluvící oblasti v Irsku) či přímo katastrofálně zpracované mapky. Za nejslabší je — snad vzhledem k pro autory obtížné dostupnosti podkladů — možno označit zakreslení etnické problematiky v řadě východoevropských zemí (Gagauzové v Moldavsku, Poláci v Litvě...). Do této nejméně zvládnuté skupiny patří i mapky týkající se Slovenska a České republiky (zde zakreslen široký pás Němců v Krušnohoří, jinde však ani rozptýlené německé enklávy; dále kompaktní řecká menšina v Jeseňkách, resp. maďarská na Ostravsku...). K pozoruhodnému omylu došlo i v jinak poměrně adekvátní mapce Polska: zde je vedle slovenské menšiny v polské části Oravy zakreslena i česká (sic!) populace v polském dílu Spiše — přitom zbytky Čechů v Zelově a v „Českém koutku“ Kladska či „Moravci“ na Ratibořsku a Hlubčicku nejsou evidováni.

Právě v souvislosti s mapkami nezbyvá než zmínit se o ignorování původních východoevropských zdrojů — nešvaru řady „západních“ autorů. Jazykovou bariéru je jistě možno do značné míry pochopit (nikoli zcela omluvit) — z mapových informací je však možno čerpat bez problémů. Etnická problematika zemí východní Evropy je přitom domácími autory i po mapové stránce pokryta — namátkou uvedme letitý, v mnohém však dosud cenný Atlas narodov mira z roku 1964 či příručku L. Šatavy Národnostní menšiny v Evropě (Praha 1994). Autoři však paradoxně zřejmě ani nebyli seznámeni s kvalitními etnickými mapami rakouské produkce — M. Straka: Völker und Sprachen Europas (Graz

1978) či podrobnými mapami z vídeňského Ústavu pro východní a jihovýchodní Evropu (Österreichisch-ches Ost- und Südosteuropa-Institut) z 90. let!

Poté, co čtenář dojde na s. 185 knihy, octne se jakoby v jiném světě. Bez jakéhokoli navazujícího přechodu skočí náhle do vysoce specializované tematiky právní ochrany etnických menšin, lidských práv, demokracie a právního státu. Podle slov autorů (a praxe je potvrzuje) není možno počítat s tím, že rozvoj demokratického zřízení a ochrana lidských práv automaticky zaručí a vyřeší problémy etnických menšin. Asimilace, coby subtilní forma etnické čistky, nemusí probíhat pouze aktivní formou, ale i pasivně — v rámci neuskutečňování pozitivních ochranných opatření. Proto je podle nich tak důležitá právně garantovaná ochrana etnických minorit, jak v rámci jednotlivých státních útvarů, tak i na mezinárodním poli.

Pro pozorné čtenáře první části práce by mohly být velmi zajímavé kupř. pasáže o možných podobách menšinové autonomie (teritoriální, kulturní, lokální aj.), zejména pokud by byly spjaty s konkrétními případy a příklady. To se však bohužel nestane — autoři z velké části setravávají u obecných, teoretických informací a tónu. Již evidence a shromáždění textů všech hlavních aktuálních dokumentů na poli právní ochrany etnických menšin na jednom místě (zabírá 1/6 knihy) má samozřejmě svou cenu a význam.

Pokud jde o oddíl *Literatura*, je na knihu takového rázu a ambic spíše jen středního rozsahu (cca 175 položek, z nichž navíc nemalou část tvoří texty dokumentů a statistické přehledy). Zhruba 90 % použité a citované literatury je v němčině — přes velký objem existující němec-

ky psané produkce na daná témata překvapuje v této souvislosti přinejmenším absence vyššího podílu anglických materiálů. Celý soubor literatury navíc působí dojmem nahodilosti. Zdá se tedy, že stará bolest odborné „etnické“ produkce německy mluvících zemí, totiž jistá zahleděnost do sebe sama a setrvávání v osvědčených rámcích a vyjetých kolejkách, nebyla ani v recenzované práci překonána. (Stejnou výtku bychom mohli samozřejmě adresovat i do českých zemí anebo do jiných jazykových prostředí, zejména pak do nejsilnějšího z nich — anglického!) Pokud jde o „západní“ etnické problematice věnované produkci, notoricky trestuhodně zanedbávané — a pokud má být Evropa nahlížena skutečně jako jeden celek i nutně potřebné — recipování východoevropských informačních zdrojů¹, platí slova řečená v souvislosti s mapovými přílohami knihy.

Závěrem: obecně platívá, že pokud není recenzovaná kniha (studie...) vyloženě špatná, nekvalitní či odbyta, obvykle se označí za „v zásadě“ přínosnou, načež se sluší přidat několik výtek spíše nezásadního rázu. Tyto výtky pak — podle profese a specializace recenzenta — často sklouznou do nímraní se v detailech a předvádění vlastních znalostí a silných stránek. Co tedy z tohoto úhlu pohledu s knihami Ch. Pana a B.S. Pfeilové? Pochválit? Do jisté míry asi ano, již za (přes všechny zmíněné a další chyby a omyly) vytvoření účtyhodného svodu — kompendia dat a informací, které si zřejmě své uživatele najde. Avšak k tomu, aby šlo o práci skutečně výjimečnou, vystupující jednoznačně z řady obdobných příruček posledního desetiletí, jí však přeci jen ještě cosi (či spíše ledacos) chybí.

Tuto knihu darovala firma SIGNET, s.r.o., která se zabývá dovozem a prodejem zahraniční odborné literatury.

SIGNET, s.r.o., Vlašská 6, 118 00 Praha 1

Člověk jako osoba.

Praha, Institut základů vzdělanosti Univerzity Karlovy, 2000
122 s.

Jan Sokol, bývalý ministr školství a v současné době univerzitní docent, představuje v rámci projektu Dialog ve světě lidí a strojů vědecké veřejnosti svůj nový esej.

Kniha *Člověk jako osoba* se zrodila, jak zdůrazňuje sám autor (s.8), z několika cyklů přednášek filozofické antropologie konaných na UK v Praze a určených budoucím pedagogům a vychovatelům. Mimoto představuje i povinnou četbu pro velkou řadu studentů FFUK.

Skládá se ze tří částí. V první jsou shromážděny základní úvahy o člověku a jeho vývoji, tak jak byly rozpracovány v rámci různých „dílků“ disciplín, „počínaje fyzickou antropologií přes etologii, embryologii, psychologii, sociologii až po jazykovědu a kulturní antropologii“ (*ibid.*). Druhá část je věnována systematickému výkladu autorových „vlastních zkušeností“ a třetí, nazvaná Druhý – ty, by měla být čistě filozofického charakteru. Její hlavní náplní je výklad pojetí, podle něhož se „člověk k sobě dostává oklikou přes druhého, a jen tak se stává osobou“ (s.9).

Sokol v první řadě zdůrazňuje rozdíly mezi člověkem a ostatními antropomorfními savci. Vymezuje přitom čtyři kategorie: rozdíly anatomické, funkční, podle výpovědi paleontologických nálezů a rozdíly embryologické (s.12). Jeho stanoviska se shodují s názory, podle nichž je základním prvkem odlišujícím člověka od ostatních primátů a dalších příbuzných druhů vzpřímený postoj a chůze po dvou (s.13). Hlavním

zdrojem, ze kterého Sokol čerpá, je pravděpodobně studie o člověku Jana Beneše, která je české veřejnosti dobře známá (Beneš 1994: 27nn). Sokol navíc připomíná, že vědci, kteří se zabývají „funkčními charakteristikami“ člověka, si právě v této oblasti všimají významných rozdílů mezi člověkem a primáty. Jen v poznámkách zůstávají Eibl-Eibesfeldtovy úvahy (1970), upozorňující naopak na výrazné podobnosti v chování člověka a vyšších savců.

Lidskou skupinu podle autora charakterizuje mimo jiné i schopnost přizpůsobovat si okolní prostředí. Kromě toho zdůrazňuje, že „řada antropologů je přesvědčena“, že pokud jde o člověka, nemá smysl hovořit o „životním prostředí“, nýbrž výhradně o světě, který si člověk vybral a mění jej podle své vlastní libosti (s.17). Aby našel oporu těchto svých tvrzení, odkazuje Sokol bez jakýchkoliv bibliografických údajů na Johannese von Uexküllu.¹

Další téma, kterého se autor v knize dotýká, vychází ze zkoumání olásky, zda mezi další specifické charakteristiky člověka můžeme zařadit i jakousi vrozenou touhu po „poznání pro poznání“, které si údajně „už dávno všimli mnozí myslitelé“ a kterou autor navrhuje považovat za specificky lidské „poslání“ (*ibid.*). Na důkaz tohoto tvrzení Sokol upozorňuje na typicky lidský sklon vybavovat si nejen jednotlivá „fakta“, vyplývající z nějakého zkoumání, ale především „abstrahovat, zobecňovat, třídit“ (s.18). Touha po „poznání pro poznání“ se podle autora jasně

projevuje ve zvyklostech moderního člověka, který „se dívá na televizi, čte noviny, navštěvuje obchodní domy a jezdí na „poznávací zájezdy“ do ciziny“.

V následujícím odstavci nazvaném Muž a žena se Sokol věnuje antropologii sexu. Čtenář zde předkládá klíč k pochopení dalšího poslání člověka, k jehož naplnění byl učiněn první krok ve chvíli, kdy moderní člověk přistoupil k „odstranění tradičních zábran“ neboli kulturně konstruovaných rituálních norem kontroly přirozené sexuality, aby tak převzal kontrolu nad sexualitou do vlastních rukou (s.21). Jak by tato individuální kontrola měla vypadat, naznačil Sokol už na jiném místě knihy. Opíraje se o studii Helmuta Schelského (1955) zde usoudil, že monogamní rodina je „jediným přijatelným prostředím, a to nejen pro děti“ (s.20), mimo jiné i z důvodu, že z „extáze pohlavního styku, který může být pro oba nesmírně silným zážitkem – zejména pokud se v něm dokáží synchronizovat – obvykle vzniká cosi i citově závazného a trvalého, co už se nedá bez velikých ztrát zrušit“ (*ibid.*). Tato Sokolova asketická perspektiva se ne náhodou nadmíru podobá oné „technice maximalizace života“, proklamované „vládnoucími třídami“, o které se zmiňuje Foucault na začátku svých *Dějín sexuality* (Foucault 1976: 144).

Sokol se však nejvíce jako radikální etnocentrista jen v tomto odstavci. Dalo by se dokonce říci, že celá kniha je živoucím důkazem zakořeněnosti tohoto postoje. Tím spíše není jasné, proč jsou v ní bez žádoucích konkrétních odkazů citováni významní kulturní antropologové, kteří věnovali podstatnou část svého života právě odhalení hanebnosti etnocentrismu. Například

v odstavci nazvaném Rod, kmen, populace autor cituje velké množství známých autorů, jako Murphy, Granet, Lévi-Strauss, Benedicťová, Možný, Evans-Pritchard a další. Naučný přínos této kapitoly je kromě jiného zpochybněn autorovým nesrozumitelným způsobem práce s odkazy k autorům a datům vydání jednotlivých prací. V celé knize autor při výčtu děl, která byla přeložena do češtiny, zásadně neuvádí rok prvního vydání knihy nebo alespoň prvního přepracovaného vydání, ale pouze rok, ve kterém vyšel český překlad. Na mnoha místech, zpravidla tam, kde vyslovuje jen stěží přijatelná stanoviska, která by si vyžadovala poněkud ucelenějšího vysvětlení, bibliografické údaje chybí vůbec. V odstavci věnovaném pojednání o rodu, kmenu a populaci je však situace z edukativního hlediska nejkatastrofálnější. Čtenář zde najde vedle Evanse-Pritcharda „(1949)“ třeba Lévi-Strausse „(1998)“, kde rokem 1998 má Sokol na mysli *Antropologie structurale*, která, jak známo, byla vydána jako sborník starších studií již v roce 1958. Známá Granetova *La civilisation chinoise* (1929) se jeví jako dílo napsané v devadesátých letech, protože v citaci nalezneme „(Granet 1994)“ atd. Tím vzniká dosti konfuzní situace, neboť čtenář ztrácí okamžitou možnost porovnat data vzniku děl, a tím tak „před očima stručný výčet toho, jak se uvedeným problémem zabývali či nezabývali jednotliví badatelé“ (Eco 1977: 190).²

Odhlédneme-li od těchto formálních problémů Sokolova textu, není úplně jasné, proč ve stejném odstavci pojednává o demografii mluvící autor o neúnosnosti trvalé stagnace české populace. V tomto ohledu by se hodilo poznamenat, že podle demografů, které Sokol cituje, se

¹ Děkuji doktoru Martinovi Profantovi za potvrzení, že Johannes von Uexküll „zůstal přírodovědcem a nepřijal těžce přeložitelnou německou filosofickou hříčku, že zvíře má okolí, člověk svět (Umwelt – Welt)“. (E-mail z 25.9.2000).

² Překl. Ivan Seidl.

míra natality bude snižovat i tam, kde je dosud značná (Afrika, jižní a východní Asie). Rozhodně však musíme upozornit, že koncept neúnosnosti by bylo nanejvýš vhodné blíže specifikovat (neúnosnost čeho?, z jakého důvodu?), a tak se vyhnout podezření z rasové či xenofobní zaujatosti.

Jistě rozpačitosti nad dílem Člověk jako osoba se nevyhneme ani pokud jde o problém (oddíl) Vesnice a Město, neboť v této pasáži autor tvrdí, že „zemědělská revoluce (Childe 1950, Fialová 1995:23) umožnila osídlit i kraje s horším podnebím, a protože donutila lidi nejen pracovat, ale také myslet na budoucí časy, spořit a třídat, umožnila i vznik majetku a bohatství“ (s.30). Z tohoto výroku není jasné, zda se má jednat o soukromé vlastnictví, nebo o vlastnictví kolektivní, ale hlavně zda se jedná o autorovo tvrzení, nebo o tvrzení obou autorů, jejichž jména jsou nevhodně umístěna v úvodu.³

Zdá se, že se Sokol na několika místech explicitně snaží legitimizovat současný stav věcí, který čtenáři představuje jako jedinou a nejlepší alternativu. Příkladem tohoto postoje je následující autorovo tvrzení, že „dnešní města jsou daleko bezpečnější, než byla kdysi“ (s.31). Jako bychom se v moderním, z „velké části urbanizovaném světě“ nemohli setkat s pracovními úrazy, dopravními nehodami, onemocněními imunitního a kardiovaskulárního systému, nádory, atd.

V kapitole Jazyk a národ Sokol plně přijímá teorii o polygenetismu jazyků (s.38). Ve svých tvrzeních se opírá o striktně lingvistické pojetí Claude Hagége (1985: 23-24) a také o Cassirerův strukturální skepticismus v souvislosti se „snem o adamickém jazyce“ (Cassirer 1944: 130). Tak se mu zdánlivě daří nalézt v názorech těchto dvou badatelů shodu, jakou dosud zřejmě nikdo jiný nezaregistroval (s.38). Je zapotřebí dodat, že zálibou Cassirerův skepticismus k lingvistické monogenezi je čistě filozofickou úvahou, Hagégeovo zřetelně polygenetické

stanovisko vychází z názoru, podle něhož se znakové řeči zrodily až poté, co se lidský rod rozšířil ze své africké pravlasti po celém světě (Hagége 1985: 23-24).

Také pokud jde o lingvistickou problematiku zdá se, že autor lžne, jak už bylo naznačeno výše, k jakémusi společenskému „*statu quo*“. Zdá se, že dokonce záměrně snižuje kulturní a politickou váhu jazykových menšin ve jménu nutnosti udržet „jazykovou homogenitu“ uvnitř demokratických společností (s.41), čímž se vlastně staví na stranu propagátorů homogenizace a globalizace.

Intuitivní pojetí, jasně vyplývající z autorovy inspirace v bergsonistické filozofii, je charakteristické pro vyznění celé knihy Člověk jako osoba. Nejzřejmějším se však jeví v kapitole Výchova a vzdělávání. Zde autor hovoří o znalostních problémech v primitivních společnostech a upozorňuje na nedostatek prostoru pro svobodné rozhodování, kterým v těchto společnostech trpí zejména mladé generace, podléhající posvátným normám určeným generacími staršími (s.42). Dále se krátce zabývá starověkými společenstvími a ve zbývajícím prostoru přesvědčivým způsobem analyzuje aktuální stav a funkci moderních škol a podrobuje přísné kritice současný systém vzdělávání v České republice (s.44). Z této pasáže je evidentní, že autor vychází z vlastní zkušenosti a poznatků, které získal během svého působení ve funkci ministra.

Přestože se Sokol prohlašuje za antropologa (s.37), Člověk jako osoba je spíše pokusem o filozofický esej. Snaha vyhnout se jakémukoliv sémiotickému přístupu autora navíc tlačí do jasně metafyzické pozice. Tento trend je nejvýraznější v druhé kapitole, kde Sokol explicitně používá metafyzického nástroje intuice jako prostředku k rekonstrukci procesu zrození a vývoje vědomí. Na stejném místě se objevuje jak explicitní odkaz na Husserla coby inspirační zdroj

Sokolovy fenomenologie (s.45), tak autorovo závěrečné přiznání skutečnosti, že se až do této chvíle vyhýbal jakékoliv relativistické hypotéze. Samotný název kapitoly, Vlastní zkušenost, je jasným odkazem na Lévinase, který hovoří o „subjektivitě jako pohostinném přijímání druhého“ (Lévinas 1961: 14). Pokus o vysvětlení výše uvedeného postoje je obsažen v odstavci věnovaném „Světlu a smyslové zkušenosti“ a příklad využití tohoto přístupu v praxi je předmětem exkurzu nazvaného Fenomenologie a malířství. Zde se bez citací, prostřednictvím krátkého odbočení od středověkého malířství až k surrealismu, autor snaží přiblížit jemu blízké fenomenologické pojetí, „jímž jsme se dostali od naivní představy života mezi věcmi k pochopení toho, jak se člověk věcem v dětství učí a jak si buduje svět jako nezbytné a všudypřítomné pozadí všech možných věcí vůbec“ (s.51).

Ostrá kritika je určena všem zásadním odpůrcům stávajícího státně-spoločenského systému (s.55). Jejich příklon k jakési „naivní představě „svobody““ se podle Sokola inspiroval zejména pracemi psychoanalytiků Freuda, Fromma, Junga a jejich škol. Můžeme však namítnout, že právě v těchto školách se zrodila některá konkrétní řešení společenskopolitických problémů, jako jsou sexuální a politicko-ekonomický útlak. Tak tomu bylo i v případě revolučního stanoviska Freudova stoupence Wilhelma Reicha, který značně ovlivnil sexuální zvyklosti západní společnosti především na začátku šedesátých let 20. století (Reich 1932)⁴.

Sokolovo řešení právě této otázky je ovšem opačné, navrhuje, abychom namísto utilitaristického uspokojování lidských potřeb znovu objevili „prastarou techniku záměrného omezování vlastních potřeb, zejména v jídle, ve spánku a sexualitě, totiž asketiz“ (s.56). Je pozoruhodné, že autor na stejném místě nekritizuje akumulaci majetku, kterou naopak označuje za „nezbytnou podmínku osobní svobody“, a uchyluje se k pouhé kritice nadužívání shromážděného majetku (s.57).

V odstavci nazvaném Dějinnost se jasně a zřetelně projevuje Sokolův neoevolucionistický postoj vůči předkřesťanským kulturám. Přestože přiznává, že koncepce světa založená na časových cyklech měla za účel „stabilizovat lidské společnosti a udržovat v nich stálý řád“ (s.67), jeho averze vůči tzv. „archetypové“ nebo „antihistorické“ koncepci je zcela evidentní. Sokolova novost spočívá v tom, že soustřeďuje svou kritiku na fakt, že v rámci tradiční koncepce světa nezbyl téměř žádný prostor pro „lidskou osobu“ (ibid.). „Jednotlivá lidská osoba“ se začala prosazovat teprve se vznikem měst, přičemž její čas už nebyl cyklický, nýbrž ohraničený na jedné straně narozením a na druhé smrtí. Přirozený čas je tedy stavěn do opozice vůči – podle autora – dokonalejšímu pojetí času: lidskému času a času kultury, neboli neopakovatelnému času dějin. Tak se dostáváme k poselství Bible a křesťanství, podle něhož člověk „sice žije v nezbytném upadání vůči rajskému věku na počátku, zároveň se však těší na to, co teprve přijde – a bude ještě lepší“ (s.67).⁵ Na tomto místě je

³ První vydání What happened in History Gordona Childea, citovaného v Sokolově bibliografii, pochází z roku 1942, druhé přepracované vydání z roku 1956. Pokud jde o „Fialovou“ (1995:23), jedná se o kolektivní vydání z roku 1996. Na straně 23 tohoto sborníku ale nenajdeme žádnou spojitost s citovanou autorovou myšlenkou (cf. Maur 1996: 23).

⁴ Foucault (1976: 153), se ale domnívá, že změny v sexuálním chování západní společnosti se udály bez předcházejících politických podmínek, jak předpokládá Reich.

zapotřebí připomenout, že Sokolovy úvahy reli-
giózního charakteru stojí v rozporu s prohláše-
ním, které učinil na začátku svého zamyšlení,
když připustil „s těžkým srdcem“, že se v této
knize vůbec nebude zabývat religiozní temati-
kou, „která s lidskou osobou a kulturou těsně
souvisí“ (s.9).

Úvahy o pomíjivosti času autora nevyhnutel-
ně nutí k zamyšlení nad stářím a smrtí, kterému
věnuje samostatný odstavec. V něm se zabývá
i aktuálními problémy, jakými jsou euthanasie
a sebevražda.

Nadpozemskému životu je věnována kapitola
nazvaná Co po nás zůstane?, v níž Sokol s nedo-
statečnými, často chybnými bibliografickými od-
kazy (s.72–73) pojednává o pohřbívání. Také na
tomto místě vyjadřuje zásadní averzi vůči interpre-
taci symbolů. Na druhé straně si ovšem v celé je-
ho knize nemůžeme nepovšimnout neustálého
pokusení vykládat tyto symboly zcela subjektivně.
V kapitole věnované otázce, co po nás zůstane, je
pak sémiotický přístup nemilosrdně upřen i ar-
cheologům, kteří, jak se dále tvrdí, „často nechá-
pou účel nalezených předmětů a nerozumějí jejich
funkci právě proto, že jim chybí jazykový dopro-
vod“ (s.74), jako by snad předměty z minulosti
byly zbaveny jakékoliv symbolické konotace.

V závěrečné kapitole Druhý — ty Sokol po-
dává výklad o vývoji pojetí lidské osoby. Zde
bychom snad mohli očekávat zmínku o tri-
nitářských a christologických sporech z prvních
století našeho letopočtu, které za klíč k osobě
pokládaly reflexi, a pojmu *persona* tak daly „no-
vý obsah“ (s.75). Autor ovšem překvapivě pře-
souvá pozornost na aspekt „masky“, tak jak se
objevuje v původní etruské etymologii. Po této li-
nii pak nejasně dochází až k tezi, že výborným
pedagogem, lékařem nebo rodičem je ten, kdo
„ovládá a umí správně střídát“ rejstřík rolí (s.77).
Kromě toho, dodává, „člověk, který nedokáže vy-
stupovat v domluvené roli, může být sice diktáto-
rem, rozhodně však ne demokratickým politikem“

(*ibid.*). Sokolovy odkazy na Kanta „(1798:150)“,
inspirované snahou najít v jeho autoritě podporu
takovýchto tvrzení, jsou ovšem také evidentně
zcestné. Kant se ve skutečnosti o mimice zmiňuje
jen v části věnované fysiognomice. Zde se ale
omezuje pouze na popis mimiky a vůbec se ne-
zdá, že by chtěl ospravedlňovat „mistry tohoto
umění“ (Kant 1798: 247).

V části Vlastní jméno autor vyjadřuje věd-
nost izraelské tradici, jejímž prostřednictvím se
rozšířila tradice přidělování vlastních jmen jed-
notlivým osobám. Následuje krátký popis zvy-
klostí, které v současnosti údajně obvykle řídí vý-
běr jména, aniž by se autor zmínil, ze kterých
studii vycházel.

V části nazvané Řeč a rozhovor Sokol před-
kládá čtenáři celou řadu zcela nekritických tvr-
zení. Jedním takovým příkladem může být úva-
ha, podle níž přesvědčit prostřednictvím slova
dnes představuje „jedinou alternativu k násilí“,
jako by i slova nemohla v některých případech
nabýt formy násilí. Naprosto chybným je také tvr-
zení, že „italština oslovuje zdvořile ve třetí osobě
plurálu (onikání)“ (s.82), neboť ve skutečnosti se
jedná o třetí osobu singuláru. A výčet by mohl
dále pokračovat.

Jan Sokol si je stejnou měrou jistý svými ná-
zory i v kapitole, kde se pokouší vysvětlit, co je
to vlastně pravda: „jednak to, co nám dovoluje
rozlišovat mezi pravým a falešným — a tedy vů-
bec mluvit —, a za druhé spoléhat na svědectví
a zkušenosti jiných.“

„Obrovský úspěch tisíciletého kulturního
snažení“ pak má spočívat v tom, jak se dařilo
„zavádět do světa a společnosti pravdu, ome-
zovat omyly a pronásledovat lži“. Pravdy dále
Sokol řadí od těch „nejtriviálnějších“ (dvě a dvě
jsou čtyři) až po ty „úplně nejceněnější“, neboli
„pravdy náboženské“ (s.90). Na tomto místě se
však nabízí otázka, proč autor konkrétně ne-
jmenuje, která z náboženských pravd má být
tou absolutní, neboť právě ve jménu takových

„cenných“ pravd mezi sebou fundamentalisté
všech zjevných náboženství krutě bojují. Stejně
tak budeme v části Čest, ctnost a účta marně
hledat jakoukoliv zmínku o předkřesťanských
kulturách, které byly skutečnými kolébkami těch-
to hodnot. Nicméně Sokol přijímá Machkovu in-
terpretaci (1971: 101) staré slovanské etymolo-
gie slova čest od „cisti ve významu „míti pozor-
nost, zřetel k čemu“ (s. 93)⁶

Autorovo opomenutí spojitosti mezi kulturou
a jazykem jako nositelem jejích významů v to-
to případě bohužel vytváří dojem o jeho obecně
zaujatosti proti všemu, co nevzniklo v rámci
křesťanské nebo židovské tradice. Tomu na-
svědčuje i autorovo tvrzení, že civilizace, které
se nedokázaly vymanit z pout tradice a nevytvo-
řily „racionálnějších a svobodnějších „pravidel
hry“, se nevyhnutelně vyčerpaly. Čtenáři tak ne-
zbývá, než přistoupit na jedinou správnou verzi
světa, tak jak ji popisuje autor. Ani v tom přípa-
dě však není úplně jasné, jak by se měl řídit zá-
věrečnou autorovou radou a jak by měl usilovat
o realizaci vlastností, které svého času byly defi-
novány jako „ctnosti: odvaha, statečnost, trpě-
livost, vynalézavost, a jak se všechny ještě
jmenují“ (s.108).

Celkově vzato, kniha *Člověk jako osoba*
nemůže být považována za zcela zdařilou. Pře-
devším, vezmeme-li v úvahu, že by mělo jít
o učební text, zasáhá nás až příliš časté použití
odkazů typu „jak tvrdí vědci“, za nimiž většinou
marně hledáme jakékoliv další vysvětlení. Mnohá
tvrzení nejsou podložena výsledky nezbytného

empirického výzkumu v dané oblasti. Bylo by
zajisté nesmírně těžké empiricky dokázat, že
většina osob „přijde na to, že svoboda zname-
ná volbu mezi možnostmi, a ne jenom rušení
zákazů“ (s.60). Na druhou stranu však autor ne-
šetří odkazy na klasiky na místech, kde je taková
praxe vzhledem k obecně přijímané platnosti
některých výroků nadbytečná, jako je tomu v pří-
padě odkazu na Bourdieu (1994: 125), k ně-
muž autor přistupuje, aby podpořil své tvrzení,
že není vhodné přátelům dávat peníze, proto
z darů obvykle „pečlivě oškrábeme cenovku“
(s.97).

Závažným problémem je také skutečnost,
že vzhledem k celkovému vyznění knihy si čte-
nář nemůže být úplně jist upřímností autora, kte-
rý na několika místech vyjadřuje svou sympatii
nebo dokonce tendenci ve vztahu ke Sva-
lému písmu a křesťanské tradici, a zároveň se
od tohoto postoje distancuje úvahou, že „Židé
hledali věčnost ve věrnosti Zákonu a křesťané
v naději na vzkříšení a kde ji budeme hledat
my?“ (s.68). Nemůžeme se ubránit pocitu, že se
na tomto místě autor chce přiblížit čtenáři a zis-
kat ho svou neutrální kritičností. Celá úvaha při-
tom vyúsťuje v přijetí toho, co je svatě právě pro
samotného autora. „My“ tedy má být neutrálním
míněním veřejnosti, ke které, jak se zdá, Sokol
chce náležet, a která může kritizovat i Svaté pís-
mo, ale na základě svobodné vůle tak neučiní.

Autor by měl být ve svých postojích jasnější.
Pak by se mohl, vzhledem ke svému rozhodně
odmítavému stanovisku vůči jakékoliv formě rela-

5 Působení myšlenek M.Eliade (uváděno pouze v soupisu literatury) na Sokola je v tomto odstavci zřejmé. Na roz-
díl od rumunského religionisty, by Sokol asi nedal v hypotetické debatě přednost tzv. „archaickému člověku“ před
„člověkem moderním“, vzhledem k tomu, že nedokáže dostatečně skrýt svoji náklonnost k posuzování hodnot.
(cfr. Eliade 1949 : 91 n).

6 Koncepte zřetele ve staré slovanské kultuře v. Gasparini (1962a; 1962b).

7 Přestože autor raději popisuje moderní svět, je zvláštní, že se nezmiňuje o internetu a nových formách komuni-
kace.

tivizmu, (neboť „pravda je pouze jedna, a to pravda zjevná“), prostřednictvím knihy *Člověk jako osoba* stát paladynem jisté filozofické restaurace a opěrným bodem pro ty, kteří v současné době spalují v moderní kulturní antropologii nebezpečí pro výše uvedené hodnoty.

Autorova nepozornost k formální stránce díla, ale i patrný rozpor mezi jeho pojetím tradičního světa, který je líčen výhradně tmavými tóny, a světa moderního, použití dualistické optiky⁷, mohou u čtenáře vyvolat pochybnosti i pokud jde o části, které by si zasloužily uznání.

LITERATURA:

- BENEŠ, JAN 1994. *Člověk*. Praha: Mladá Fronta.
- BOURDIEU, PIERRE 1994. *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*. (čes. překl. *Teorie jednání*, Praha: Karolinum 1998).
- CASSIRER, ERNEST 1944. *An Essay on Man*. New Haven-London: YUP.
- ECO, UMBERTO 1977. *Come si fa una tesi di laurea*. Milano: Bompiani.
- EIBL-ELBESFELD, IRENAUS 1970. *Liebe und Hass, Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*. München: Piper & Co.
- ELIADE, MIRCEA 1949. *Le Mythe de l'éternel retour* (čes. překl. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: OIKOYMENH 1993).
- FOUCAULT, MICHEL 1976. *La volonté de savoir* (čes. překl. *Vůle k vědě*. Praha: Herrmann & Synové 1999).
- GASPARINI, EVEL 1962a. „L'orizzonte culturale del 'mir'“, *Ricerche slavistiche VIII*. Roma, pp. 3-21.
- GASPARINI, EVEL 1962b. „La regola dell'unanimità delle assemblee slave“, in *Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver*. Roma, pp. 277-287.
- GRANET, MARCEL 1929. *La civilisation chinoise*. Paris: PUF.
- HAGGÈ, CLAUDE 1985. *L'homme de paroles* (reed, Paris, 1991, čes. překl., *Člověk a řeč*, Praha, Karolinum 1998).
- KALIBOVÁ, KVĚTA - PAVLÍK, ZDENĚK - VODÁKOVÁ, ALENA 1993. *Demografie (nejen) pro demografy*. (re-ed., Praha, SLON, 1996).
- KANT, IMMANUEL 1798 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. (ed. Karl Vorländer, Leipzig: Felix Meiner 1912).
- LÉVINAS, EMMANUEL 1961. *Totalité et Infini* (IV vyd., 1980, čes. překl., *Totalita a nekonečno*. Praha, OIKOYMENH 1997).
- MACHEK, VÁCLAV 1971. *Etymologický slovník jazyka českého* (III. vyd.) Praha: NLN.
- MAUR, EDUARD 1996. *Obyvatelstvo českých zemí ve středověku*, in Kol., *Dějiny obyvatelstva českých zemí*. Praha: Mladá Fronta.
- REICH, WILHELM 1932. *Der Einbruch der Sexualmoral*. Berlin-Leipzig-Wien: Verlag für Sexualpolitik.
- SCHLESKY, HELMUT 1955. *Sociologie der Sexualität*. Hamburg: Rowohlt.

Jakub Grygar

Jack David Eller

From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Conflict.

Michigan, The University of Michigan Press, 1999.

386 stran. (pevná) ISBN 0-472-40961-8

(brož.) ISBN 0-472-08538-7

Etnický a národnostní konflikt jako téma antropologického bádání se stal v posledním desetiletí docela lukrativní záležitostí. Ne, že by antropologové díky němu zrovna zbohatli, ale v každém případě díky jeho eskalacím v různých částech světa mají stále co studovat. Jedna z posledních prací, která na danou situaci reaguje je kniha Jacka D. Ellera *From Culture to Ethnicity to Conflict*.

Společným jmenovatelem všech etnických/národnostních konfliktů, jimiž autor dokládá své tvrzení o vzniku vědomí etnicity, je právě skutečnost, že tyto konflikty na sebe v 90. letech upoutaly pozornost. V prvních dvou kapitolách (*Ethnicity, Culture, and "the Past"* a *Anthropology, Ethnicity, and the Representation of Culture*) uvádí stručný nástin dosavadních přístupů k etnicitě a předestírá čtenáři své tvrzení o zakotvenosti vědomí etnicity v momentální společenské a politické situaci. V následujících kapitolách (*Sri Lanka: The Politics of History, The Kurds: Frustrated Nationalism, Rwanda and Burundi: When Two Tribes Go to War?, Bosnia: Of Myth and Maps* a konečně *Quebec: Masters of Our Own House*) pro ně snáší argumenty.

Jak již bylo předznamenáno, Ellerův pohled na etnicitu a etnickou identitu je čistě instrumentalistický. Dávat rovnítko mezi kulturou a kulturní rozmanitostí na jedné straně a etnicitou a etnickou identitou na straně druhé je podle autora

až příliš zjednodušující. Stejně tak nelze tvrdit, že by etnicita byla pouhým odrazem kultury, především pak té „tradiční“. Jak se snaží doložit, to co charakterizuje etnicitu je především „komplex předělávání, vzpomínání, občas znovuvynalézání a vždy představování kultury ve světle přítomnosti a v její službě“ (s. 5).

Jednotlivé v knize rozebírané etnické konflikty se však od sebe i v mnohém liší. V podstatě můžeme říci, že každý uváděný příklad zastupuje určitou třídu či kategorii těchto konfliktů. Na Sri Lance se etnický konflikt objevuje jako pokračování původního protikoloniálního boje Sinhálců proti Britům, tentokrát již však na území vlastního státu a proti Tamilům. Jak Sinhálci tak Tamilci si nárokují původnost; ve vlastních očích to jsou právě oni, kdo mají na ostrov „historický“ nárok.

Kurdové představují oproti tomu příklad ideologicky roztržitého národa a geograficky rozptýleného do různých státních celků. Jsou především nástroji i obětmi geopolitiky velmocí: ať již britské, sovětské nebo americké. Vedle toho však ještě v různém rozsahu postrádají i to, co bývá obecně považováno za základní předpoklady dosažení úspěchu na cestě k národní suverenitě: společnou kulturu, vědomí sdílené identity a politickou organizaci, jejímž prostřednictvím by své tužby dosáhli. Kurdská elita se svými lokálními, ale někdy i za hranice obývaného státu

jdoucími zájmy a feudální kulturou, zde nahrazuje potřebnou moderní politickou organizací. Do té doby, než se jí podaří vytvořit, lze jen stěží počítat s tím, že by jakékoli politické hnutí vzniklé na tomto základě přežilo osobu svého zakladatele.

Analýza konfliktu mezi Hutuy a Tutsii je podávána ve vzájemném srovnávání jejich postavení ve dvou sousedních státech: ve Rwandě a v Burundi. Podle Ellnera dokazuje libovolnost etnické identifikace fakt, že přesný status — společenské postavení — Hutuů a Tutsiů není zdaleka tak jasný a samozřejmý. Mluvit v tomto případě o etnickém převrstvení je podle něj zjednodušující.

V případě Bosny je situace zase jiná. To, co Bosňáci pocítovali až do konce 19. století jako kolektivní identitu, byla identita náboženská, ale ne etnická. Etnická identita bosenských muslimů se objevuje jednak až jako důsledek požadavku Chorvatů a Srbů na zastřešení obyvatel Bosny a Hercegoviny dělníkem své vlastní národní kultury, jednak i jako důsledek habsburské politiky, kdy se měli stát nástrojem na korigování právě nároků Chorvatů a Srbů. Jugoslávský konflikt je pak popisován jako důsledek úsilí jedné strany přesvědčit druhé, že jejich kulturní odlišnost je vlastně jen klam a že ve skutečnosti jsou někým jiným — Srby.

Zařazení případu Quebecu mezi rozebírané etnické a národnostní konflikty podle autora pouze ukazuje, že kulturní konflikt nemusí vést jenom k vraždění. Podle Ellera jde o specifickou formu politického separatismu. To co stojí v pozadí quebeckého separatismu je prudká změna, kterou prodělala tradiční zemědělská a religiózní společnost během období modernizace, urbanizace a industrializace. Jazyková odlišnost je tedy vedlejším a zástupným problémem, který slouží především jako výrazný symbol.

Ve všech uváděných případech Eller ukazuje to, co již zmínil v úvodních kapitolách: kulturní — etnický — národní konflikt není logickým

vyústěním kulturní divergence nositelů sporných identit či obyvatel sporného území. Konflikt je vyvolán politickými mechanismy, momentálními zájmy jedné ze zainteresovaných stran. Podstatnou roli zde mnohdy hraje i úloha „třetího vzduchu“: bývalé koloniální velmoci, nebo státu, do jehož sféry zájmu konfliktní území spadá. Mnohdy stálo i nechtěně obohacil diskurz popisovaných společností o evropská témata. V případě Sri Lanky to může být příspěvek britských lingvistů, kteří obohatili sinhálské nacionalisty o poznatek, že jejich jazyk patří do rodiny indoevropských jazyků (a tudíž má jiné kořeny než tamilština), či úsilí Teozofické společnosti, které se na Sri Lance podařilo díky své představě o sinhálském buddhismu jako prototypu ideálního náboženství podnitit buddhistický revival a začlenit představu o této výjimečnosti do sinhálského povědomí. Při popisování jiné situace zase Eller neopomene vzpomenout de Gaullovo zvolání „Vive le Quebec! Vive le Quebec libre!“ při jeho návštěvě Quebecu v roce 1967.

Eller v úvodu knihy píše, že není odborníkem na popisované oblasti, k sepsání jej vedla potřeba předložit studentům práci, která by obsahovala široké a do hloubky jdoucí studie vybraných oblastí. Tento fakt sám o sobě by ještě nemusel nikterak umenšovat význam práce nebo schopnost vystihnout podstatu věci. Autor netvrdí, že by popisované společnosti neměly před svou etnickou mobilizací kulturní povědomí o tom, co dnes označují jako své kořeny. To co zdůrazňuje, je fakt, že tyto vazby nebyly pro ně primární: identita byla vnímána ve vztahu k jiným loajalitám, než představují například historie, jazyk nebo náboženství. A právě proměněm těchto identit se autor věnuje nejvíce.

Háček je však jinde: tím, že se Eller v tématu orientuje pouze na základě literatury, a tady je nutno dodat, že jeho záběr je opravdu široký, má k tématu v podstatě historický přístup. Jeho dekonstrukci výpovědi nacionalistů či osob

určujících směr dalšího dění obecně, provází zároveň psaní nové historie, resp. její nové verze — té vědecké. Zkrátka: použijeme-li k analýze diskurzu aktérů zkoumaného dění historické materiály a pokud se na jejich základě rozhodneme „usvědčit“ zapojené osoby z „manipulace s fakty“, což se Ellerovi bezpochyby povedlo, děláme vlastně úplně totéž, byl z druhé strany. Jeden příběh — třeba právě ten vyprávěný nacionalisty — je nahrazován jinou fabulací — například dekonstruktivistickou. Ta sice může odhalit „pomýlenost“ těch, kteří jsou odhodláni pro myšlenky etnické, národní či jiné identity položit třeba i život, ale už těžko může vysvětlit třeba to, proč se tak rozhodli učinit a jak svému počínání rozuměli. Samotné převyprávění historie tedy nestačí a, ostatně, usvědčit z neznalosti vlastních dějin, tj. z jejich „špatného pochopení“, by nebylo těžké snad ani amerického profesora.

Východisko ze začarovaného kruhu neustálého vypravování jiných verzí příběhu je právě v oné „antropologické perspektivě“, kterou kniha slibuje nabízet. V přístupu, který nestaví jen na fabulaci elit, ale i na tom, jak v daném dění jedná a smýšlí co možná nejširší okruh zúčastněných.

Při takovéto „antropologické perspektivě“ by pak možná vyšla najevo nejenom Ellerem dokládaná arbitrární etnická sebeidentifikace a její častá účelovost, ale i hluboká potřeba „pěstování“ těchto identit. V tomto okamžiku se pak už ale nemůžeme dívat na primordialisty jako na prodlouženou ruku fanatických ideologů, ale jako na reprezentanty přístupu, který se snaží objasnit politizaci určitých témat na základě leitmotivů analyzované kultury.

Sociologie? K čemu? Tak začíná úvod knihy, v níž se Zygmunt Bauman pokouší seznámit čtenáře s obsahem pojmu sociologie. Svým specifickým podáním je publikace zcela odlišná od běžně doporučovaných učebnic Úvod do sociologie, ať už v podání Radomíra Havlíka, Miloslava Petruska či nekonformního Jana Kellera.

Obsahově se Baumanova kniha nějak výrazně neliší od prvních dvou výše zmíněných učebnic, v nichž jsou také zastoupena témata jako *Svoboda a závislost, Řád a chaos, Moc a volba, Příroda a kultura*, která se v knize vzájemně prolínají. Oproti Kellarově publikaci Bauman nepředkládá hlavní směry sociologického myšlení, nereflexuje teorie komunikace, nevysvětluje rozdíl mezi institucí a organizací ani nerozebírá byrokraci... Jeho rozdílnost spočívá v odlišném způsobu podání. K „tradičním“ suchým definicím a popisům Havlíka, čtivějšímu Petruskovi a k zajímavému, leč vědecktější podanému Kellerovi, staví alternativu.

Ve dvanácti kapitolách se snaží vysvětlit předmět zkoumání sociologie na základě naší každodenní zkušenosti, čímž tuto vědní disciplínu zpřístupňuje i laikům. Jednotlivě, často nezávislé sociální role jedince popisuje na příkladu nakupování. Jeden člověk je v roli prodáváče, druhý nakupujícího a pro sociální interakci není důležitý soukromý život ani jednoho z nich. Rozdílnost daru a směny ukazuje na jiném přístupu při žádosti o půjčku od bratra a od bankovního úředníka, hranice osobní svobody na příkladu

závislosti na lidech rozhodujících o mém přijetí na univerzitu apod. Absolutního přiblížení se čtenáři dosahuje také tím, že jej často oslovuje a používá ich-formu.

Baumanovo pojetí je dáno jeho postmoderní orientací. Tento sociolog, autor mnoha knih o modernitě a postmodernitě, se narodil v Polsku. V roce 1968 emigroval do Velké Británie, kde působil na univerzitě v Leedsu a kde se zásadně formovalo jeho myšlení.

Jak vyplývá z titulu, autorovým cílem je přimět čtenáře myslet sociologicky: *...hlavní službou, již je umění myslet sociologicky s to poskytnout jednomu každému z nás, je, že nás může učinit [senzitivnějšími...] Jakmile lépe pochopíme, jak ony zdánlivě přirozené, nevyhnutelné, nezměnitelné a věčné aspekty našeho života vznikly, že pramení z lidských schopností a možností a byly navozeny jejich uplatňováním, bude nám zatěžko znovu akceptovat, že by měly být vůči lidskému jednání — včetně našeho vlastního — imunní a nepřístupné. Socio-logické myšlení je specifickou antifixační silou. [...] umění sociologicky myslet vede k rozšiřování obzoru a pole působnosti, odvážné a praktické účinnosti vaší a mé svobody.* (str. 20–21)

Ve srovnání se zmíněnými učebnicemi Bauman klade větší důraz na problémy týkající se kolektivní identity, etnicity a odlišnosti. Ty jsou představeny v kapitolách *Cizinci, Stát a národ, My a oni, Spolu a zvlášť*. Vedle pojmů a jevů, jakými jsou předsudek, rasismus, nacionalismus,

etnocentrismus, xenofobie a segregace (popisuje také podmínky jejich existence), předkládá též méně běžné termíny — například exkluze (mechanismus nebo strategie, pomocí nichž si určitá skupina ochraňuje vlastní privilegia tím, že jiným skupinám zabráni v přístupu ke zdrojům, pozicím, odměnám a možnostem, a to na základě mocensky sankcionovaného prohlášení těchto skupin za nežádoucí nebo nevhodné — Velký sociologický slovník, str. 294–295) či heterofobie (strach z odlišného).

Bauman nabízí i situacionalistické pojetí národa.

Co je vlastně národ? To je, jak je obecně známo, těžká otázka, na kterou neexistuje jednoduchá odpověď, s níž by mohl být každý spokojen. Národ není „realita“ tak jako stát... Národ je od začátku až do konce imaginární komunitou, jakožto entita existuje jen potud, pokud se jeho příslušníci duševně a citově „identifikují“ s kolektivem, s většinou jehož členů ani nikdy nepijí do fyzické blízkosti. Národ se stává duchovní realitou a jako takový je imaginární. (str. 162–163)

Bauman reflektuje i další sociologická témata. V kapitole *Starosti všedního dne* rozebírá důsledky působení tržního mechanismu na spotřebitele, definuje konzumní způsob života současné společnosti, z něhož vyplývá zdánlivá nutnost vytvoření vlastní identity na základě kupní síly. Neopomíjí ani populární problém globálního znečišťování. Upozorňuje na snahu zneužít poznatků sociologie k lepšímu udržení moci.

V kapitole *Řád a chaos* konstatuje, že naše snaha vnutit realitě řád vyvolává zpětně chaos. Snaha nahradit chaos řádem, přinutit část světa v našem bezprostředním okolí dodržovat pravidla, učinit ji předpověditelnou a ovladatelnou musí nutně zůstat bezvýhodná, protože právě ona sama je tou nejvýznamnější překážkou vlastnímu úspěchu. (str. 183) Bauman tvrdí, že pro moderní společnost je typické specifické

myšlení, tzv. racionální, které veškeré jednání posuzuje z hlediska hodnoty získané za peníze. Snahou současného člověka je rozdělení veškeré činnosti, jednání, pocitů na dílčí problémy, které se snaží racionálně řešit. Čím je tedy úkol přesnější a jasněji definovaný, tím snadnější je jej splnit. Definováním určitého problému v přesných hranicích a mimo širší rámec souvisejlosti se však problém neřeší, ale stává se příčinou pro další. Konečným výsledkem množství oddělených racionálních jednání je pak spíše celková iracionálnost. Právě v tom spatřuje Bauman nejvýraznější vnitřní rozpor při hledání řádu a v boji proti ambivalenci.

Přestože některé pasáže nabízejí pesimistické výhledy do budoucna (mimo jiné popis morálního úpadku společnosti, který autor zdůvodňuje nutností racionalizace v podnikání), snaží se Bauman zachránit celkové vyznění optimistickými tvrzeními. Například označuje tuto dobu za éru odhodlaného boje za lidská práva — éru selmademanů, rozrůstání životních stylů a diferenciací prostřednictvím stylů spotřeby je také érou odporu vůči rasové, etnické, náboženské a pohlavní diskriminaci. (str. 203)

Celkově lze říci, že tento sociolog prázdné termíny mistrně oživuje, dává jim konkrétní podobu a nabídnutými názory (často zabíhajícími do sféry politologie) provokuje a inspiroje.

Knihu uzavírá kvalitní seznam bibliografie s krátkou informací o tématu každé publikace. Ten je doplněn Petruskovým dodatkem o dostupné literatuře v češtině.

A jak si Bauman odpovídá na svou úvodní otázku? *Sociologie je promyšlením a utíbením znalostí, které máme a uplatňujeme ve svém každodenním životě... Rozdíl mezi tím, co víme bez sociologie, a tím, co víme poté, když jsme vyslechli její komentáře, není rozdílem mezi omylem a pravdou... Spíše je to rozdíl mezi domněnkou, že se vše, co zakoušíme, dá popsat a vysvětlit jedním a pouze jedním způsobem,*

a poznáním, že možných — a věrohodných — výkladů je spousta... Sociologie nepředstavuje konec naší snahy porozumět, ale je pobídkou v této snaze a hledání pokračovat... Nejlepší službou, již může nabídnout, je „probuzení ne-tečné obrazotvornosti“ stavěním zdánlivě dů-věrně známých věcí do neočekávaných úhlů pohledu a narušováním veškeré rutiny a sebejis-toty (str. 213–214).

V závěru knihy Bauman zmiňuje nepřehléd-nutelný a velice důležitý fakt, platný pro všechny vědy. Ten je zachycen v jeho poděkování: Zro-di-la se (knihy) především ze společných rozhovo-rů a z naslouchání myšlenkám mých kolegů a studentů. Myšlení a psaní, být to nejsoukro-mější, je vždy událostí společenskou.

Autorka děkuje za věcné připomínky Tereze Stöckelové.

zjevení

Magdalena
Bílá

O Magdaleně Bílé, Romce ze Šarišských Michaľan, jsem se dozvěděla v romských osa-dách na východním Slovensku, kde jsem roku 1999 prováděla výzkum. Mezi Romy se o je-jím zjevení často mluvilo a mnozí za ní jezdili s prosbou o radu či o pomoc. Rozhodla jsem se ji rovněž navštívit. Místní farář Magdaleně doporučil, aby o zjevení raději nemluvila, ona však neposlechla. Cítila totiž, že má „být poslem“, aniž by slovu „posel“ přesně rozu-měla. Prosila mě, abych ji vysvětlila, co to znamená. Řekla jsem jí, že je to ten, kdo předá dál, co přijal, co mu bylo svěřeno. A tak její příběh předávám dál i já.

Stalo se to před rokem, dvanáctého května. Zjevil se mi náš Pán Ježíš a mluvil ke mně. Bylo to v noci, slyšela jsem křik dítěte, to mě vzbudilo, vstala jsem, chtěla jsem ho přebalit a dát mu mlíčko, ale dítě ve skutečnosti spalo. Přišla jsem do této místnosti, vypadala ale úplně jinak než teď. Bylo to jako nějaká velká hala, okna tady nebyla, nábytek tady taky ne-byl, ani koberec, vůbec nic, jenom holý beton, ale čisto a zameteno, byla tu jenom železná postel. Venku byla úplná tma, blesk a hřmění. Já jsem stála ve dveřích a najednou jsem na sobě neměla pyžamo, ale dlouhé bílé roucho se třemi knoflíky, byla jsem bosá a měla jsem rozpuštěné vlasy, přestože jsem si je večer zapletla. Můj manžel seděl na té železné posteli a četl modlitební knihu. Potom tam byla ještě nějaká žena. Začal foukat hrozný silný vítr, ale takový vítr jsem ještě nikdy neviděla, myslela jsem, že mě ten vítr vezme, nebo spadnu, ale mě se ani vlas nepohnul, všechno šlo na manžela. Ten vítr jakoby měl na konci ruce a tě-ma rukama vzal manželovi tu knihu a praštil s ní o zem. Ta žena jí sebrala a řekla, že proto mu jí hodili na zem, protože tam chybí stránka 24, že je založená někde vzadu, a že on tu knihu nečte správně. Já jsem jí zavřela a zase otevřela, stránka 24 tam byla — stálo tam, že má činit pokání a že má zpívat otčenáš, ale ne jako modlitbu, ale zpívat. Řekla jsem jí to

a ona řekla: „Já?“ a já jsem jí odpověděla: „Ano, vy víte proč, protože i vy jste hříšná.“ Ona řekla: „Já za to nemůžu.“ A já jsem jí řekla: „Můžete.“ Potom začala zpívat první dvě řádky a ztratila se.

Podívala jsem se ven, byl tam mrak a z něj vycházelo světlo. Bylo to jako slunce nebo pomeranč a na tom mraku byl Mojžíš, klečel na skále a prosil. Pak to zmizelo a viděla jsem Davida. Byl mladý, měl tak patnáct, šestnáct let, měl žluté nebo ryšavé vlasy, vlastně neznám barvu, přes ruku měl trávu a pásł beránky. Přišel k němu kněz, v ruce měl takovou úzkou lahvičku, v ní olej a dal mu na hlavu pomazání. Potom to zmizelo a slyšela jsem hlas z toho mraku a cítila jsem, že mne volá k sobě, abych šla k němu blíž a pak ke mně hovořil: „Tebe jsme vybrali za posla, ty budeš náš posel.“ Já jsem řekla: „Mě jste vybrali? Já jsem hříšná — jeho,“ a ukázala jsem na manžela. Bylo mi ho najednou strašně líto, uvědomila jsem si, že mi neřekl všechno, že mi neřekl pravdu, že mě celou dobu podváděl. Podívala jsem se na něj, vál na něj ten vítr až mu vlály vlasy a ten hlas mi řekl, že se ho nemám ptát, že mi to musí říci sám. Potom mi ten mrak pokynul a já jsem přistoupila blíž a on znovu opakoval: „Tebe jsme vybrali.“ a pak to řekl ještě jednou. Opakoval vždycky všechno třikrát. V tu chvíli mne napadlo, že se budu smažit v pekle, protože jsem si nechala vzít dvě děti, že jsem je vlastně zavraždila. Potom ten hlas řekl: „My přijdeme a povíme ti, co máš říci Romům.“

Já jsem nevěděla, jestli je to pravda, nebo se mi to zdá, nebo si to jen představuju, a tak jsem řekla: „Nevěřím. Až uvidím Ježíše na vlastní oči, tehdy uvěřím, že to není sen.“ jen jsem si to pomyslela, neřekla jsem nic. A najednou vidím, jak z toho mraku, který ale nebyl jako obyčejné mraky, byl oranžový nebo žlutý, takový světlý, pomalu něco sestupuje. Byla jsem hodně blízko, viděla jsem nejdřív nohy, bosé — byl to Pán Ježíš. Pak jsem uviděla kousek bílého roucha a potom už tam byl celý — Pán Ježíš. Levou ruku měl na srdci a z ní vycházela dvě světla — červené a bílé — jako žár milosrdenství. Ta světla mi svítila na hrud — najednou jsem cítila hroznou bolest na srdci, nikdy jsem takovou bolest necítila, nedalo se to vydržet. Tak jsem se předklonila a vzdálila jsem se, prostě jsem nemohla vydržet tu hroznou bolest. A pak jsem viděla, že Pán Ježíš už je dole na zemi a pomalu přichází ke mně. Já jsem se bála, říkala jsem mu: „Nechod' k mně, nechod', já se bojím, já odpadnu.“ Měla jsem úplně jiný hlas, takový jemný, ne jako teď. A pak mne napadlo, že když ho vidíme, můj muž i já, že nám bude oběma lépe, ale on už tu nebyl, byla jsem sama. Pak jsem se zastavila a Ježíš se stále přibližoval, třásla jsem se, velmi, velmi se mi točila hlava, zavřela jsem oči. Nestála jsem na zemi, ale kousek nad zemí a pod nohama jsem měla dým. Cítila jsem velmi silné teplo uvnitř, začaly se mi třást ruce, byla jsem hrozně unavená, a pak jsem odpadla.

Ležela jsem tady na zemi, nemohla jsem se ani pohnout, ani otevřít oči jsem nemohla, pak jsem je trochu pootevřela. Měla jsem hlavu otočenou na pravou stranu a viděla jsem jen ty nohy, jak stály u mě, zakrvavené. Napadlo mě, že je to po bičování a bylo mě ho líto.

Pak jsem zavřela oči a když jsem je znovu otevřela, ty nohy už byly čisté. Nemohla jsem vstát. On pak zvedl ruku a tím pohybem mě postavil na nohy, jako loutku, a já jsem najednou byla tak svěží a lehká jako nikdy v životě. Měla jsem to roucho a knoflíky byly rozepnuté a Ježíš vzal své srdce a dal ho k mému. Potom mi pokynul hlavou, jako že mám přednost. Udělala jsem několik kroků, nic tu nebylo, ani stůl, ani okna a podívala jsem se ven — byla tam hrozná tma a potom najednou hrozné světlo, šlo z něj teplo, hřálo mne to v nitru a bylo to velmi příjemné. A byly tam tři „lůče“. Dva malé a ten uprostřed byl větší. A potom jsme stáli na písku — tak jemný tady nemáme, ani cukr, ani mouka není tak jemná — a něco zlatého se v něm lesklo. Potom tam byla voda, nádherně modrozelená voda a tráva, taky jemná, jako sametová. Ježíš udělal z toho nádherného písku kopec, v něm byl otvor, něco jako čtverec, a z něj vycházela stopka s růží, s malým nerozvinutým poupětem. A pak mně řekl: „Pořádně se dívej.“ Tak jsem se sehnula a viděla jsem. Povídám: „No dobře.“ A vidím, že najednou ta růže rozkvetla — byla velká a uvnitř bylo něco jako skleněná koule a v ní bylo křeslo. Za tím křeslem a okolo bylo něco jako dřevěný obklad a tenhle obklad byl špatně vidět, byl jako zakalený. To křeslo se před ním nedalo ani pořádně rozeznat. Pak druhý kopec písku a to samé. Jen v té kouli už nebylo křeslo, ale krev, do poloviny tam byla krev. Pak třetí kopec a tam už nebyla růže, a mě se zdálo, že tenhle třetí nepatří k tamtomu. Nevím proč, ale řekla jsem: „Ne, toto ne.“ Že ten druhý patří k tomu prvnímu. Zůstal tam jen ten kopec, ale už nebyl tak pěkný, jako ty první dva. Pak mi řekl: „Když to rozluštíš, bude všechno v pořádku.“ A já jsem řekla: „Viděla jsem, viděla a už vím.“ Řekla jsem to pomalu a hrozně radostně — podívala jsem se mu na nohy, na roucho, bylo bílé a červené a chtěla jsem slyšet hlas, jestli jsem to řekla správně, nebo ne. Ale on neřekl nic. Řekla jsem to podruhé: „Já už vím!“ A zase jsem čekala, co řekne, jestli je to správně, nebo ne — a zase nic neřekl. Už jenom stál při mně a hlas jsem neslyšela. A potřetí, když jsem to řekla, to už jsem skoro křičela: „Já už vím!“, byla jsem hrozně šťastná. Ale on už se ztratil.

Byly to hádanky, které jsem měla vyluštit. Když něco vyluštím, tak to zmizí, už to nemám před očima, ale když něco nevyluštím, tak to mám pořád před očima. Ta stopka znamená trní, co měl na hlavě, červená růže, to je srdce bodané trním — našimi hříchy. Ta krev, ta byla pro nás vylitá na kříži, ne ze srdce, z boku — to je jeho krev, nevinného beránka. To křeslo patří jemu jako trůn, tu kouli drží v ruce jako král. Tak jsem si myslela: „Křeslo tam je, i koule a korunka je kde?“ Nemohla jsem to rozluštit, nemohla jsem na to přijít. Asi týden jsem nevařila, neuklízela, o nic jsem se nestarala. Po týdnu, jednou asi v deset večer mi najednou přišlo, co to znamená: křeslo je trůn, kouli drží v ruce jako král, ale je to i zeměkoule a trní, to je trnová koruna.

Když zmizel, ještě jsem slyšela hlas, který mi říkal, že se vrátí a řekne mi, co mám vzkázat Romům. Věřím tomu, čekám na něj a doufám, že se vrátí ve snu.

Zapsala Lenka Budílová.

poznámky

poznámky

CARGO PUBLISHERS o.s.
CENTRUM STUDIÍ RODU: GENDER STUDIES FF UK
SDRUŽENÍ PRO PODPORU SOCIOLOGIE
VIRTUÁLNÍ INSTITUT

pořádají

přednáškový cyklus

FEMINISMUS A KVALITATIVNÍ VÝZKUM

předpokládaný termín: *duben–květen 2001*
místo konání: přednáškové prostory FF UK, Praha

problémové okruhy:

- co to vlastně znamená dělat feministický výzkum?
- konstruktivismus — feminismus: nesouměřitelnost?
- men's studies: zrození
- genderové identity: případové studie
- feministická kritika / kritika feminismu
- gender/feminismus a reflexe mužské vědy

*Zájemkyně a zájemci, zašlete abstrakt své přednášky na e-mail:
cargocas@email.cz nebo poštou na adresu: V Domcích 3/27,
160 00 Praha 6, a to nejpozději do 20. 3. 2001.*

v časopise vesmír

vychází série brilantních esejů

Vojtěcha Novotného Papuánské (polo)pravdy

- Žvýkali a dobrou vůli spolu měli
- Kargo kult, český, vědecký
- O původu nemoci
- Po přízni...
- Ty pastviny zelené za mořem širokým
a ve hrobě hlubokým
- Co je psáno...
- Trpaslík a velryba
- Případ hahahajské krve
- Vědci, misionáři, zlatokopové
- Na okraji areálu
- Život s epidemií
- Dobrodružství na zahrádce
- Fenomén šípu
- Náš dům náš hrad
- Yakt kwn waŋn tap nby wokpay kń?
ptáci, kteří co snědí, to vyzvracejí
- Den, kdy přiletí helikoptéra
- Kupte si Knihu knih, jinou ani nemáme

Předplatné Vesmíru vyřizuje:
Vesmír s.r.o., Na Florenci 3, 111 21 Praha 1
tel. (02)22828394, fax: (02)22828396
e-mail: imlaufova@msu.cas.cz
<http://www.cts.cuni.cz/vesmir>



kresba: Zdeněk Majzner

„Donedávna bylo studium krajiny jako kulturně-přírodního fenoménu především předmětem geografie a etnologie. Oba vědecké směry se však omezovaly na popis forem, aniž by se snažily nazírat krajinu jako systém. (...) Ani mladá krajinná ekologie si až na výjimky nepoložila otázku, jak funguje ekologický systém konkrétního osídlení, jak přírodní podmínky ovlivňují život lidského společenství a podle jakých pravidel lidé nahrazují klimaxové formy formami kulturními bez toho, aby docházelo k ekologickým ztrátám.“

— Filip Malý

„První část slova etno- napovídá, že předmětem etnoekologie je to, čím se dosud zabývá etnografie, resp. etnologie – v našem konkrétním případě venkovským osídlením, sídlištěm, osadnostmi, nicméně je tu právě v nové speciální dimenzi ekologické (podobně např. spojení *etnomuzikologie*, *etnomedicína*).“

— Václav Stajnoch

Česká Etno ekologie

V případě zájmu si tuto publikaci můžete objednat e-mailem, poštou, telefonicky. Vše uvedeno v tiráži tohoto čísla Cargo.

Etnoekologické
semináře
v Liběchově

REVUE LABYRINT ČÍSLO 7-8

ČASOPIS PRO KULTURU ROČNÍK 2000 • 150 Kč / 199 Sk

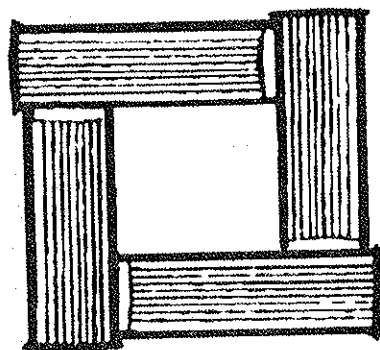
UMĚNÍ A KÝČ

Donald Barthelme • Hermann Broch • Veronika Bromová • David Černý • Eugen Bruckius • Clement Greenberg • Michal Hvorecký • Jeff Koons • Tomáš Kulka • Paul McCarthy • Mariko Mori • Mark Ravenhill • Pipilotti Rist • Jaroslav Róna • Salman Rushdie • Susan Sontag • Lars von Trier • Michal Viewegh • Andy Warhol

LABYRINT REVUE – MODERNÍ ČESKÁ A SVĚTOVÁ LITERATURA, SOUČASNÉ VÝTVARNÉ UMĚNÍ, FOTOGRAFIE, HUDBA, FILM A DIVADLO. K DOSTÁNÍ JE U VAŠEHO KNIHKUPCE, V GALERIÍCH A (VČ. STARŠÍCH ČÍSEL) NA ADRESE:

LABYRINT, BOX 52, JABLONECKÁ 715, 190 00 PRAHA 9, TEL.&FAX: (02) 2321934
labyrinth@wo.cz <http://labyrinth.net>

Knihkupectví



FIŠER

BELETRIE A POEZIE
HISTORIE A POLITOLOGIE
FILOSOFIE A DUCHOVNÍ NAUKY
PEDAGOGIKA A JAZYKOVĚDA
UMĚNÍ A UMĚLECKÉ ČASOPISY

KNIHKUPECTVÍ FIŠER V PRAZE 1

KAPROVA 10 – TEL. 232 07 33, 232 07 30

FILOSOFICKÁ FAKULTA UK,

PALACHOVO NÁMĚSTÍ – TEL. 231 95 16

JILSKÁ 1 – TEL. 2222 0098-100, L. 214

KARLOVA 1 – TEL. 2222 0352

<http://www.fiser.cz>

e-mail: knihyfiser@mbox.vol.cz

Vážení přispěvatelé,

velice nás těší, že jste se rozhodli poskytnout Váš článek časopisu Cargo. Děkujeme Vám za to a zároveň Vás prosíme, abyste nám usnadnili naši zdlouhavou redakční práci akceptováním následujících pravidel:

Příspěvky jsou přijímány v jazyce českém, slovenském a anglickém.

Statí laskavě doplňte klíčovými slovy a krátkým resumé (80-160 slov). Pokud dodáte resumé v českém jazyce, jeho překlad do angličtiny zařídí redakce.

V recenzích uveďte v záhlaví textu autora, případného překladatele, místo a rok vydání, nakladatele, počet stran a ISBN recenzované knihy.

Příspěvky dodávejte prostřednictvím e-mailu, nebo na disketách jako dokumenty textových editorů Microsoft Word, T602, WinText, nebo WordPerfect; včetně kopie uložené ve formátu RTF.

Používejte jediný druh písma a ke zvýraznění písmo psané kurzívou, podtrženě, nebo tučně.

Citací úzus:

V textu: (Vomáčka 1997a:112; viz též Kahuda 1893:78).

V bibliografii:

časopis:

Vomáčka, R. V. 1997a. Folk Costume on Nymbursko.
Current Anthropology 39:101-43.

knihy:

Nováková, Vendula A. a Vaněček, Jindřich 1995 [1978].
Traditional Czech marriage. New York: Basic Books.

část knihy:

Vomáčka, R. V. 1997b. Moravian folklor as a world unique.
In *Best of Anthropology*, ed. P. Rabinow, pp. 189-206.
Berkeley: University of California Press.

děkujeme za pochopení