



ZÁPADOČESKÁ  
UNIVERZITA  
V PLZNI

1 - 2 / 2021



AntropoWebzin

# OBSAH

## STUDIE

- „Jste-li Kristovi, jste potomstvo Abrahamovo“: Etnografická studie českého  
mesiánsko-židovského společenství**  
Monika Soukupová ..... 1
- Princezna se zlatou hvězdou na čele: Ukázka teorií pohádky**  
Lenka Vídršperková ..... 13
- Metodologický agnosticizmus a vedecká antropológia v antropologickom výskume  
náboženstva**  
Michal Uhrin ..... 21

## ESEJE

- Mezi folklorem a folklorismem: Fenomén slovácký verbuňk**  
Anna Jagošová ..... 29

## ZPRÁVY

- Zpráva ze Studentské antropologické konference v Plzni (12. listopadu 2021)**  
Dominika Fojtíková ..... 35

## RECENZE

- Ľubica Voľanská a Adam Wiesner (eds.) – Nové prístupy v etnológii a sociálnej  
antropológii na Slovensku (2019)**  
Lujza Mária Kovalčíková ..... 38
- Lenka J. Budilová a kol. – Etnické skupiny, hranice a identity (2020)**  
Michaela Grznárová ..... 41

# CONTENTS

## ARTICLES

- “And if ye be Christ’s, then are ye Abraham’s seed”: An Ethnography of a Czech Messianic Jewish Community**  
Monika Soukupová ..... 1
- The Princess with the Golden Star on Her Forehead: Some Folktale Theories**  
Lenka Vídršperková ..... 13
- Methodological Agnosticism and Scientific Anthropology in Anthropological Research of Religion**  
Michal Uhrin ..... 21

## ESSAYS

- Between Folklore and Folklorism: The Phenomenon of the Slovácko Verbuňk**  
Anna Jagošová ..... 29

## BRIEF COMMUNICATIONS

- The Student Anthropology Conference in Pilsen (12 November 2021)**  
Dominika Fojtíková ..... 35

## BOOK REVIEWS

- Ľubica Voľanská a Adam Wiesner (eds.) – Nové prístupy v etnológii a sociálnej antropológii na Slovensku (2019)**  
Lujza Mária Kovalčíková ..... 38
- Lenka J. Budilová a kol. – Etnické skupiny, hranice a identity (2020)**  
Michaela Grznárová ..... 41

# „JSTE-LI KRISTOVI, JSTE POTOMSTVO ABRAHAMOVO“: ETNOGRAFICKÁ STUDIE ČESKÉHO MESIÁNSKO-ŽIDOVSKÉHO SPOLEČENSTVÍ

Monika Soukupová

*Katedra historických věd, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova  
chaloupkovamonta3@seznam.cz*

**“And if ye be Christ’s, then are ye Abraham’s seed”:  
An Ethnography of a Czech Messianic Jewish  
Community**

*Abstract*—The aim of the study is to acquaint the reader briefly with the movement of Messianic Judaism in the world and to introduce its specific Czech form in more depth. Based on almost two years of field research in the Messianic community in Prague, the author describes some selected aspects of the religiosity of this community, such as distinguishing between clean and unclean animals, celebrating Jewish holidays, observing the Sabbath or the community’s specific relationship to the Torah. It also clarifies the presence of non-Jewish believers in Messianic communities, which is typical of communities based in Europe. At the end of the text, the author places the movement, through the prism of Hervieu-Léger, in the context of the institutionalized-deinstitutionalized religiosity scale.

*Keywords*—Messianic Judaism; ethnography; anthropology of religion; Jewish-Christian relations; non-Jewish believers

## ÚVOD

H NUTÍ mesiánského judaismu nemá v českém prostředí dlouhou tradici, v současné době se však stává stále přitažlivějším zejména pro příslušníky českých protestantských církví, kteří v mesiánské religiozitě nacházejí věroučné důrazy, jež v křesťanských

církvích dlouhodobě postrádají.<sup>1</sup> Tato studie se pokouší čtenáře ve stručnosti seznámit s historií, současnou situací a teologickou stránkou hnutí ve světě, následně se, vycházejíc z poznatků z téměř dvouletého terénního výzkumu v pražské mesiánské komunitě, hlouběji zaměřuje na vybrané aspekty mesiánsko-židovské religiozity v českém prostředí. V závěru je podoba praktikování víry zkoumaného společenství přiřčena ke konkrétnímu typu schématu režimů stvrzování víry dle Hervieu-Léger (2001) a zařazena tak do širšího kontextu proměn moderního křesťanství.

## HISTORIE HNUTÍ

Mesiánský judaismus je novodobé, synkretické, původem americké, hnutí. Bezprostředně vznik hnutí reaguje na působení protestantských misijních organizací, které ve Spojených státech amerických od 19. století aktivně šířily evangelikální víru. Evangelizační úsilí misijních organizací bylo ve značné míře zaměřeno na etnické Židy. Židé, kteří konvertovali k evangelikalismu, se začali nazývat „hebrejskými křesťany“. Tito křesťané židovského původu začali sami vytvářet misijní společnosti za účelem evangelizace příslušníků svého národa. Rudolph (2013, 23–25) však upozorňuje, že tyto misijní společnosti nepůsobily

<sup>1</sup> Tento článek vychází z diplomové práce obhájené na Katedře obecné antropologie FHS UK (Soukupová 2018).

autonomně. „Obrácení Židé“ se měli připojit do protestantských církví a plně asimilovat s křesťany původu nežidovského. Tito etničtí Židé tak obvykle nežili ve sféře judaismu, nýbrž plně akceptovali evangelikální vyznávání víry. Pouze menšina Židů, kteří uvěřili v Ježíše skrze křesťanské misijní organizace, se odmítla vzdát svého židovství a integrovat se do křesťanské církve. Tyto skupiny se začaly označovat jako „mesiánští židé“, aby se odlišili od židovských konvertitů ke křesťanství, kteří se v jejich očích vzdali své národní vyvolenosti Bohem.

Příslušníci mesiánského judaismu židovského původu o sobě po aktu přijetí Ježíše jako Mesiáše nehovoří jako o křesťanech. Jsou nadále židy. Neprožili konverzi, nýbrž „naplnění“. Vnímají se jako „naplnění“ či „úplní“ židé (např. Dein 2009). Jsou přesvědčeni o tom, že jejich židovství neutrpělo, ba naopak, objevili jeho další rozměr. Svoji tradici chápou jako navazující na období po Ježíšově smrti, tedy na rané židokřesťanství, odkazují se na způsob praktikování víry prvních Židů, kteří uvěřili v božství Ježíše Nazaretského (srov. např. Schiffman 2007; Cibulka 2015). Akcent na hledání „kořenů“ či „původní“ podstaty se význačně promítá do teologie hnutí.

Zprvu nechtěla být většina židovských misijních společností s mesiánským judaismem vůbec spojována. V roce 1917 označila Hebrew Christian Alliance of America (HCAA) mesiánský judaismus za herezi (srov. Rudolph 2013, 26). Navzdory marginalizaci mesiánského judaismu ze strany židovských misijních společností se však toto hnutí prosadilo jako celosvětové společenství nejen židovských věřících v Ježíše.

Na konci 60. a na počátku 70. let 20. století dochází k masivnímu šíření mesiánské víry mezi mladými Židy. Wallace (2012) dává náhlý zájem těchto mladých osob o hledání své židovské identity do souvislosti s hnutím hippies. V té době začaly ve Spojených státech, nejvíce však v Kalifornii, vznikat židovské *hippie churches*. Tito mladí Židé postupně odmítli nahlížet na sebe jako na křesťany. „Jsme židovští věřící v Ješuu, který je naším Mesiášem. Máme svůj vlastní osud v Pánu. Nebudeme nadále asimilováni do [křesťanské] církve a nebudeme předstírat, že jsme nežidé. Jestliže Ješua sám, Jeho následovníci a první židovští věřící

vytrvale zachovávali svůj židovský životní styl, proč to bylo tehdy správně, ale nyní už nikoli?“ (Chernoff a Miller 1996, 123)

V roce 1975 se HCAA v reakci na vzrůstající počet mladých mesiánských židů přejmenovala na Messianic Jewish Alliance of America (MJAA): původní „hebrejští křesťané“ se stávají „mesiánskými židy“ a postupně započíná proces změny jejich sebeidentifikace. Dein (2009, 80) dává růst hnutí ve 20. století do souvislosti za prvé se vznikem státu Izrael, za druhé s šestidenní válkou, která vedla k většímu uvědomění si své židovské identity u Židů v Izraeli i v Americe, a za třetí s rostoucí otevřeností a progresivitou evangelikálního a charismatického křesťanství zejména ve Spojených státech.

## SOUČASNOST

Přestože mesiánský judaismus není hnutím centralizovaným ani řízeným jedinou autoritativní institucí, existují v jeho rámci národní i nadnárodní organizace, které usilují o spolupráci mezi jednotlivými společenstvími, ať už se jedná o pořádání konferencí, seminářů či dobrovolnické působení v Izraeli. Největší mesiánskou organizací je Messianic Jewish Alliance of America, která se zaměřuje zejména konferenčně, poskytuje příslušníkům hnutí teologické informační zázemí a rovněž humanitárně působí v Izraeli a Etiopii.<sup>2</sup> Jejimi členy mohou být pouze jednotliví věřící, nikoli společenství. 75 kongregací napříč 8 zeměmi světa<sup>3</sup> sdružuje organizace Union of Messianic Jewish Congregations (UMJC), která zároveň budoucí rabinům nabízí program zakončený rabínským vysvěcením (Glaser 2013, 117). International Messianic Jewish Alliance (IMJA) spojuje přibližně dvacet národních mesiánských spolků a je platformou pro komunikaci mezi mesiánskými skupinami napříč kontinenty. V současnosti je na světě přibližně okolo 500 000 příslušníků hnutí, přičemž nejvíce z nich žije ve Spojených státech a v Izraeli, početné komunity lze však nalézt i v zemích bývalého Sovětského svazu a částech Evropy (srov. Grammatica 2014, 149).

<sup>2</sup> Messianic Jewish Alliance of America (2019).

<sup>3</sup> Union of Messianic Jewish Congregations (2021).

Rudolph (2013, 32–34) poukazuje na současné směřování k multietnicitě hnutí zapříčiněné přijetím smíšených manželství Židů a nežidů. Součástí hnutí jsou všechny větve judaismu – ortodoxní, konzervativní, reformovaný, rekonstrukcionistický, současný i nejrůznější světové židovské subkultury – aškenázští, sefardští, etiopští či asijské Židé.

Hnutí bylo od počátku vědci dokumentováno jako odmítané a ze strany judaismu i křesťanské církve marginalizované (např. Dein 2009; Shapiro 2011). Mesiánský judaismus je židovskou obcí nahlížen nejčastěji jako hereze. Harris-Shapiro (1999, 56) popisuje velmi problematický vztah nejen ortodoxních, ale i liberálních židů k mesiánskému judaismu: „Tradiční tolerance ortodoxních židů vůči liberálním židům se nevztahuje na židy mesiánské. Mesiánské židy na rozdíl od liberálních nejsou nahlíženy jako ‚dětí v zajetí‘,<sup>4</sup> které neúmyslně porušují judaismus. Základní hodnota svobody myšlení, která umožňuje liberálním židům přijímat sekulární či východní Židy, nezahrnuje mesiánskou teologii. Žid může věřit téměř čemukoli, nikoli však Ježíši jako Spasiteli.“ Zatímco vztahy hnutí se židovskou obcí jsou nadále chladné, lze zaznamenat aktuální sblížení mesiánských komunit se zejména protestantskými denominacemi křesťanské církve: „Po staletí byl mesiánský judaismus církví i synagou marginalizován jako ten nechtěný ‚prostředník‘. Dnes můžeme vidět známky změny. Hnutí [...] získává podporu mezi církvemi. Vědci, kteří se zabývají Novým zákonem a teologové stále více zdůrazňují, že je [...] ve shodě s učením židovských apoštolů a se zkušeností raných izraelských, syrských a okolních komunit Židů, kteří uvěřili v Ješuu.“ (Rudolph 2013, 48)

#### VYBRANÉ TEOLOGICKÉ ASPEKTY HNUTÍ

Teologie mesiánskému judaismu se opírá zejména o křesťanské fundamentalistické hnutí, které se formovalo přibližně od 20. do 40. let 20. století. Jeho příslušníci trvali na tom, že Bible je inspirovaným a autoritativním slovem Božím, kladli zásadní důraz na Ježíšovu vykupitelskou smrt na kříži, na historickou věrohodnost zázraků, doslovné

čtení Bible a premileniální<sup>5</sup> eschatologii. Růst fundamentalismu byl v souladu s novými teologickými důrazy na hnutí svatosti,<sup>6</sup> letniční hnutí a premileniální dispenzacionalismus (srov. Reason 2004). Dispenzacionalismus definuje Power (2011, 74) jako „systematický výklad dějin spásy, který chápe Židy jako fyzický pozůstatek biblického Izraele a připisuje jim zásadní roli ve vztahu k příchodu Mesiášova království. Židovský Izrael nebyl opuštěn, nýbrž byl upozádněn během éry církve. Až nastane správný čas, křesťané budou ‚vytrženi‘ a Izrael se chopí svého božského pověření k evangelizaci světa, čímž nastolí příchod Mesiášova království. V klasickém dispensationalismu vyplňuje církev určité mezidobí [...], avšak nenahradila Izrael“. Dispenzacionalismus počátku 20. století nepočítal s obnovením Izraele jako národního státu, nýbrž na něj nahlížel jako na mýtický konstrukt, který je spjatý s blížícím se Koncem. Nový dispenzacionalismus 2. poloviny 20. století již počítá s fyzickým návratem Židů do Svaté země, čímž se izraelský lid posouvá z pozice Bohem odmínutých do centra Božího plánu spasení. Z dispenzacionalismu vychází i ideologie křesťanského sionismu, náboženského přesvědčení, že by křesťané měli podporovat nárok Židů na osídlení Palestiny a založení moderního státu Izrael, přičemž je zdůrazňována kontinuita mezi biblickými Izraelity a izraelským lidem současným (srov. např. Belhassen, Caton a Stewart 2008).

Mesiánské věřící nejčastěji vyznávají v souladu s evangelikální teologií Boží trojjedinost, Ježíšovo neposkvrněné početí, Jeho vzkříšení, nanebevstoupení a druhý příchod.<sup>7</sup> Přiznávají izraelskému lidu výsadní postavení mezi ostatními národy, výhradní Boží vyvolení a zároveň

<sup>5</sup> Premilenialisté zastávají názor, že Ježíšův druhý příchod bude předcházet Jeho tisíciletému království (miléniu). Postmilenialisté jsou naproti tomu přesvědčeni, že nejprve nastane tisícileté království křesťanské nadvlády a až v jeho závěru přijde Ježíš. Amilenialismus je pak názor, který s doslovným tisíciletým královstvím nepočítá.

<sup>6</sup> Hnutí svatosti je souborem křesťanských věr a praktik, které se objevily zejména v rámci metodismu 19. století, je definováno důrazem na nauku o posvěcení, které je oddělené od zkušenosti konverze.

<sup>7</sup> Jedná se o předpovědanou událost, kdy Kristus vzkřísí mrtvé a slavnostně vykoná Poslední soud, čímž se podle přesvědčení většiny křesťanských církví završí dějiny lidstva i celého vesmíru.

<sup>4</sup> V orig. „captive children“.

vyjadřují vděk za výsadu spasení, která byla podle mesiánské teologie na pohany rozšířena pouze skrze Izraelce. Věří, že moderní Izrael byl židovskému lidu Bohem zaslíben, a tudíž podporují ideologii křesťanského sionismu. Též zdůrazňují Ježíšovo židovství – Ježíš je chápán jako očekávaný židovský král a Mesiáš, je naplněním starozákonních proroctví. UMJC (2012) klade důraz na závaznost Tóry<sup>8</sup> i pro nežídy a implicitně se vymezuje vůči křesťanským tendencím nahlížet na Starý zákon jako na již neplatný. Tóra má pro mesiánské věřící zvláštní význam, avšak závazné jsou pro příslušníky tohoto hnutí i Tanach<sup>9</sup> a Nový zákon. Společenství osob věřících v Ježíšovo božství má být složeno z židovských i nežidovských členů, přičemž každá z těchto dvou skupin v něm má plnit odlišnou roli.

#### PRAŽSKÉ MESIÁNSKÉ SPOLEČENSTVÍ

Následující text vychází z mnou uskutečněného téměř dvouletého terénního výzkumu v pražském společenství mesiánských věřících. Pravidelně jsem se účastnila sobotních bohoslužeb a dalších aktivit s mesiánskou religiozitou spojených,<sup>10</sup> na nichž členové sboru participovali, přičemž jsem uskutečnila bezpočet neformálních a devět polostrukturovaných rozhovorů s věřícími.

Sbor ve své současné podobě vzniká na počátku tohoto tisíciletí okolo vedoucího Radka.<sup>11</sup> Radek po obrácení se v Kristu prošel dvěma evangelikálními církvemi, Církví Křesťanská společenství a Církví bratrskou, avšak se svou ženou, izraelskou mesiánskou židovkou, se v křesťanských kongregacích neusadili natrvalo. Duchovní hledání se tohoto páru bylo zakončeno přibližně před patnácti lety nalezením malé skupinky věřících, kteří byli vedeni německým mesiánským rabínem a scházeli se

u příležitosti oslav židovských svátků. Tato, maximálně patnáctičlenná, skupina byla složena z křesťanů z tradičních i charismatických církví, z nichž někteří měli židovské kořeny, někteří silný vztah k Izraeli, jiní pouze hledali nové impulsy duchovního života. V několika uplynulých letech prošel sbor bouřlivým obdobím vnitřních diskusí, v důsledku nichž odešli někteří členové a příznivci sboru, zejména charismatictější zaměření křesťané, kteří se nedokázali ztotožnit se spíše konzervativním směřováním sboru.

Po několik let byly součástí společenství dvě mesiánské židovky z Izraele, Radkova žena a její sestra, které vnášely do sboru hlubokou znalost izraelských realit.<sup>12</sup> S příchodem Radka a jeho ženy se začala skupinka scházet pravidelně o sobotách. Postupem času přijal Radek od berlínského rabína pomazání ke službě a po rabínově návratu zpět do Německa se Radek ujímá vedení sboru. Do vedoucí činnosti se následně zapojuje také další člen skupiny, Antonín. Oba muži se střídají ve vedení bohoslužby a výkladu paraš.<sup>13</sup> Později do vedení sboru vstupuje další členka společenství, Lenka. Vedení skupiny, jež vystupuje oficiálně jako zapsaný spolek, je tak trojčlenné.

Lenka se nepovažuje za vedoucí duchovní, role se ujala zejména za účelem naplnění legislativy, aby mohlo společenství kvalitně fungovat po právní stránce. Antonín se ujímá povinností vedoucího v případě Radkovy absence. Radek samotný je vedoucí. Nikoli pastor, nikoli rabín. Označení pastor je příliš spjaté s křesťanskou církví, a tudíž by tento titul mohl být nepřijatelný pro potencionální židovské členy společenství. Funkce rabína s sebou zase přináší nezbytnost určitého vzdělání, kvalifikace, jež Radek nezískal. Radek nemá teologické vzdělání, jeho znalosti jsou založeny na samostudiu Písma a nejrůznějších křesťanských, židovských, mesiánských zdrojů. Věřící hovoří o svém vedoucím jako o „nositeli Písma“, není očekáváno poskytování pastoračních či sociálních služeb věřícím nebo veřejnosti. Jeho role tedy spočívá zejména ve znalosti Starého

<sup>8</sup> Jedná se o Pět knih Mojžíšových, v křesťanských církvích označovaných jako Pentateuch.

<sup>9</sup> Jedná se o posvátné spisy, které jsou součástí Bible a které jsou sepsány hebrejsky. Někdy se označují jako hebrejská Bible. Jejich součástí je Pentateuch, Knihy prorocké a kniha Spisů.

<sup>10</sup> Např. Českou pobočkou Mezinárodního křesťanského velvyslanectví Jeruzalém každoročně pořádaný „Pochod dobré vůle: Prahou proti antisemitismu“.

<sup>11</sup> Identita informátorů v rámci výzkumu a tohoto textu je chráněna, ve výpovědích jim byla přidělena fiktivní jména.

<sup>12</sup> V období mého výzkumu do společenství již tyto ženy nedocházely.

<sup>13</sup> Paraša je označení pro úsek textu v Tóře. Náplň mesiánských bohoslužeb ve značné míře zpravidla spočívá ve studiu a rozboru jednotlivých paraš.

i Nového zákona, schopnosti přemýšlet nad texty, předávat své postřehy, vést a usměrňovat diskusi věřících. Radek vnímá jako klíčovou pro výkon své funkce schopnost orientovat se v cizích jazycích. Tuto kompetenci využívá jednak při rozboru a hledání významu jednotlivých slov vyskytujících se v Bibli, jednak v přístupu k zásadním teologickým informacím, které jsou v případě mesiánské religiozity jen zřídka dostupné v českém jazyce. Radek sám se domnívá, že se od něj při zvolení očekávalo, že bude pro sbor „silnej energetickej vedoucí, člověk s přirozenou autoritou“. Zvolen byl demokraticky, hlasováním.

Oficiálních členů má pouze v řádu jednotek, avšak počet lidí, kteří na bohoslužby pravidelně i nepravidelně docházejí, se pohybuje v řádu desítek. Členové, kteří nejsou ve vedoucí funkci, smí být zároveň zaregistrováni i v jiných náboženských organizacích. Zkoumané společenství, jež se v době mého výzkumu scházelo střídavě v modlitebnách evangelikálních církví a v bytech jednotlivých věřících, je vůči okolnímu světu poměrně uzavřené – modlitebny nejsou označené, nemá své webové stránky, profily na sociálních sítích, ani jiné formy sebe prezentace, které by oslovovaly potenciální nově příchozí. Rovněž nelze nalézt kontakty na vedení sboru. O komunitě jsem se i já sama dozvěděla od svých známých z protestantské církve, šíření informací ústní formou mezi křesťanskými věřícími představuje jednu z mála cest, jak se o existenci sboru dozvědět.

V České republice se v současnosti nachází pouze jedna další nepočtená skupinka mesiánských věřících, v Plzni.<sup>14</sup> Mezi těmito společenstvími probíhá občasná výměna informací ohledně světového dění v mesiánském milieu, avšak v jiných rovinách, zejména teologické, nedochází ke spolupráci žádné.

Členové zkoumaného sboru čerpají teologickou inspiraci převážně ze zahraničí, kontakty udržují s mesiánskými věřícími především na Ukrajině, v Izraeli a Německu. Radek je dlouhodobě v osobním kontaktu s mesiánským sborem na Ukrajině, který jezdí navštěvovat a s jehož členy se potkává na mesián-

ských konferencích po světě, několik členů rovněž pravidelně navštěvuje mesiánská společenství v Izraeli. Absence centrální mesiánské náboženské autority, která by udávala teologické i liturgické směřování, poskytuje velký prostor pro kreativitu lokálních duchovních autorit a pro „skládání si“ vlastní duchovní mozaiky ze střípků a inspirací nalezených při cestách po jiných mesiánských společenstvích, v literatuře, na internetu.

V následujících sekcích kombinuji poznatky z terénního výzkumu v uvedeném společenství s tezemi teoretiků mesiánského judaismu a zjištěními badatelů v zahraničních mesiánských komunitách.

#### TYPY NEŽIDOVSKÝCH VĚŘÍCÍCH V MESIÁNSKÝCH SPOLEČENSTVÍCH

Mesiánští věřící nežidovského původu žijí v rámci společenství na pomezí dvou tradic, křesťanství a judaismu, přičemž lze definovat několik podob jejich vztahu k etnickému židovství.

Stokes (1996) vymezuje pět typů skupin nežidovských věřících v mesiánských sborech. První skupinu definuje jako „Židy srdcem“. Tito lidé dospěli k přesvědčení, že je Bůh „povolal“, aby byli Židy. Často nosí kipy a v některých případech nejsou ochotni přiznat svoji nežidovskou identitu. Druhou skupinu tvoří věřící, kterým připadá židovská identita přitažlivá, a kteří hledají smysl a naplnění v mesiánské formě uctívání. Nápodobou projevů židovské etnicity se snaží demonstrovat svoji lásku k židovskému lidu a židovské kořeny křesťanství. Třetí skupinou jsou věřící, kteří jsou přesvědčeni o stejné závaznosti Tóry pro Židy i nežidy. Výsledkem je podle Stokesese stírání odlišností mezi Židy a nežidy. Čtvrtá skupina je tvořena nežidovskými věřícími, kteří se označili za Židy. Rozhodli se pro dodržování některých nařízení z Tóry a pro židovskou liturgii s cílem vychovat své děti s vědomím jejich židovské identity. Poslední skupinou jsou nežidé, kteří se připojili k mesiánskému hnutí, aby vyjádřili svoji víru v Ježíše v kontextu jeho židovství.

Podle Stokesese (1996) mají jak Židé, tak nežidovští věřící pro mesiánské hnutí velký význam, avšak jejich role se liší. Role nežidů

<sup>14</sup> V době mého terénního výzkumu působila ještě jedna skupina mesiánských věřících v Třinci, avšak ta se v současnosti od mesiánského judaismu distancuje a nově se hlásí k noachidismu.



nespočívá ve ztotožnění se se samotným státem Izrael či dokonce v jeho nahrazení, nýbrž v napojení se na jeho zájmy a jeho ambice. Druhým úkolem mesiánských nežidů je vyvolat v Izraeli závist pramenící z rozšíření spásy na nežidovské věřící v Mesiáše a jejich poslušnost Bohu a Tóře. Tato závist by měla vést k probuzení „spícího“ nevěřícího Izraele. Se stále narůstajícím množstvím nežidovských věřících v mesiánských sborech roste na významu i otázka, zda se povinnost dodržovat Zákon vztahuje i na tyto příslušníky společenství. V této problematice nevládne shoda. Někteří duchovní připomínají, že pro nežidy milost převyšuje Zákon (2Kor 3:7), mnoho dalších však povzbuzuje nežidovské věřící, aby dodržovali principy košer stravy a slavili židovské svátky (srov. Kaell 2015). Tito druzí vycházejí z předpokladu, že Bůh nikdy výslovně Zákon nezrušil, takže je stále platný.

Nikdo z informátorů ze zkoumaného pražského společenství o sobě nemluví jako o příslušníku židovského lidu, nikdo se neodkazoval k židovskému původu. Mezi těmito mesiánskými věřícími a etnickými Židy existuje pevná hranice. Identita těchto věřících zůstává křesťanská, v rámci Stokesovy klasifikace tyto věřící odpovídají dvěma skupinám – jednak nežidům, kteří se připojili k mesiánskému hnutí, aby vyjádřili svoji víru v Ježíše v kontextu jeho židovství, o čemž budu hovořit později, a jednak věřícím, kterým připadá židovská identita přitažlivá a kteří hledají smysl a naplnění v mesiánské formě uctívání. Cesta těchto osob k mesiánské zbožnosti byla ve většině případů klikatá a vedla skrze nejrůznější typy náboženských společenství.

#### ZNOVUZROZENÍ HLEDAČI

Kaell (2015) označuje fenomén přítomnosti nežidovských věřících v mesiánských společenstvích termínem „znovuzrození hledači“.<sup>15</sup> Evangelikální křesťany, kteří se angažují v mesiánských společenstvích, charakterizuje dvěma proti sobě stojícími rysy – jednak jako individualistické ve svých náboženských zkušenostech, ale zároveň konzervativní v organizační struktuře, většina evangelikálů zdůrazňuje povinnost chození do církve, autoritu

vedoucího, biblický literalismus a věří, že „pouze Ježíš dává spasení“. Jsou tedy zároveň individualističtí i zakotvení v organizační struktuře. Duchovní hledání u těchto křesťanů není znakem pochybností (zejména nikoli o Boží existenci), nýbrž je podle Kaell (2015, 46) samo o sobě „duchovně uspokojivou náboženskou činností“.

Kaell srovnává znovuzrozené hledače s vynavači proudu New Age a všimá si, že evangelikální křesťané se na rozdíl od druhých zmínovaných pravidelně účastní organizovaného života společenství a chtějí institucionální a kolektivní formu křesťanství. Součástí jejich hledání je touha mít přístup ke zdrojům informací, které vnímají jako autoritativní (což zahrnuje například online výstupy duchovních vedoucích), a zároveň někteří chtějí být součástí více společenství současně.

Rovněž u svých informátorů pozoruji, že jejich hledání není pochybováním, nýbrž vyjadřuje potřebu duchovního posunu, v tomto případě směrem ke společenství, které chápou jako biblické principy naplňující. Věřící, kteří zároveň docházejí do jiných křesťanských církví, chápou stejně jako Kaellini informátoři mesiánské společenství jako součást křesťanství, jako určité obohacení v rámci křesťanství; naproti tomu členové, kteří se rozhodli angažovat pouze v mesiánském sboru, jej dávají do protikladu k „nedělním“ církvím, jejichž nedostatky zdůrazňují.

#### VZTAH MESIÁNSKÝCH VĚŘÍCÍCH K PÍSMU SVATÉMU

Písmo má v životě sboru i jeho individuálních členů nezastupitelné místo. Pro mesiánské věřící je závazný Starý i Nový zákon, přičemž zdůrazňují nutnost pohlížet na oba texty jako na navzájem propojené. Starý zákon „připravuje cestu“ událostem zákona Nového a ten zase počítá se znalostmi předchozího textu a odkazuje k němu. Toto potvrzuje i jeden z členů společenství, Jakub:

*„Docela mladá holka prohlásila jednu větu, kterou si doteď pamatuju. Že ona se nechce dívat na Starej zákon očima Novýho zákona, ona se chce dívat na Novej zákon očima Starýho zákona, což na první pohled zní jako nesmysl, ale ve skutečnosti je to hrozně hluboký,*

<sup>15</sup> V orig. „born-again seekers“.

protože když chceme porozumět Novému zákonu, všem těm souvislostem, tak napřed musíme rozumět Tóře. Protože Tóra je takovým motorem Bible, který se všude objevuje. Všechno se to kolem toho točí. Proroci napomínají ve vztahu k Tóře. Izraelci buď stáli v Tóře, nebo ji porušovali, a od toho se potom odvíjejí ta proroctví. Všechno se točí kolem Mojžíšova zákona. I Nová smlouva je vyvrcholením Staré smlouvy. V Tóře je základ. Židi se Tórou hodně zabývají, a my se jí chceme také hodně zabývat, ač samozřejmě v trošku odlišném přístupu.“

Mesiánská společenství přejímají od evangelikálních křesťanů přístup k interpretaci Písma svatého. Protestantický teolog Lloyd-Jones (2011, 76–81) definuje evangelikální pozici ve vztahu k Písmu v několika bodech. Bibli chápe jako svrchovanou a výhradní autoritu (čímž se vymezuje vůči římskokatolickému vztahu k tradici jako druhému zdroji autority), dále zdůrazňuje pravdivost a důvěryhodnost všech jejích sdělení, historických i teologických. Důraz klade i na metafyzickou dimenzi sdělení, kterou nachází zejména v reálném naplňování biblických proroctví. Písmo je podle něj přímým Božím zjevením, jeho zapisovatelé byli vedeni Duchem svatým, nelze hovořit o „inspiraci“ ve smyslu básnickém.

Zkoumané společenství je plně v souladu s těmito evangelikálními důrazy, přičemž zásadní význam má pro mesiánské věřící Tóra. Pro Jakuba je Tóra zdrojem moudrosti, její studium je něčím, co v moderním křesťanství postrádá a obdivuje v judaismu. Členové sboru kritizují některé křesťanské církve za opomíjení komplikovaných, „neoblíbených“ starozákonních pasáží. Křesťané jsou příliš zaměřeni na verše s „pozitivním vyzněním“, verše týkající se lásky, milosti, zázraků.

„Číst knihu Leviticus není žádnéj med, takže jsem se setkal s tím, že některý křesťani už to ani nečtou, se s tím nezdržují, což je ve skutečnosti ta chyba. Protože když třeba Izraelci putovali do zaslíbené země, tak se zdrželi tím, že odbočili k Sinaji, ale to zdržení se vyplatilo, protože na Sinaji obdrželi Tóru, která jim sice něco nařizuje, navenek je svazuje a ta forma pro ně určitě byla nepříjemná, ale na druhou stranu je to Boží zjevení a je tam spousta příkázání, které Židi vnímají jako

radu, ne jako nějaký rozkaz, jsou to rádci, který člověka provázejí. Takže to, že se zdrželi, je zušlechtilo a teprve pak mohli vstoupit do zaslíbené země. Zabývat se Tórou, jsem pochopil, že vůbec není od věci, neodporuje to křesťanství prvotní církve.“ (Jakub)

Studium Písma je hlavní náplní sobotních bohoslužeb. V úvodu se vedoucí snaží předat základní myšlenky, které mu v souvislosti s danou parašou vyvstaly. Tyto myšlenky mají nejčastěji přesah do každodenního života, týkají se etiky jednání věřících ve vztahu k Bohu a druhým lidem. Vedoucí společenství se při výkladu opírá o jednotlivé biblické příběhy, na kterých demonstruje své vize. Paraša není čtena celá, pro část členů je text již notoricky známý, u ostatních se počítá s tím, že si jej nastudují doma sami. Následná diskuse sklouzne nejčastěji od praktických rad do života k „*patlání se, nimrání, pitvání Božího slova*“ (Radek). Někdo z přítomných nadnese otázku týkající se daného tématu, načež všichni věřící hledají ve svých Bibliích, přemýšlejí a často vymýšlejí nejrůznější hypotézy, které se typicky týkají života jednotlivých biblických osobností. Osudy těchto osob jsou v centru pozornosti do nejmenších detailů: „*Kolik let bylo Mojžíšovi, když. . . ?*“ „*Jak dlouho žili Adam s Evou v ráji?*“ „*Co měli na sobě učedníci, když rybařili?*“ Na některé z těchto otázek nalézají věřící v Bibli odpovědi, o zbylých se dohadují a hledají nejpravděpodobnější vysvětlení. Do diskuse se snaží včlenit svoji, velmi různé rozsáhlou, znalost židovské kultury a historických reálií, která vychází z četby knih, internetu a osobních zkušeností s návštěvami Izraele a kontakty s Izraelci.

Vedle rozboru Písma ve společenství zdůrazňují pro jednotlivé věřící nutnost samostudia. Členové sboru sami sebe v nadsázce označují jako „štouraly“, kteří tráví s Bibli velké množství času o samotě zkoumáním jednotlivých biblických zásad. Při bohoslužbách bylo zjevné, že se jednotliví věřící zejména ve Starém zákoně značně orientují, jsou schopni mnohé pasáže odrecitovat přesně nebo si vzpomenout na nejmenší detaily jednotlivých biblických příběhů. Informátoři se se svým vedoucím shodují, že „*to nejdůležitější je Bible a zbytek jsou jenom komentáře*“ (Radek). Avšak i komentářům, které apriori nemají

závaznou povahu, věnují věřící dostatek pozornosti. Členové sboru se zajímají o nejruznější mesiánské publikace, při objasňování jednotlivých biblických příběhů používají biblické atlasy a encyklopedie. Jazykově vybavení věřící poslouchají na internetu promluvy zahraničních mesiánských rabínů či studují webové stránky zaměřené na objasnění biblických pojmů. Pro mesiánské věřící je zásadní jazyková vybavenost, jež jim umožňuje dostat se k většině relevantních zdrojů, ať se jedná o online promluvy mesiánských rabínů či dokumenty zahraničních mesiánských společenství.

### JEŽÍŠ A PÍSMO SVATÉ JAKO SOUČÁST ŽIDOVSKÉ KULTURY

Zcela zásadním důrazem mesiánské religiozity je explicitní zdůrazňování, že Písmo vzniklo, v kulturním milieu židovství, jako součást židovské kultury. Věřící jsou přesvědčeni, že pokud se člověk nebude zabývat do hloubky židovskými reáliemi a současně nepřijme Ježíše jako žida, nebude schopen porozumět nejen Starému zákonu, nýbrž ani Novému. Informátorka Lenka s nadějí vyhlíží toto uznání Ježíšova židovství jak ze strany křesťanských církví, tak ze strany židovské obce. Osobně se angažuje v „osvětové činnosti“ – snaží se v křesťanských církvích poukazovat na židovský původ Ježíše z Nazareta a zároveň s napětím čeká na dobu, kdy si i židé uvědomí, že Ježíš byl jedním z nich – na tento moment se upíná Lenčino eschatologické očekávání:

*„Některé věci jsem pochopila, až když jsem se začala zajímat o židovské myšlení. Ale k tomu nevede jen společenství, člověk když chce, tak si na ty věci může přijít i sám. Začala mi zapadat i spousta novozákonních pasáží, které jsem předtím nechápala. Je důležité poznat Ježíše jako Žida, který nikdy nezradil svůj národ. A já si myslím, že křesťani během staletí udělali z Ježíše něco, co vůbec nebyl. A nabalovalo se to. A já vyhlížím dobu, kdy ho lidi budou chtít objevit jako židovského krále, jako jednoho z nich. A když kritizujeme farižeje, tak si musíme uvědomit, že měl s farizejským proudem mnoho společného a podobně. A jak byla v Izraeli ta výstava Ježíš v židovském umění,<sup>16</sup> tak to vidím jako jeden krůček*

*k tomu. To je podle mě docela radikální záležitost, že tam něco takového proběhne... aby se oprostili od toho, co bylo, a začali ho vnímat jako jednoho z nich. A myslím, že k tomu ta doba spěje. A o tom je i Druhý příchod, že oni ho musí zavolat, aby přišel, takže to k tomu musí logicky vést. A mesiánských sborů teď v Izraeli přibývá, jsou jich tam desítky.“*

V souladu se zdůrazňováním židovského pozadí vzniku Bible a Ježíšova původu dochází v mnoha mesiánských společenstvích ke změně náboženské terminologie. Wilson (1996, 90) upozorňuje, že historické „odtržení od židovských kořenů mělo za následek, že církve sama sebe definovala povětšinou nežidovskou terminologií. Vzorem tohoto procesu je [označení] křesťanství [ve světových jazycích], odvozené od řeckého překladu (Christós) hebrejského slova mašiach, které znamená ‚Mesiáš‘“. Dix (1953, 109) zmiňuje některé další významné změny: „Živý Bůh‘ se stal ‚Bohem a Otcem našeho Pána Ježíše‘ a nakonec ‚Bohem Otcem‘. ‚Mesiáš Ješua‘ se stal ‚Ježíšem Kristem, Božím Synem‘ a nakonec ‚Bohem Synem‘. ‚Život Nové smlouvy‘ se stal ‚Duchem‘ a ‚Zastáncem‘ a nakonec ‚Bohem svatým Duchem‘. ‚Nová smlouva‘ se stala ‚Smířením‘. ‚Nazorejští‘ se stali ‚křesťany‘. ‚Písma‘ se změnila na ‚Starý zákon‘. ‚Boží Izrael‘ se stal ‚svatou církví‘.“

Také členové pražského společenství usilují o návrat hebrejských slov do svých slovníků. Ježíš je označován jako *Ješua ha-Mašiach*,<sup>17</sup> Duch svatý jako *Ruach ha-kodeš*,<sup>18</sup> Bůh Otec jako *Abba*.<sup>19</sup> V rámci bohoslužeb i při osobních rozhovorech věřících se v jejich slovníčích hebrejská a „tradičně křesťanská“ označení prolínají. Jednou hovoří o Ježíši, podruhé o Ješuovi, převážně s ohledem na to, k jakému publiku hovoří a co se pokouší zdůraznit – toto mísení křesťanské a mesiánské terminologie je patrné zejména u věřících, kteří strávili mnoho let v křesťanských církvích či jsou stále jejich členy. Užití hebrejské formy jmen biblických postav má za cíl upozornit na židovský původ těchto osob a zároveň je v myslích věřících zasadit do židovského kulturního okruhu.

Israeli Art“, která probíhala v Izraelském muzeu v Jeruzalémě 22. 12. 2016–16. 4. 2017.

<sup>17</sup> Hebrejsky „Ježíš, Pomazaný“.

<sup>18</sup> Hebrejsky „duch Boží“.

<sup>19</sup> V hebrejštině důvěrné označení pro otce, odpovídá českému výrazu „tatínek“.

<sup>16</sup> Jedná se o výstavu „Behold the Man: Jesus in

SLAVENÍ ŽIDOVSKÝCH SVÁTKŮ  
A DODRŽOVÁNÍ ŠABATU

Slavení náboženských svátků má zásadní význam jednak pro společenství jako celek a jednak pro jednotlivé členy sboru. V centru pozornosti mesiánských věřících jsou primárně židovské biblické i historické svátky,<sup>20</sup> avšak zároveň jsou připomínány i významné novozákonní události. Dochází tedy ke kombinaci prvků z židovské i křesťanské tradice. Příkladem budiž svátek Pesach, kdy si příslušníci hnutí připomínají nejen vysvobození Izraele z egyptského otroctví a duchovní osvobození z pout hříchu skrze Mesiáše, nýbrž rovněž i Ješuuovu večeři s učedníky před ukřížováním, tento obřad se nazývá Šulchan Adonai – „Mesiášův stůl“ či „přijímání“. Následující svátek Šavu'ot, „Svátek týdnů“, „Letnice“, připomíná mesiánským věřícím kromě darování Tóry na Sinaji také darování Ducha svatého v Jeruzalémě (Klayman 2013, 55–57).

Téměř všichni mnou oslovení věřící zařadili židovské svátky do svého životního stylu, avšak přístupy jednotlivých členů k závaznosti a formě slavení těchto svátků se liší. Pro informátorku Lenku je slavení židovských svátků zásadní součástí její identity:

*„Židovský kalendář je pro mě důležitější než cokoli jiného. Není to tak jako u ostatních, je to nějaká moje vnitřní záležitost. Takže žiju podle roku židovského spíše než podle toho občanského. Už se to stalo součástí mojí osobnosti a těžko si představit, že bych žila nějak jinak.“*

Informátor Jakub naopak zdůrazňuje, že slavení židovských svátků je dobrovolné a více než stvrzení osobní kulturně-religiózní identity zmiňuje prvek komunitně stmelovací:

*„Jinak o svátcích se v Novém zákoně říká, že nejsou povinný, přímo se to tam zdůrazňuje, a tudíž, když my zachováváme svátky, tak je zachováváme jako připomínku těch událostí, připomínáme si význam těch svátků. Ty svátky mají i určitou tendenci stmelovat to společenství, je to hodně důležitý. Třeba u adventistů jeden člověk prohlásil, že nám chyběj židovský*

*svátky, to je to, co mi tady chybí. Uvědomoval si, že ty svátky stmelují lid. Z Písma se dá třeba vyčíst, že když se za Ezdráše sešli na Pesach, nebo když slavili jiný svátek a četla se tam Tóra, že ten lid měl hroznou radost. Radovali se, ty svátky jsou většinou veselý. Takže ty svátky mají určité smysl, význam.“*

Křesťanské svátky, tak jak jsou v současnosti slaveny v protestantských církvích, moji informátoři povětšinou razantně odmítají. Označují je jako svátky „pohanské“ a kládou je do protikladu ke svátkům „biblickým“, tedy židovským. Zejména Vánoce vyvolávají ve členech společenství asociace stresu, finanční náročnosti či pohanství (stroměček).

*„Vánoce už neslavím dlouho. Mám jinou teorii, kdy se Ješua narodil, podle mě to bylo o Sukotu, a na 24. a 25. prosince je nabaleno spousta pohanských věcí, stroměček a podobně. Svým způsobem je to modlářství. Takže je mi to protivný a už to nechci. Letos vyšla Chanuka stejně jako Vánoce, ve stejném termínu, tak to je ideální. Samozřejmě se v rámci těch svátků navštíví rodiny, to je dobrý, ale že bych strojila stroměček, to rozhodně nedělám.“* (Lenka)

Informátoři shodně zmiňují, že jejich odmítání křesťanských svátků v mnoha případech naráží na negativní reakce okolí, zejména rodin. Kvůli vztahům s nejbližšími jsou tedy ochotni ze svých nároků slevit. Například informátor Antonín se svojí ženou Vánoce neslaví, ale v rámci širší rodiny nevystupuje z řady:

*„No, tím, že v rodině je zarputilá katolička, sestra mojí ženy, tak se slaví. A děti. Kvůli dětem. Sejdou se všichni. Ale my doma to neslavíme.“*

Věřící čerpají inspiraci pro podobu slavení svátků z Bible. Je však zjevné, že v České republice 21. století nelze dodržovat stejná přikázání, jako dodržovali lidé žijící v době vzniku Starého zákona. V rámci společenství tak probíhá slavení svátků spíše jako symbolická připomínka biblických událostí.

Svěcení soboty má pro všechny členy společenství, se kterými jsem hovořila, naprosto zásadní význam. Sobota je dnem, kdy práce nepřichází v úvahu, tento den věnují věřící Bohu a svým souvěřcům. Práce a jiné povinnosti se tedy přesouvají na neděli, která ztrácí jako den odpočinku u věřících význam, a to i v při-

<sup>20</sup> Mesiánští věřící typicky slaví biblické svátky Roš ha-šana (Nový rok), Jom kipur (Den smíření) či Sukot (Svátek stánků) i historické svátky Chanuka (Svátek svítel) či Purim (Svátek losů).

padě, že navštěvují zároveň i společenství protestantská. Informátoři vyjadřují vděčnost za svoji práci v případě, že jim poskytuje časovou flexibilitu a mohou si ponechat sobotu volnou.

„[Na začátku] jsem poznávala to učení a věděla jsem, že v sobotu fakt pracovat teda nebudu, v tom jsem měla jasno hned. A já nikdy nepracovala v sobotu, já jsem dělala od pondělí do pátku. A najednou v té době, kdy jsem neměla tu práci, tak chodily samý nabídky se sobotou. To bylo vysloveně vidět, jak to Satan zkouší. Já měla podporu jenom půl roku, to byl můj chlap v poklidu. Ale když mi končila, tak začal být nervózní a říkal, že budu muset brát i sobotu. Tak to začalo bejt hustý i doma, že na mě tlačil i on.“ (Denisa)

Věřící chápou dodržování soboty jako Bohem dané nezpochybnitelné příkázání. Usuzují tak jednak na základě Písma a jednak individuálních Božích zjevení. Část věřících začala svítit sobotu dlouho před vstupem do mesiánského sboru, typicky u adventistů, další věřící, členové „nedělních církví“ přešli od dodržování neděle k sobotě na základě biblického studia po vstupu do společenství.

#### VLIV MESIÁNSKÉ TEOLOGIE NA STRAVOVÁNÍ VĚŘÍCÍCH

Ritualizace života věřících se dotýká rovněž stravování. Všichni mí informátoři shodně zdůrazňovali, že mesiánská religiozita má vliv i na složení jejich jídelníčků. Někteří ještě před vstupem do společenství, jiní až po něm dospěli k přesvědčení, že starozákonní rozdělení čistých a nečistých zvířat nebylo zrušeno. Verš z Markova evangelia 7:15,<sup>21</sup> který bývá v mnohých křesťanských církvích interpretován jako zrušení nezbytnosti vyvarovat se nečistých zvířat, vztahují mesiánští věřící nikoli k (ne)čistotě zvířat, nýbrž k rituálnímu omývání před jídlem.

„Já když jsem četla verše o tom, že nic není nečisté, tak to nesouvisí s jídlem. To souvisí s židovskou kulturou, to nemá nic společného s tím, jestli můžeme, nebo nemůžeme jíst tyhle pokrmy, protože tyhle pokrmy jsou v Božích očích nečistý pořád. [...] Bůh neřekl, že už to neplatí.“ (Denisa)

Členové sboru se tedy vyhýbají zejména vepřovému, ale i dalším nečistým zvířatům dle výčtu z knihy Leviticus 11:1–47 a masu či jiným výrobkům obsahujícím krev. Principy košer stravy však striktně nedodržuje nikdo z věřících. Dodržování zásad košer stravy je jednak vnímáno jako něco, co není původně biblické, nýbrž „nabalené“ v průběhu historie, je to součástí židovské tradice, lidské příkázání, nikoli božské. A jednak stejně jako u tématu slavení židovských svátků zmiňují věřící omezující vliv českého prostředí. Narážejí přitom na nutnost vlastnit více ledniček či na fakt, že se stravují v restauračních zařízeních, často s nabídkou „typicky českých“, samozřejmě nikoli košer, jídel.

Věřící si postupně vybudovali určitou ostrážitost vůči tomu, co se nabízí v českých obchodech. Jsou tedy zvyklí kontrolovat složení potravin, aby se ujistili o tom, že nekupují závadné, nečisté výrobky. Zárukou však podle informátora Tomáše nejsou ani české košer obchody. I zde musí být člověk obezřetný a kontrolovat, zda jsou potraviny ve správném stavu. Tomáš tedy přebírá iniciativu do vlastních rukou a učí se s masem pracovat sám tak, aby nevykazovalo známky nečistoty:

„Čert jim věř. Jsem tam viděl maso, kde byla takhle tlustá žíla a v tý byla krev normálně zaschlá. Normálně s certifikátem košer. Měl jsem to vyfotit. A určitě bych dostal nějakou přednášku, proč tam tohleto je a proč to mohlo projít. Schwálně se tam běž podívat, když tě nechaj se hrabat v mrazáku, podívej se, jak to vypadá. Říkám ti, že to je jenom předraženej certifikát, kterej nemá hodnotu větší než papíru, na kterém je vytištěnej. Co se mi vyplatilo, je nakupovat přední části masa. V některých židovských kuchařkách máš napsáno, že zadní maso se musí preparovat mnohem obtížněj než přední. A to ti můžu potvrdit, že třeba kližka je v pořádku. Třeba s kuřecíma nebo krůtíma prsama je to horší, protože ty maj několik velkejch žil, kde občas zůstává krev, řekl bych, že asi jedna čtvrtina je v pořádku. My třeba hodně děláme z krůty, tam třeba čtvrtina, třetina je slušná, zbytek je na tom špatně. Za ty roky jsem se taky naučil, kde ty žíly jsou.“

<sup>21</sup> „Nic, co zvenčí vchází do člověka, nemůže ho znečistit; ale co z člověka vychází, to jej znešvěcuje.“

## ZÁVĚR

V předchozích sekcích byly představeny vybrané aspekty, ze kterých čeští věřící skládají celkovou podobu české mesiánsko-židovské zbožnosti. Hervieu-Léger (1999) upozorňuje, že s příchodem modernity došlo v křesťanství k narušení přenosu náboženské zkušenosti z generace na generaci, tudíž nově vznikl prostor pro individuální tvorbu náboženské identity, která má podobu „skládačky“<sup>22</sup> – věřící si sami vybírají a kombinují jednotlivé religiozní prvky. Tento fenomén však podle Hervieu-Léger (2001) neznamena vymizení tradicionalismu či fundamentalismu. Tyto podoby religiozity však nejsou přijímány jako generační dědictví *en bloc*, nýbrž skrze hledání a znovunalezení jednotlivých věřících. Pro zkoumané společenství je prvek hledání, vybírání a kombinování jednotlivých aspektů křesťanské i židovské víry signifikantní, avšak kritérium selekce není nahodilé, nýbrž spojuje jednotlivé elementy pod střechou fundamentalismu, který je v rámci společenství nejčastěji vyjádřením touhy po „návratu ke kořenům“.

Hervieu-Léger (2001) rozlišila čtyři režimy neboli modality, v nichž stvrzování víry probíhá. Jednotlivé režimy se liší mírou (de)institucionalizace. Autorka pomocí těchto režimů objasňuje posun od vnější autority k vnitřní, jenž je patrný například u mnohých nových náboženských hnutí. V rámci *institucionálního* režimu dochází ke stvrzování víry skrze institucionálně kvalifikovanou a pověřenou autoritu, přičemž kritériem stvrzení je míra spirituální shody jedince s institucí. Ve druhém režimu, *komunitním*, se stvrzení naplňuje ve společenství, rozhodující je soudržnost jedince se skupinou. Následuje režim *vzájemný*, u něhož stvrzování probíhá skrze vztah k bližnímu. Poslední je režim *sebestvrzení*, kdy rozhodující autoritu přebírá sám jednotlivec, který na základě subjektivních zkušeností a poznatků rozhoduje o relevanci jednotlivých prvků víry.

Ve zkoumaném společenství je první zmiňovaný režim nejméně přítomný. Vedoucí sboru je nositelem inspirativních myšlenek, znalcem historického, geografického a lingvistického kontextu Písma, je osobou, která

moderuje diskusi a též je technickým organizátorem setkání, nevystupuje však jako tvůrce či udržovatel dogmat. Komunitní režim je v rámci sboru citelněji přítomen. Společná diskuse nad Písmem, hromadné hledání vhodných překladů jednotlivých slov, komunitní bádání v relevantních literárních zdrojích, společné procvičování hebrejštiny, to vše buduje silné vědomí skupinové sounáležitosti. Existuje zde však i prostor pro vytváření vztahů mezi jednotlivci individualizovaně – zejména před bohoslužbou a po skončení oficiální části setkání navazují věřící blízké vztahy s ostatními jedinci skrze vyprávění osobních příběhů, svědectví, zážitků s Bohem, sdílení radostí i strastí, vyjadřování podpory. Režim vzájemnosti je tedy ve společenství přítomný zejména mimo oficiální program. Členové skupiny kladou velký důraz na aktivní duchovní rozvoj jednotlivců – biblické samostudium, samostatné vyhledávání relevantních informací v literatuře či na internetu, poslech záznamů mesiánských rabínů online či na sledování videodokumentů. Přesto věřící nevyjadřují přesvědčení, že by pravda ležela v nich samých, v jednotlivých osobách, které se samy sobě stávají subjektivní jistotou. Ani paleta výběru náboženských prvků není neohrazená – výběr konkrétních aspektů religiozity jedinců vzniká zejména v konfrontaci s přesvědčením skupiny a v menší míře též z kontaktu s druhým jednotlivcem. Když tedy hovořím o skupině jako o fundamentální, odkazuji ke sborově shodnému zaměření jednotlivců na „hledání kořenů“, nikoli k autoritativnímu vedení. Skupina se ve schématu stvrzovacích režimů víry podle Hervieu-Léger nachází přibližně na půl cesty mezi institucionalizovanou a deinstitucionalizovanou religiozitou.

## POUŽITÉ ZDROJE

Belhassen, Yaniv, Kellee Caton, a William P. Stewart. 2008. „The Search for Authenticity in the Pilgrim Experience.“ *Annals of Tourism Research* 35 (3): 668–689.

Cibulka, Martin. 2015. *Minulost a současnost mesiánského judaismu*. Derech. Viděno 8. října 2021. <http://www.derech.cz/ruzne-clanky/cibulka-mesianskyjudaismus.pdf>.

Dein, Simon. 2009. „Becoming a Fulfilled Jew: An Ethnographic Study of a British Messianic Jewish

<sup>22</sup> V orig. „bricolage“.

- Congregation.“ *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 12 (3): 77–101.
- Dix, Gregory. 1953. *Jew and Greek: A Study in the Primitive Church*. London: Dacre Press.
- Glaser, Mitch. 2013. „Messianic Jewish National Organizations.“ In *Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundations*, eds. David Rudolph a Joel Willitts, 116–125. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Grammatica, Alvaro. 2014. *Mesiánští židé a Mesiáš v kontextu současné židovské rozpravy o Ježíši z Nazareta*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Harris-Shapiro, Carol. 1999. *Messianic Judaism: A Rabbi's Journey through Religious Change in America*. Boston: Beacon Press.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. „Religion as Memory: Reference to Tradition and the Constitution of a Heritage of Belief in Modern Societies.“ In *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, eds. Jan G. Platvoet a Arie L. Molendijk, 73–92. Leiden: Brill.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2001. „Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity.“ In *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, ed. Richard K. Fenn, 161–175. Oxford: Blackwell.
- Chernoff, Yohanna, a Jimi Miller. 1996. *Born A Jew, Die A Jew*. Hagerstown, MD: EBED Publications.
- Kaell, Hillary. 2015. „Born-again Seeking: Explaining the Gentile Majority in Messianic Judaism.“ *Religion* 45 (1): 42–65.
- Klayman, Seth N. 2013. „Messianic Jewish Worship and Prayer.“ In *Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundations*, eds. David Rudolph a Joel Willitts, 51–60. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Lloyd-Jones, Martyn. 2011. *Co je evangelikální? Základy, které nesmějí být opuštěny*. Žandov [Chlumec u Ústí nad Labem]: Poutníková četba.
- Messianic Jewish Alliance of America. 2019. Home. Viděno 8. října 2021. <https://mjaa.org/>.
- Power, Patricia A. 2011. „Blurring the Boundaries: American Messianic Jews and Gentiles.“ *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 15 (1): 69–91.
- Reason, Gabriela M. 2004. „Competing Trends in Messianic Judaism: The Debate over Evangelicalism.“ *Kesher: A Journal of Messianic Judaism* 17. Viděno 8. října 2021. <https://www.kesherjournal.com/article/competing-trends-in-messianic-judaism-the-debate-over-evangelicalism-2/>.
- Rudolph, David. 2013. „Messianic Judaism in Antiquity and in the Modern Era.“ In *Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundations*, eds. David Rudolph a Joel Willitts, 21–36. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Schiffman, Michael. 2007. *Návrat z exilu: Obrození mesiánského judaismu*. Modřice: Josef Tůma.
- Shapiro, Faydra. 2011. „Jesus for Jews: The Unique Problem of Messianic Judaism.“ *Marburg Journal of Religion* 16 (1). <https://doi.org/10.17192/mjr.2011.16.3288>.
- Soukupová, Monika. 2018. „*Jste-li Kristovi, jste potomstvo Abrahamovo*“: *Etnografie českého mesiánsko-židovského společenství*. Diplomová práce, vedoucí Barbora Spalová. Praha: Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova.
- Stokes, H. Bruce. 1996. *Gentiles in the Messianic Movement*. Viděno 8. října 2021. [http://hbrucestokes.com/images/Gentiles\\_in\\_the\\_Messianic\\_Movement.pdf](http://hbrucestokes.com/images/Gentiles_in_the_Messianic_Movement.pdf).
- Union of Messianic Jewish Congregations. 2021. Our history. Viděno 8. října 2021. <https://www.umjc.org/learn-1>.
- Wallace, Michael. 2012. *Co je mesiánský judaismus*. Derech. Viděno 8. října 2021. <http://www.derech.cz/ruzne-clanky/wallace-co-je-mesiansky-judaismus.pdf>.
- Wilson, Marvin R. 1996. *Náš otec Abraham: Židovské kořeny křesťanské víry*. Praha: Mezinárodní křesťanské velvyslanectví Jeruzalém – česká pobočka.

# PRINCEZNA SE ZLATOU HVĚZDOU NA ČELE: UKÁZKA TEORIÍ POHÁDKY

Lenka Vídršperková

*Katedra psychologie, Pedagogická fakulta, Univerzita Karlova  
vidrperkova.l@gmail.com*

## **The Princess with the Golden Star on Her Forehead: Some Folktale Theories**

*Abstract*—According to psychoanalysis and the depth psychology, folktales and dreams can be seen as modalities through which the unconscious manifests itself. Using the folktale ATU 510B The Donkey Skin, some theories of folktales are introduced in this paper. Although the emphasis is placed on the psychoanalytic theory of Géza Róheim, the paper's approach is multidisciplinary. First, the folktale is presented through the theory of the myth as proposed by the anthropologist C. Lévi-Strauss. Then, the structure of the folktale is considered using the theory of the linguist J. V. Propp. Finally, the theory of the contemporary Israeli psychoanalyst Ravit Raufman is mobilised to capture the meaning of the folktale The Princess with the Golden Star on Her Forehead in relation to the folktale The Maiden in the Chest.

*Keywords*—folktale; dream; psychoanalysis; incest; exogamy

## ÚVOD

PSYCHOLOGICKÉ zkoumání folkloru se v minulosti stalo populárním díky psychoanalýze a autorům, kteří na psychoanalýzu navazovali nebo se jí inspirovali. Svými odvážnými myšlenkami měla vliv také na další vědecká odvětví, mimo jiné právě na antropologii. Kromě samotného Freuda se zkoumání folkloru aktivně věnoval dnes již téměř zapomenutý maďarský psychoanalytik Géza Róheim (1891–1953), jehož teorie bude v následujícím textu představena spolu s některými dalšími pohledy na folklorní pohádky. Jeho mimořádnost spočívá v pokusu o přenos

psychoanalytických poznatků na „primitivní“ kultury pomocí antropologických metod výzkumu, čímž reagoval na kritiky psychoanalýzy, kteří tvrdili, že psychoanalýza je nepřenositelná mimo euroamerickou kulturu. Slovy Alana Dundese (in Róheim 1992, xv): „Žádný jiný analytik nebyl původně folklorista a antropolog, a žádný jiný folklorista nebo antropolog nepodstoupil psychoanalýzu a nepokusil se následně převést psychoanalytické koncepty do terénu.“

V následujícím textu bude na pohádce ATU 510B Oslí kůže, nebo také Nepřirozená láska, prezentován jeden z možných způsobů, jakým lze na pohádku nahlížet, a to právě s využitím teorií psychoanalytických a antropologických. Cílem je představit čtenáři některé teorie pohádky a možné způsoby, které nám mohou pomoci při úvaze nad významem folklorních pohádek. Vzhledem ke tomu, že článek je adresován českým čtenářům, bude pohádka prezentována mimo jiné prostřednictvím její variace v českém prostředí známé: Princezna se zlatou hvězdou na čele.

## PRINCEZNA SE ZLATOU HVĚZDOU NA ČELE

V českém prostředí je pohádka Oslí kůže známá pod názvem Princezna se zlatou hvězdou na čele, a to zejména díky její televizní adaptaci od Martina Friče z roku 1959. V této televizní pohádce diváci sledují osud princezny Lady pronásledované namyšleným králem Kazisvěttem, který se rozhodl půvabnou dívku pojmout za manželku. Protože si však Lada sňatek s králem Kazisvěttem nepřejí, odchází z království oblečená v plášti z myších



kožíšků, a skryta před nechtěnými pohledy se seznamuje se svým budoucím ženichem, princem Radovanem. Předlohou pro tento film je stejnojmenná pohádka od Boženy Němcové, která byla vydána ve sbírce *Národní báchorky a pověsti* (1845–1848). Filmová verze je v mnoha bodech věrná své předloze, avšak odlišuje se ve zcela zásadním momentu: výchozím bodem originální pohádky totiž není útěk před králem Kazisvětem, nýbrž před incestním sňatkem. Je to dívčin vlastní otec, který se do nebohé dívky zamiluje, a před kterým nakonec prchá ukrytá v kožíšku z myších kůží. Je pochopitelné, proč zrovna tento moment podlehl cenzuře, avšak jeho nahrazením pravděpodobně zaniká základní pointa pohádky, jak uvidíme dále.

Ve velmi zkrácené podobě je děj pohádky od Boženy Němcové následující:

Královna umírá při porodu dcery a král své ženě na smrtelné posteli slíbí, že si vezme jen takovou, která jí bude docela podobná. Předá tedy dítě chůvám a vydá se do světa, aby takovou nevěstu našel – ale protože není žádná, která by měla zlatou hvězdu na čele, vrací se s nepořízenou domů. A tu mu běží vstříc jeho krásná dospívající dcera Lada a otec si usmyslí, že to je ta, kterou si má vzít. Zděšená Lada bude souhlasit se sňatkem, jen pokud jí král ušije troje nádherné šaty – ušité z křídel zlatohlávka, šaty sluneční a šaty nebeské. Když král toto splní a svatbě se tedy nejde vyhnout, navštíví dívku ve snu její zemřelá matka a poradí jí utéct. Lada si nechá ušít plášť z myších kožíšků, obličej si zakryje závojem, do uzlíku vezme krásné šaty a odchází z království. Po nějaké době najde město s královským zámkem. Krásné šaty schová pod kámen, nechá je hlídat rybičce ve studánce a žádá v zámku o práci. Přestože z počátku takto ošklivou a špinavou dívku nikde přijmout nechtějí, začne nakonec Lada tajně pracovat v královské kuchyni. Když se koná v zámku ples, vyprosí si Lada u kuchaře, aby se na ples mohla jít podívat. Kuchař se zdráháním souhlasí a Lada běží ke studánce, umyje se a oblékne si krásné šaty. Na zámku v ní nikdo nepozná ošklivou kuchtíčku, a navíc Lada svou krásou zaujme samotného prince Hostivíta a protančí s ním noc. Po plesu běží Lada zase ke studánce, svlékne si šaty a znovu oblékne myší kožíšek. Ještě další dva večery Lada takto přichází na ples. Při třetím, posledním plesu, dá Hostivítovi na památku svůj prsten a on jí zase daruje ten svůj. Pak Lada odejde zpět do kuchyně. Tam zjistí, že Hostivít samou láskou stůně. Na pokyn kuchaře mu odnáší léčivé koření, předtím

ale do koflíku hodí prsten, který od Hostivíta na ples dostala. Když to král zjistí, zburcuje hrad, a nakonec přeci jen najde kuchtíčku, která mu koflík přinesla. Lada však před Hostivítem zapírá, že by o prstenu věděla. Hostivítovi to nedá a sleduje Ladu do lázní. Tam skrytý sleduje, jak se Lada svléká z myšího kožíšku a umývá se a uvědomí si, že je to doopravdy jeho milovaná. Lada s Hostivítem se zasnoubí a rozhodnou se jet pro otcovo požehnutí – marně se Lada strachuje, neboť jejího otce již navštívila nebožka královna a kárala jej za hříšnou lásku, srdce královo se obrátilo zpět k lásce otcovské a mladým snoubencům s radostí požehnal. (Němcová 1985, volně převyprávěno)

### STRUKTURA POHÁDKY PODLE TEORIE V. J. PROPPA

Pro detailnější porozumění pohádce je důležité sledovat způsob, jakým je pohádka sestavena. K tomuto účelu nám poslouží teorie ruského folkloristy V. J. Proppa. Propp je autorem jedné z nejznámějších strukturalistických teorií pohádek, která v našem prostředí vyšla pod názvem *Morfologie pohádky*. Autor textu předpokládá, že většina pohádek má totožnou strukturu a lze je tedy ze strukturálního hlediska klasifikovat. V souladu s touto teorií budeme nyní uvažovat o pohádce Princezna se zlatou hvězdou na čele. Nejprve bude popsán konkrétní obsahový moment pohádky, který bude následně kódován s využitím Proppovy teorie.

Na začátku pohádky je nejprve nastíněna *výchozí situace* ( $\alpha$ ), která stojí u počátku celého příběhu: Král a královna čekají dítě. Po této výchozí situaci dochází k úmrtí královny a královna zároveň přikazuje králi, aby si vzal jen takovou ženu, která je stejně krásná jako ona (I. *smrt rodičů*  $\beta^2$  a II. *příkaz*  $\gamma^2$ ). Následuje III. *splnění příkazu* ( $\delta^2$ ), a to tím, že se otec pokouší takovou ženu pro sebe hledat. Podle Proppa by nyní do příběhu měla vstupovat zásadní postava, která rozehrává další děj, totiž *škůdce*. V našem případě je škůdcem otec dívky, který je v pohádce ve skutečnosti přítomný od samého začátku. Je to však až v tomto momentě, kdy se z milujícího otce, který zatím dívku nijak neohrožuje, stává otec-škůdce. Vstoupil-li škůdce do děje, dostáváme se k hlavní zápletce, kterou je prvek VIII. *škůdcovství*, zde konkrétně A<sup>XVI</sup> *škůdce*

vyhrožuje násilným sňatkem, verze mezi příbuznými (Propp 2008, 34). Po tomto úvodu v ději následuje žádost Lady o to, aby jí král vyhotovil několikery šaty, jedná se o VIII-a. jednomu z členů rodiny se něčeho nedostává nebo by něco chtěl mít. Následuje prvek XI. hrdina odchází z domu a po něm série prvků týkající se skrývání a odhalování hlavního hrdiny: XI. nepoznaný příchod<sup>0</sup> ve verzi 2. hrdina se dostává k jinému králi, nechá se najmout do kuchyně jako kuchtík. Zde následuje část pohádky, ve které si Lada obléká šaty a objevuje se s nimi na plese. Tento prvek do struktury Proppovy typické pohádky příliš nezapadá, proto jej můžeme v souladu s jeho teorií označit jako tzv. *nejasný prvek* (ibid., 38). Následuje vyvrcholení děje pohádky: XXVII. hrdina je poznán ve verzi Q – hrdina je poznán podle značky, označení – např. hvězdy, nebo podle předmětu, který mu byl dříve předán – např. prstýnku (ibid., 54). Po tomto následuje prvek XXIX. hrdina dostává nové vzezření, transfigurace ve verzi T<sup>3</sup> hrdina si obléká nové šaty – toto je moment, kdy si krásná Lada konečně svléká myší kožíšek a obléká krásné šaty již natrvalo. U tohoto prvku Propp přímo uvádí, že hrdina „náhle zazáří krásou, nad níž všichni žasnou“ (ibid.). Následuje už jen závěrečné XXXI. hrdina se žení a nastupuje na carský trůn ve verzi W\*\* hrdina se žení, nevěstu a království dostává hned.

Celá pohádka by kódovaná vypadala takto:

Výchozí situace  $\alpha$

I. jeden ze členů rodiny opouští domov – odloučení  $\beta$ , konkrétně  $\beta^2$  – smrt rodičů

II. hrdinovi je něco zakázáno – zákaz  $\gamma$ , zde verze  $\gamma^2$  – příkaz

III. zákaz je porušen – porušení  $\delta$ , zde verze  $\delta^2$  – splnění příkazu

VIII. škůdce působí jednomu ze členů rodiny škodu nebo újmu – škůdcovství A, konkrétně A<sup>XVI</sup> – škůdce vyhrožuje násilným sňatkem, verze mezi příbuznými VIII-a. jednomu z členů rodiny se něčeho nedostává nebo by něco chtěl mít – nedostatek a; a zároveň IX. neštěstí nebo nedostatek jsou sděleny – prostřednictví, spojovací moment B

XI. hrdina opouští domov – odchod†

XXIII. nepoznaný hrdina se dostává domů nebo do jiné země – nepoznaný příchod<sup>0</sup>, zde ve verzi 2. hrdina se dostává k jinému králi, nechá se najmout do kuchyně jako kuchtík

X. nejasný prvek

XXVII. hrdina je poznán – poznání Q – hrdina je poznán podle značky, označení (rána, hvězda) nebo podle předmětu, který mu byl dříve předán (prstýnek, šátek)

XXIX. hrdina dostává nové vzezření – transfigurace T, zde ve verzi T<sup>3</sup> hrdina si obléká nové šaty

XXXI. hrdina se žení a nastupuje na carský trůn – svatba W, zde ve verzi W\*\* nevěstu a království dostává hrdina hned

Podle číslování jednotlivých prvků je patrné, že řada prvků byla vynechána. Toto je však zcela v souladu s Proppovou teorií, podle které každá folklorní pohádka zapadá do této velmi komplexní struktury, ale zároveň snad žádná z pohádek neobsahuje všechny prvky, které Propp uvádí. To je právě to, co činí každou pohádku jedinečnou.

#### STRUKTURA POHÁDKY PODLE TEORIE C. LÉVI-STRAUSSE

Francouzský antropolog C. Lévi-Strauss ve svém díle *Mythologica* I–IV představil teorii, podle níž lze na určitou kulturu nahlédnout prostřednictvím mytologie, kterou tato společnost sdílí, respektive mytologie poukazuje na otázky, které jsou v dané kultuře palčivé. Význam v mýtech není explicitně patrný, ale můžeme ho vysledovat pomocí vyhledávání trsů významů, tzv. mytémů, které se vyskytují v různých částech mýtu a které nás mohou dovést k odpovědi na otázku, čím se daný mýtus zabývá a jaká otázka má být prostřednictvím mýtu vyřešena (Lévi-Strauss 1993, 19; Lévi-Strauss 2006, 183–185). Tyto významy se v mýtech projevují jako dvojice protikladů. V první řadě můžeme v mýtech pozorovat základní konflikt příroda–kultura, ze kterého vyplývají další konflikty jako: syrové–vařené, sestra–matka, incest–exogamie, matrilokální–patrilokální, nebe–země, slunce–měsíc apod. (Segal 2017, 116–117). Přestože Lévi-Strauss hovoří o mýtu a k pohádkám se vůbec nevyjadřuje, obsahuje pohádka a mýtus celou řadu stejných prvků a podobností, proto se pokusíme tuto teorii aplikovat také na výchozí pohádku Princezna se zlatou hvězdou na čele.

Na první pohled je patrné, že v pohádce je obsažen jeden ze základních konfliktů: incest–exogamie. Zajímavé je zejména to, že incest je

v pohádce obsažen zjevně, nikoli maskovaně, ačkoliv pochopitelně v novějších verzích pohádky již tento prvek podléhá cenzuře. Přesto tento konflikt nabízí pohádka zpočátku zjevně a skutečně jako konfliktní situaci, která je od počátku v pohádce vnímána jako tabu a dívka ze situace musí uprchnout – a prchá právě směrem ke svému budoucímu manželovi, tedy k exogamii. Zároveň však z pohledu otce je toto přesně naopak, neboť se obrací od exogamního vztahu se svou manželkou k incestnímu vztahu s dcerou (byť usmíření s dcerou na konci příběhu může být vnímáno jako návrat k exogamii).

Kromě tohoto konfliktu obsahuje pohádka celou řadu dalších opakujících se protikladů. Pozorovat můžeme protiklad země–nebe, přičemž země je přítomná jako hlína, kterou si dívka maskuje tváře, nebo jako plášť, který je ušit z kožíšků myší, které také žijí v zemi. Oproti tomu nebe je přítomno prostřednictvím šatů, které jsou jako slunce nebo jako samotné nebe. Toto souvisí s další dimenzí, kterou je krása–nepřítomnost krásy, možná až ošklivost. Krása je také znázorněna prostřednictvím zlaté hvězdy na čele, případně obecně odhalením či odhalováním; nepřítomnost krásy skrytím hvězdy, ale také obecně skrýváním, maskováním. Ještě širěji pak souvisí přítomnost krásy s viděním, nepřítomnost krásy s neviděním. Do dvojic protikladů zajisté můžeme zařadit i dimenzi hladké–chlupaté, přičemž hladké opět souvisí s krásou dívky, zatímco chlupaté asociuje zahalení do zvířecího kožíšku a je tedy spojeno s ošklivostí. Velmi obecněji pak můžeme říct, že rovina krásy a nebe zde souvisí s rovinou sakrální, naopak nepřítomnost krásy a země souvisí s rovinou profánní.

Souhrnně tak nacházíme základní prvek, kterým je *nebe* a na který nasedají další dimenze: sakrální, nahoře, svit hvězdy, krása, vidění, odhalování a označení výlučnosti, hladké. V protikladu stojí *země*, na kterou nasedají tyto dimenze: profánní, dole, nepřítomnost svitu hvězdy, ošklivost nebo nepřítomnost krásy, nevidění, skrývání, maskování, chlupaté. Spolu s těmito dimenzemi jdou ruku v ruce dimenze *incest–exogamie*, přičemž exogamie se spíše váže k trsu nebe, zatímco incest k trsu země; toto však neplatí úplně vždy, neboť např. krása dívky a její hvězda jsou právě tím,

co vyvolává v otci incestní touhy. Na ty však reaguje dívka skrytím hvězdy a maskováním. Tyto prvky by nás tak mohly směřovat k základním otázkám, které se v pohádce objevují. Než však přistoupíme k úvaze o významu pohádky, zaměříme se nejprve širěji na různé verze pohádky z celého světa.

## POHÁDKA ATU 510B

Přestože zasazení do Proppovy teorie i teorie Lévi-Strausse nám umožňuje hlubší úvahu nad pohádkou, bylo doposud omezeno jen na jednu její verzi, tedy tu od Boženy Němcové, jež je známa v našem prostředí. Nad pohádkou je však nutné uvažovat také ze širšího hlediska, a to skrze její jednotlivé verze z celého světa. V těchto verzích pohádky je výhodné sledovat, které prvky se v různých zemích vytrácejí, a které naopak přetrvávají, neboť právě ty obsahy, které jsou shodné navzdory kulturním odlišnostem, můžeme zvažovat jako nejdůležitější.

V klasifikaci Aarne–Thompson–Uther (ATU) se pohádka řadí do kategorie ATU 510 Pronásledovaná hrdinka, konkrétněji do podkategorie ATU 510B Oslí kůže, někdy také Nepřirozená láska. Tímto zařazením se pohádka dostává do jedné kategorie se známější Popelkou, která nese kód 510A. Ostatně, jak bude patrné dále, obě pohádky skutečně obsahují řadu podobností, byť se – velmi zjednodušeně – liší v pronásledovateli (škůdci, terminologií Proppa): zatímco v Popelce se jedná o matku, v Princezně se zlatou hvězdou na čele je pronásledovatelem otec.

Pohádku můžeme v různých verzích najít po celém světě. Snad nejnámější verzí, podle níž se ostatně jmenuje celá kategorie, je Oslí kůže od Charlese Perraulta, která vyšla ve Francii ve sbírce *Pohádky matky husy* v roce 1697. Jak již název napovídá, dívka se zde neskryvá do myšího kožíšku, nýbrž pod oslí kůži. Zajímavostí je zde podobnost s Popelkou v momentě, kdy princ podle prstenu hledá svou milovanou – ta, které padne, se stane jeho ženou. A stejně jako v Popelce je v této verzi řada brutálních způsobů, kterými si ženy snaží zmenšit prst, aby jim prstýnek padl: ostrouhání, stažení z kůže (Perrault 1960, 66). Přestože je tato verze pravděpodobně nejnámější,

můžeme dohledat i verze starší, než je tato. V letech 1634–1636 vyšla v Itálii sbírka *Pentameron* Giambatisty Basila, ve které můžeme najít humorný příběh Medvědice. Ve chvíli, kdy chce otec naplnit manželství se svojí dcerou o svatební noci, strčí si dívka do úst kouzelnou snítku a promění se v medvědici. Dívka se v této verzi tedy nepřevléká, nýbrž proměňuje ve zvíře (Basile 1961, 190–199). Ve výčtu nemůžeme opomenout také verzi nejnámějších sběratelů pohádek bratří Grimmů z roku 1812. V jejich pohádce s českým názvem Srstnatka se dívka obléká do pláště, který je ušitý z kůže všech zvířat z celého království. V této verzi se také vyskytuje zajímavý moment, kdy se dívka na útěku schovává do dutiny stromu, kvůli čemuž je považována za zvíře (Grimm a Grimm 1988, 117). Tento motiv se také vyskytuje v další české verzi pohádky s poněkud bizarním názvem Čučina, která pochází ze západní Moravy a byla sepsána v roce 1892 Benešem Methodem Kuldou podle příběhu sebraného Janem Pleskáčem. I toto je na pohádce poměrně unikátní, totiž že existují dvě odlišné české verze. Obsahově je zajímavostí Čučiny zejména to, že se dívka zamaskovaná kožíškem ze srsti krtků ukrývá v dutině stromu, což je specifikum podobné pohádce 510B\* Dívka v truhle, o které bude řeč dále v souvislosti s teorií Ravit Raufman.

Zde jmenované verze jsou jen některými vybranými zástupci mnoha dalších verzí z celého světa: pohádku ATU 510B můžeme ale také nalézt např. v Rusku, Sýrii, Řecku nebo třeba Litvě (Ashliman 2015). Všechny tyto pohádky jsou založené na podobném scénáři, byť některé prvky jsou v různých verzích pohádky vynechány. Obecná struktura pohádky je tak z velké části shodná se zde představenou strukturou dle Proppa, jen s vynecháním některých prvků nebo naopak s přítomností prvků nových.

Zde uvedeným verzím se poněkud vymyká indická džátaka, která se datuje asi do 4. století př. n. l. a je tak pravděpodobně nejstarší písemnou verzí pohádky. Předchozí představené verze byly ve většině momentů shodné, ale džátaka s názvem Jak zelinář testoval svou dceru je velmi zjednodušená a již jen vzdáleně připomíná pohádku Princezna se zlatou hvězdou na čele. Děj pohádky je následu-

jící: Zelinář předstírá vášeň pro svoji dceru a pokusí se ji v lese svést. Dcera však se zděšením otce odmítá, čímž projde otcovou zkouškou. Poté otec dívku odvede zpět domů, dá ji za ženu mladému muži a sám umírá (Ashliman 2015). Na této pohádce již zůstala jen úplná kostra příběhu, která nám tímto zjednodušením odhaluje dva nejdůležitější momenty, které jsou shodně přítomny ve všech verzích pohádky. Je jím *nepodlehnutí incestu* a navázání milostného vztahu s vrstevníkem, namísto s otcem, tedy *přesun k exogamnímu vztahu*, a zároveň *generační posun ve volbě partnera*. Právě touto zjednodušenou verzí se dostáváme k jádru celé pohádky.

#### VÝZNAM POHÁDKY

V předchozích kapitolách byla detailně představena pohádka Princezna se zlatou hvězdou na čele, včetně jejích dalších verzí z různých koutů světa. Přes analýzu struktury pohádky a jejího obsahu se nyní dostáváme ke zvažování jejího možného významu. Úvahy ohledně smyslu pohádky se budou opírat o dva momenty, které se ukazují být ústředním tématem všech verzí pohádky: *nepodlehnutí incestu*, *přesun k exogamnímu vztahu* a *generační posun ve volbě partnera*. S využitím teorie Lévi-Strausse je patrné, že pohádka řeší odvěké tabu incestu, respektive dilema incest–exogamie. Zároveň nesmíme zapomínat na přítomnost roviny sakrální–profánní, přičemž rovina profánní zde tématicky odpovídá incestu, oproti tomu rovina sakrální exogamii. Nahlédneme-li na tento konflikt takto, je patrné, že se dostáváme k základnímu konfliktu, který je podle Lévi-Strausse přítomný ve všech mýtech: *příroda–kultura*. Incestní přání je zde spojeno s přírodou, jako by se snad jednalo o přirozený jev. Jako příslušníky kultury, ve které je incest tabu, nás samozřejmě směr, kterým se pohádka od počátku ubírá, poněkud zarazí a znepokojuje, ovšem na indické džátace je patrné, že nepodlehnutí otci je vlastně pro dívku výhrou, jako by nebylo naprosto samozřejmé, že nepodlehne (v tom případě by nebylo nutné dívku zkoušet). Zároveň incest nebo lépe incestní přání je toho charakteru, že je nutné jej krotit a omezovat právě kulturou a společenskými zvyky – incest je

společensky označen jako tabu. O tom není pochybnost v žádné verzi pohádky, ani právě v indické džátace. Pohádka jako by nám na jedné straně ukazovala, že incestní vztah je tabu, avšak zároveň z pohledu dívky nám ukazuje, že nelze navázat exogamní vztah, dokud by trvaly incestní touhy – a také, že nemusí být zrovna jednoduché tyto incestní touhy překonat. Až díky tomu, že dívka před hrozbou incestního vztahu uteče, se dostane do království, kde začne navazovat exogamní vztah – a nejen exogamní, ale navíc ještě vrstevnický (její nastávající je princ, zatímco otec je král). Možná tedy můžeme v této pohádce pozorovat i jakýsi generační konflikt a nutnost generačního přesunu při volbě vztahového objektu. V tomto ohledu můžeme jako vztahový objekt zvažovat i matku dívky, neboť ta se do příběhu dostává jako první, ale zároveň z příběhu rovnou vypadává, což by mohlo poukazovat na to, že dívka se vztahově od matky již odpoutala. Nyní se odpoutává i od otce, a naopak si vytváří vrstevnickou vztahovou vazbu mimo rodinu.

Tato analýza odkazuje na Freudovu teorii psychosexuálního vývoje, ale i na nástupce psychoanalýzy, kteří dále rozváděli např. teorii objektních vztahů a způsob, kterým si dítě vytváří vazbu k primárnímu pečujícímu, případně se od něj odpoutává (např. Winnicott, Bowlby nebo Melanie Klein). Pohádka jako by nám potvrzovala Freudem vypořádanou teorii, že zásadním milníkem psychosexuálního vývoje je úspěšné překonání oidipského konfliktu, který odkazuje právě k infantilním incestním touhám, ale i nutnost tyto touhy překonat a posunout se ve vývoji směrem k exogamní sexualitě. V tomto případě by tedy pohádka ukazovala zcela přirozený vývoj, byť se nám může tabuizované téma zdát jako šokující. Tento přístup ostatně zastává i Bruno Bettelheim (2000, 238), který např. vnímá umazání od popela (nebo obecně špinavost) jako důsledek viny za oidipské touhy. V souladu s psychoanalytickou teorií je k úvaze, zda incestní touhy otce ve skutečnosti náležejí dívce, která se nachází právě ve falické fázi vývoje, kdy oidipský komplex překonává. Protože její vlastní incestní touhy mohou být ohrožující, můžou být v pohádce přisouzeny otci skrze mechanismus projekce. Pohádka by

tak byla přání splňující, neboť je to právě sňatek s otcem, který si dívka přeje. Pravděpodobně však není důležité, komu incestní přání v pohádce náleží. Je možné, že pohádka nemusí nutně přinášet jen femininní nebo maskulinní pohled, ale může paralelně ukazovat nezdravost setrvání v incestním vztahu z obou pohledů (otce a dívky) a zároveň zdravost navazování exogamního vztahu z obou pohledů (dívky i prince).

Na tomto místě je vhodné prezentovat také odlišný pohled na pohádku, který přináší Ravit Raufman. V článku (2014), který napsala spolu s Haya Milo, nahlíží na pohádku ATU 510B\* s názvem *Dívka v truhle*. Tato pohádka je příbuzná pohádce ATU 510B, avšak objevují se v ní jistá specifika – především dívka před incestním přáním otce neutíká, ale schovává se v dřevěné truhle nebo jiném kusu nábytku, který je pak prodán princovi, který se do dívky zamiluje. Autorky pohádku vnímají nikoli jako ukázkou přirozeného vývoje a nabídku dobrého vyřešení oidipského komplexu, ale jako příběh, který ukazuje skutečné pocity oběti incestu. Pohádku a motivy v ní srovnávaly s internetovými blogy, ve kterých se oběti incestu anonymně svěřují s pocity, které zažívaly nebo stále zažívají při zneužívání ze strany otce. V tomto srovnání našly autorky řadu shod, například nepřítomnost matky, která je v pohádce skutečná, během zneužívání se nicméně jedná spíše o neschopnost matky své dceři pomoci, tedy jakousi psychickou nepřítomnost. Dřevěná truhla (i zvířecí srst ve verzi pohádky ATU 510B) by mohla odkazovat k pokusu skrýt svou femininitu, vyjadřovat narušené vnímání sebe sama a vlastního těla. Komplikované navazování vztahu s princem by pak ukazovalo, jak náročné je pro oběti incestu navázat jiný vztah (Raufman a Milo 2014, 57 a 62).

V souladu s prezentovanými výklady je ke zvážení, zda nám tato pohádka ukazuje spíše přirozenost a varování, že je nutné kulturními zvyky tuto přirozenost překonat a dojít k exogamnímu vztahu, nebo zda nám ukazuje spíše patologii a varování před tím, jak zneužívání může dítě narušit. Možná však obě tyto roviny v pohádce fungují paralelně a mohli bychom najít celou řadu dalších a dalších významů, přičemž konečný význam se může odvíjet od

dané kultury, společnosti, ze které čtenář pohádky pochází, ale může také záviset na jeho subjektivitě.

#### DISKUZE: POHÁDKA JAKO SEN

Závěrem se dostáváme k úvaze nad tím, jak došlo k tomu, že pohádka mohla tyto významy obsahovat. Psychoanalýza předpokládá, že pohádky, mýty, sny, ale i vtipy a další média k nám promlouvají zakódovaným jazykem a dotýkají se nevědomých témat, se kterými se každý z nás během vývoje snaží vypořádat. Otázkou, jakým způsobem se tato nevědomá témata do folkloru dostala, se zabýval psychoanalytik Géza Róheim. Róheim zvažuje, zda folklor, včetně pohádek, nemohl vzniknout prostřednictvím snu: konkrétněji, zda pohádka nemůže být původně individuálním snem, který se po generace vyprávěl dál a dál, šířil se po celém světě a nabaloval na sebe kulturní specifika. Takový sen by se ústní formou šířil z toho důvodu, že by obsahoval vývojová témata, která daná společnost považuje za důležitá, přičemž tato témata se podle Róheima velmi často týkají psychosexuálního vývoje (Dundes in Róheim 1992, xxi). Trochu jiný přístup nabízí Gananath Obeyesekere, antropolog, jenž je psychoanalýzou silně inspirován. Obeyesekere ve své knize *Medussa's Hair* (1981) popisuje vzájemný vztah snu a mytologie – sen vznikl na základě mytologie, je to mýtus, co sen „živí“, dává mu základ. Zároveň však sen přispívá ke tvorbě mýtu, posiluje jej. Je ke zvážení, zda tímto způsobem fungují nejen mýty či např. náboženská symbolika, ale zda by na tomto principu mohly fungovat i folklorní pohádky a zda by tak na tomto principu mohl fungovat jejich vzájemný vztah se sny. Se zahrnutím Obeyesekerových tezí je nutné přemýšlet, zda je původ pohádek skutečně důležitý. Respektive zda se nejedná o stejně neřešitelnou otázku, jako zda byla první slepice, nebo vejce – byla první pohádka, nebo sen? Co když byla nejprve jakási myšlenková teorie (např. mýtus zrození, resp. naprosto konkrétně teorie, jak se rodí děti), která poté dala vzniknout snu? Tento sen byl následně vyprávěn a protože již zapadal do oné obecně přijímané teorie, byl přijat a předáván dál a dál. Tím by mýtus posílil – ale

možná to není konec procesu a možná se po čase tento mýtus opět objevil v myslích členů kultury či společenství jako sen. Takto obohacován se stával mýtem, folklorní písní či pohádkou, kterou známe dnes, s určitými kulturními specifiky podle místa vzniku, ale přesto pořád se stejným základem. V tomto modelu by pak bylo prakticky nemožné dobrat se původu pohádek. Je možné, že sen pohádku posiluje, ale nemusel by být jejím skutečným původcem. Nicméně by mohl být původcem určitých až halucinačně či jednoduše snově působících a často na první pohled nesmyslných prvků, které v pohádkách pozorujeme – ona zdánlivá nesmyslnost (zejména původních pohádek, bez větších literárních úprav) by pak mohla být důsledkem snové práce.

#### ZÁVĚR

Tento text představuje jeden z možných způsobů, kterými můžeme nahlížet na pohádky, zde konkrétně na pohádku Princezna se zlatou hvězdou na čele. Přes strukturální analýzu této pohádky s využitím teorie V. J. Proppa a C. Lévi-Strausse a přes vyhledávání jejich dalších verzí z celého světa byly zvažovány společné obsahy, které se v pohádce ATU 510B vyskytují a bylo uvažováno o jejím možném významu. Ve stručném znění je tématem pohádky nepodlehnutí incestu a důležitost přechodu od incestního vztahu směrem k exogamnímu, je však k úvaze, zda nám pohádka ukazuje běžný a přirozený vývoj, nebo zda nám ukazuje patologii, pokud k incestu skutečně dojde. Podobnou analýzou dalších pohádek se dostáváme k tomu, že společným prvkem všech pohádek je určitý vývoj, ale nejen to – pohádka se snaží nabízet dětskému čtenáři dobrý způsob, jak se s nástrahami vývoje poprat co nejlépe, nabízí odpovědi na nejpalčivější a často nevědomé otázky. Na tomto místě je důležitá i další otázka, tedy zda pohádka (či širěji folklor) a sen, u kterých psychoanalýza předpokládá přítomnost shodných témat, mohou být příbuzné. Otázky nastíněné v tomto textu by nám mohly pomoci porozumět, proč některé pohádky přetrvávají po staletí a stále ještě dokážou zaujmout jak dětské, tak i dospělé čtenáře.

## PODĚKOVÁNÍ

Tento projekt je realizován v rámci doktor-  
ského studia pod laskavým a dlouhodobým  
vedením doc. PhDr. Miloše Kučery, CSc.

## POUŽITÉ ZDROJE

- Ashliman, Dee L. 2015. „Father–Daughter Incest in International Folktales.“ Viděno 20. června 2021. <http://www.pitt.edu/dash/type0510b.html#canziani>.
- Basile, Giambattista. 1961. *Pentameron aneb Pohádka pohádek*. Praha: SNKLU.
- Bettelheim, Bruno. 2000. *Za tajemstvím pohádek: Proč a jak je číst v dnešní době*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Grimm, Jakob, a Wilhelm Grimm. 1988. *Pohádky*. Praha: Odeon.
- Kulda, Beneš Method, a Jan Pleskáč. 1892. *Moravské národní pohádky a pověsti*. Praha: V. Kotrba.
- Lévi-Strauss, Claude. 1993. *Mýtus a význam*. Bratislava: Archa.
- Lévi-Strauss, Claude. 2006. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo.
- Němcová, Božena. 1985. *Velká kniha pohádek*. Praha: Albatros.
- Obeyesekere, Gananath. 1981. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Perrault, Charles. 1960. *Pohádky*. Praha: SNKLU.
- Propp, Vladimír Jakovlevič. 2008. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H.
- Raufman, Ravit, a Haya Milo. 2014. „The Princess in the Wooden Body: Israeli Oral Versions of 'The Maiden in the Chest' (ATU 510B\*) in Light of Incest Victims' Blogs.“ *Journal of American Folklore* 127 (503): 50–71.
- Róheim, Géza. 1992. *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Segal, Robert A. 2017. *Stručný úvod do teorie mýtu*. Praha: ExOriente.

# METODOLOGICKÝ AGNOSTICIZMUS A VEDECKÁ ANTROPOLÓGIA V ANTROPOLOGICKOM VÝSKUME NÁBOŽENSTVA

Michal Uhrin

*Katedra etnológie a muzeológie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave  
michal.uhrin@uniba.sk*

## **Methodological Agnosticism and Scientific Anthropology in Anthropological Research of Religion**

*Abstract*—The aim of this article is to contribute to debates on the question of objectivity and subjectivity in anthropological research, which has been prominent in academic discourse since the second half of the 20<sup>th</sup> century. The paper focuses on selected approaches to subjectivity and objectivity in relation to the anthropological research on religion. The paper scrutinises methodological approach known as methodological agnosticism. Methodological agnosticism has been significantly influenced by the ideas of positivism and scientific scepticism, which are also discussed in the paper. The article presents the mentioned approaches and argues in favour of their effectiveness in anthropological research of religion.

*Keywords*—methodological agnosticism; positivism; scientific scepticism; objectivity; subjectivity; anthropological research

## ÚVOD

EŠTE predtým,<sup>1</sup> ako sa systematickému výskumu rozmanitých spoločností a kultúr venovala sociokultúrna antropológia, nachádzame v denníkoch a správach misiónárov, moreplavcov či rôznych dobrodruhov opisy „exotických“ zvykov, rituálov, praktík,

spôsobov obliekania či stravovania. Správy dobrodruhov a moreplavcov vyvolávali v pozorovateľoch a čitateľoch často pocity na škále od údivu a záujmu až po odpor voči tým, ktorí praktiky vykonávali. Môžeme si položiť otázky, do akej miery sú tieto záznamy objektívnymi opismi pozorovaných behaviorálnych prejavov a materiálnych javov? Ako sa v nich odrážalo kultúrne pozadie samotných autorov?

Otázka objektivity a subjektivity patrí k „večným“ dilemám vedeckého bádania.<sup>2</sup> V počiatkových fázach antropológických výskumov si bádatelia zväčša nekládli otázku, či ich opis rozmanitých kultúr je objektívnym opisom pozorovaných javov: tento problém sa dostal do širšej pozornosti až v druhej polovici dvadsiateho storočia. S problémom subjektivity a objektivity súvisí aj otázka postoja antropológa voči skúmaným fenoménom, ktorej sa venujem na nasledujúcich stranách. Obzvlášť páľčivou sa stáva pri výskume náboženstva, ktoré v mnohých spoločnostiach formuje každodenné interakcie a správanie sa jednotlivcov a skupín.

Povaha článku neumožňuje analyzovať danú problematiku v celej šírke. Koniec koncov nejde iba o otázky vzťahujúce sa k antropológii ako takej, ale aj o fundamentálne otázky vedy samotnej, siahajúce k jej filozofickým, etickým, epistemologickým a ontologickým

<sup>1</sup> Tento text vznikol s podporou grantu MŠ SR VEGA č. 2/0102/19 „Kolektívne rituály ako nástroj sociálnej regulácie“.

<sup>2</sup> Otázkou subjektivity a objektivity pri výskume náboženstva som sa zaoberal aj inde (Uhrin 2013, 2019).



základom (Bužeková 2017, 2018; Herzfeld 2000; Jenkins 2012; Popper 1997; Wootton 2015). Bližšie sa zameriam na to, aké odpovede navrhujú pozitivisticky orientované prístupy a bádatelia zastávajúci postoj metodologického agnosticizmu (Bryant 1985; Eller 2019, 2020; Gellner 1992; Lett 1996, 1997a, 1997b, 2004; Porpora 2006).

V prezentovanom texte sa zameriam na ontologickú povahu náboženských predstáv a praktík, s ktorou úzko súvisí otázka: *Aký postoj má antropológ zaujať k skúmaným predstávam a praktikám?* Teda má sa v kontexte výskumu náboženstva vyjadrovať k „pravdivosti a nepravdivosti“, „skutočnosti a neskutočnosti“, „existencii a neexistencii“ náboženských predstáv a praktík? Tieto otázky sa však netýkajú iba antropológie, ale základov vedy samotnej. Z mnohých existujúcich prístupov sa na tomto mieste zameriam iba na nasledujúce komplementárne prístupy: metodologický agnosticizmus a vedeckú, pozitivisticky orientovanú antropológiu. Kombinácia týchto prístupov disponuje potenciálom pre vytvorenie komplexného teoretického a metodologického prístupu či rámca pri antropológickom výskume náboženstva.

## METODOLOGICKÝ AGNOSTICIZMUS

Slovo agnosticizmus je odvodené od gréckeho slova *gnosis* a v doslovnom preklade znamená „bez poznania“. Termín „agnostik“ zaviedol v devätnástom storočí do vedeckého obehu lekár a biológ Thomas Huxley (1825–1895). Huxley bol zástanca myšlienky biologickej evolúcie prostredníctvom prirodzeného výberu Charlesa Darwina. Huxley bol jedným z najvýznamnejších verejných obhajcov Darwinovej teórie. Do dejín vedy sa zapísala aj jeho debata s oxfordským biskupom Samuelom Wilberforcom (1805–1873), ktorá sa odohrala v roku 1860 na pôde Prírodovedného múzea univerzity v Oxforde (Oxford University Museum of Natural History). Ako neochvejný zástanca Darwinovej teórie a diskutér s jej odporcami si získal prezývku „Darwinov bulldog“. Brooke (2011, 300) hovorí, že Huxley bol pripravený eliminovať akékoľvek náznaky nadprirodzena z vedeckého bádania a vysvetľovania. Termín agnostik

Huxley zaviedol v kontexte diskusií medzi vedou a náboženstvom. Huxley tvrdil, že týmto slovom chcel označiť:

Ludí, ktorí sa rovnako ako ja priznávajú, že nemajú najmenšiu predstavu o rôznych záležitostiach, o ktorých metafyzici a teológovia, ortodoxní aj heterodoxní, dogmatizujú s najväčšou istotou; a bolo pre mňa do istej miery zábavné pozorovať postupné akceptovanie tohto termínu a jeho odvodeninu, „agnosticizmus“ [...], kým v súčasnosti agnosticci neprebrali pozíciu uznávanej sekty a ortodoxia nezačala venovať agnosticizmu obzvlášť negatívnu pozornosť. (Huxley 1884)

Už vtedy Huxley poukazoval na postupnú zmenu významu tohto termínu, ale z pozície človeka, ktorý ho zaviedol, sa cítil oprávnený poukázať na pôvodný význam:

Agnosticismus je základom vedy, či už starovekej alebo modernej. Znamená jednoducho to, že človek nesmie povedať, že niečo vie alebo niečomu verí, a pritom mu veda neposkytuje dôvod, aby tvrdil, že to vie alebo tomu verí. (Huxley 1884)

Huxley neskôr definíciu metodologického agnosticizmu spresnil:

Agnosticismus nie je vyznanie viery, ale metóda, ktorej podstata spočíva v dôslednom aplikovaní jediného princípu. Ten sa môže pozitívne vyjadriť takto: v intelektuálnych záležitostiach postupujte podľa rozumných úvah, kým vám to rozum dovolí a kým sa neobjavia ďalšie úvahy. Negatívne sa vyjadruje takto: v intelektuálnych záležitostiach nepredstierajte, že vaše závery sú pravdivé, ak nie sú dokázané a dokázateľné. Keď niekto tvrdí, že si je istý objektívnou pravdou výroku, ale nemôže predložiť dôkazy, ktoré logicky zdôvodňujú túto istotu, podlieha omylu. (Huxley 1889)

Viacerí autori v kontexte výskumu náboženstva a metodologického agnosticizmu sa dopúšťajú chyby, na ktorú upozorňuje spomedzi mnohých napríklad Eller (2007, 271) či Bužeková (2019, 22). Ide o nekorektné pochopenie významu termínu „metodologický agnosticizmus“, ktoré je podľa Ellera v sociálnych a humanitných vedách častým javom. Pritom podľa Ellera viacerí antropológovia náboženstva považujú metodologický agnosticizmus za akúsi „medzi pozíciu“ vo vzťahu k náboženským predstávam: ani teizmus ani ateizmus, ani viera ani nevier. Chápu ho ako istú formu „vyhýbania sa“ odpovedi na otázku o existencii a neexistencii náboženských predstáv

a praktík, či „čakania na ďalšie dôkazy“ pred jej zodpovedaním.<sup>3</sup> Chápanie metodologického agnosticizmu ako „medzi pozície“ medzi teizmom a ateizmom však podľa Ellera vo vedeckom kontexte nie je totožné s významom tohto termínu, ktorý znamená prístup totožný s vedeckým skepticizmom:

Netvrdte, že viete to, čo nemôžete dokázať. V tomto zmysle je agnosticizmus prakticky totožný so skepticizmom a slobodným myslením a so samotným zdôvodňovaním – procesom, ktorým zhromažďujeme fakty a dospievame k záverom. (Eller 2007, 271; tiež Eller 2019, 79)

Metodologický agnosticizmus, tak ako ho formuloval Huxley, teda neodkazuje na „medzi pozíciu“. Odkazuje skôr na racionalistický a skeptický prístup k akémukoľvek poznaniu, vrátane toho získaného prostredníctvom náboženskej či spirituálnej skúsenosti. Všetci disponujeme osobnými presvedčeniami a vierami. Ak však chceme, aby boli vnímané ako vedecké poznanie, mali by podliehať epistemologickým pravidlám pozitivistickej vedeckej metódy. Nastoľuje sa otázka, aký je vzťah metodologického agnosticizmu, vedeckej, pozitivisticky orientovanej antropológie a skepticizmu k metafyzickým vedomostiam a poznaniu.<sup>4</sup>

#### VEDA A METAFYZIKA

Jednotlivé vedecké disciplíny môžu mať špecifické metódy a techniky zberu a analýzy dát (napríklad hĺbkové etnografické interview či zúčastnené pozorovanie). No existuje aj jednotná vedecká metóda v širšom slova zmysle. Podľa Bernarda je založená na troch

<sup>3</sup> Môžem spomenúť napríklad historičku a religionistku P. Dijkhuizen (2011), ktorá vyčleňuje viaceré metodologické prístupy pri výskume náboženstva. Spomedzi mnohých je to metodologický ateizmus, metodologický teizmus a metodologický agnosticizmus. Autorka definuje metodologický agnosticizmus práve ako istú „medzi pozíciu“. Definície uvádzané Dijkhuizen pri metodologickom ateizme sa však v niektorých ohľadoch prelínajú s definíciami metodologického agnosticizmu, ktoré uvádza Huxley či Eller.

<sup>4</sup> Metodologický agnosticizmus predstavuje jeden z mnohých metodologických prístupov pri výskume náboženstva. Nie je univerzálne zastávanou pozíciou. Pre diskusiu o rôznych metodologických prístupov pri výskume náboženstva pozri napríklad Bell a Taylor (2014); Cantrell (2016); Cox (2004); Dijkhuizen (2011); Eller (2019, 2020); Porpora (2006).

predpokladoch: (1) existuje skutočnosť, ktorú je možné skúmať a objaviť; (2) priame pozorovanie predstavuje spôsob jej objavenia; (3) materialistické vysvetlenia pozorovateľných fenoménov sú vždy dostatočnými, a preto nie je potreba uchýľovať sa k vysvetleniam metafyzickým. Metafyzika v tomto prípade ponúka nematerialistické vysvetlenia javov odkazovaním na nadprirodzenú skúsenosť, dušu, duchov či božstvo (Bernard 2006, 5–6; Porpora 2006, 57). Všeobecne povedané, na nadprirodzené bytosti, praktiky a predstavy – na to, čo nemôže byť skúmané vedeckými metódami, pretože nepodlieha princípom overenia, replikácie a falzifikácie.

Takýto prístup nepopiera existenciu metafyzických vedomostí (*metaphysical knowledge*). Podľa Bernarda ani veda samotná nevyhnutne nepopiera ich existenciu a metafyzické vedomosti ako také, aj keď jednotliví vedci a vedkyne tak urobiť môžu (ako napríklad Dawkins 2003, 2007; Dennett 1995, 2006; Eller 2019, 2020; Lett 1997a). To, čo popiera veda, je využívanie metafyziky a využívanie rôznych odvolávaní sa na zjavenia, stretnutia s duchmi predkov a nadprirodzenými bytosťami ako na legitímny zdroj vysvetlenia prírodných fenoménov (Bernard 2006, 5–6; Eller 2019, 196–198; Porpora 2006, 71–73). V širšom slova zmysle sa tieto debaty dotýkajú aj otázky vzťahu vedy a náboženstva (Brooke 2011; Dennett 1995, 2006).

Využívanie metafyzických vedomostí, tak ako boli definované vyššie, pri vysvetľovaní ľudského správania vyvoláva viaceré kritické ohlasy. Ako hovoria Bell a Taylor (2014, 549–550), na participáciu na náboženských rituáloch a činnostiach nahliada mnoho sociálnych vedcov skepticky a to najmä v prípadoch, kedy je prezentovaná ako výskumná stratégia či metóda. Predmetom kritiky môže byť dôveryhodnosť takto získaných dát a rigoróznosť vykonaného výskumu.

Pri vysvetľovaní prírodných fenoménov – ku ktorým sa podľa môjho názoru priraduje aj ľudské správanie, pretože aj sociálne a kultúrne je v konečnom dôsledku nevyhnutne prepojené s biologickým a psychologickým – nie je nutné odvolávať sa na existenciu nadprirodzených bytostí a vysvetlenia pochádzajúce z metafyzických vedomostí (Eller 2019, 2020;

Martin 1990). Práve prepojenie biologického, psychologického, sociálneho a kultúrneho je jedným z určujúcich charakteristík evolučných a kognitívnych prístupov pri vysvetľovaní ľudského správania sa vo všeobecnosti (napríklad Baumard a Sperber 2012; Boyd a Richerson 1985; Sapolsky 2019; Sperber a Hirschfeld 1999). Pri takto koncipovaných výskumoch náboženstva sa ukazuje rigoróznosť a produktivita prepojenia antropológie s psychológiou, kognitívnymi a evolučnými vedami (napríklad Atran 2002; Boyer 2001; Bužeková 2009; Bužeková, Jerotijević a Kanovský 2011; Henrich a Henrich 2007; Henrich 2015).

#### ANTROPOLOGICKÝ VÝSKUM NÁBOŽENSTVA: ANTROPOLÓGIA AKO VEDA

Téma mojej úvahy sa vzťahuje aj k jednej zo základných a najstarších debát v antropológii vôbec. Tou je otázka: *Je antropológia veda, alebo humanitná disciplína?* (Carrithers 1990; Lett 1997a, 1997b; Marcus a Fischer 1999). Napríklad Clifford Geertz (2000) nepovažoval štúdium kultúry za experimentálnu vedu hľadajúcu zákony, ale za vedu interpretatívnu, hľadajúcu významy. Antropológovia inšpirovaní Geertzom vo väčšine prípadov považujú sociokultúrnu antropológiu za humanitnú vedu. Zásadný vplyv mali taktiež myšlienky E. E. Evans-Pritcharda (1972, 1976), ktorý rozvíjal ideu antropológie ako „prekladu kultúry“. Evans-Pritchard tiež zdôrazňoval, že antropológ by sa nemal zaoberať pravdivosťou náboženských predstáv a praktík. Nemal by sa vyjadrovať k existencii či neexistencii „duchov“ (Bowie 2008, 16; Evans-Pritchard 1972, 17).

Väčšina sociálnych a kultúrnych antropológov, ako aj etnológov, sa stotožňuje, či už explicitne alebo implicitne, ako s postojom Geertza, tak s postojom Evans-Pritcharda. Antropológ by teda nemal skúmať pravdivosť a nepravdivosť, racionalitu či iracionalitu náboženských presvedčení (pozri napr. Lanman 2016). Vo väčšine prác o náboženstve, ako aj vo väčšine antropológických učebníc, je otázka pravdivosti a nepravdivosti náboženských presvedčení ignorovaná alebo jej nie je prikladaná dôležitosť. Existuje však niekoľko výnimiek. Americký antropológ George Peter Murdock napríklad povedal:

Neexistuje nič ako duša, duchovia, démoni a také mentálne konštrukty ako Yahwe sú v rovnakej miere fikciou ako Superman či Dedo Mráz. (Murdock 1980, 54, citované v Lett 1997b)

Aj v súčasnosti sú bádatelia, ktorí sa k otázke pravdivosti a nepravdivosti, „skutočnosti a neskutočnosti“ náboženských predstáv, praktík a nadprirodzených bytostí stavajú odlišným spôsobom. Napríklad James Lett otvorene hovorí o odmietnutí existencie nadprirodzených bytostí, efektivity náboženských rituálov a pravdivosti a existencie nadprirodzených predstáv či skutočnosti alternatívnych stavov vedomia. Postoj explicitného odmietnutia je v antropológii a etnológii ojedinelý a predstavuje skôr výnimku ako pravidlo. Domnievam sa, že v českom a slovenskom prostredí predstavuje ojedinelé stanovisko.

Na tomto mieste by som chcel zdôrazniť, že nezastávam postoje explicitného odmietnutia. Antropológ, či akýkoľvek iný vedec, sa nemusí vyjadrovať k otázke „pravdivosti“ a „skutočnosti“ náboženských predstáv, ako ani k „efektivite“ náboženských, magických rituálov a praktík. Prikláňam sa však k stanovisku, ktoré odmieta využívanie metafyzických skúseností, znalostí a vedomostí pri vedeckom výskume náboženstva.

Stotožňujem sa s predstaviteľmi pozitivistického smeru v antropológii, podľa ktorých by sa mala antropológia považovať za vedu založenú na empirii a racionalite (Bernard 2006; Eller 2007, 2019, 2020). Pričom tak ako James Lett považujem skeptický prístup za istú formu alternatívy voči postmodernému a interpretačtivnému prístupu v sociálnej a kultúrnej antropológii. Je však nutné odlíšiť termín vedecký skepticizmus od skepticizmu, tak ako je niekedy chápaný vo filozofii. Vedeckí skeptici vnímajú skepticizmus ako metodologický princíp bádania, v ktorom je dosiahnutie dôveryhodných vedomostí možné. Ak však niekto tvrdí, že takéto vedomosti dosiahol, musí to podporiť presvedčivými dôkazmi. Epistemologické princípy a pravidlá vedy predstavujú najvhodnejší prostriedok k získaniu faktických a pravdivých informácií (Lett 2004, 390).

Ak vedec tvrdí, že získal vedomosti, ktoré sú pravdivé, ich pravdivosť musí byť verejne overiteľná a testovateľná. Každé tvrdenie, ktoré sa prezentuje ako výsledok vedeckého

bádania, musí spĺňať tri kritéria. Po prvé, musí byť overiteľné. Po druhé, môže byť v princípe vyvrátené (existujú podmienky, za ktorých tvrdenie neplatí) a po tretie, musí byť verejne replikovateľné. Tvrdenia prezentované takým spôsobom, že sú nevyvrátené, neoveriteľné a verejne nereplikovateľné, teda ich platnosť nemôže overiť ktokoľvek, nemôžu byť v prísnom slova zmysle prezentované ako vedecké poznanie (Bužeková 2017; Jenkins 2012; Lett 2004; Popper 1997; Wootton 2015). Vedecká teória je považovaná za pravdivú, ak je na jej základe možné produkovať vysvetlenia podporené empiriou a neprodukuje nepravdivé predpovede. Vedecké tvrdenia a teórie nie sú nikdy považované za pravdivé v absolútnom slova zmysle. Koncept absolútnej pravdy je epistemológii vedy cudzí. Vždy musí existovať možnosť ich spochybnenia a vyvrátenia na základe logiky alebo empirických dôkazov (Lett 1997a, 96, tiež Ochrana 2019, 55–58).

Z hľadiska pozitivistického a vedeckého prístupu možno považovať všetky náboženstvá za iracionálne. Ako však upozorňuje Lett (1997a, 2004) či Eller (2019, 2020) v tomto kontexte slovo iracionálny nemá negatívne konotácie. Neimplikuje negatívne alebo dehonestujúce stanovisko zo strany bádateľa voči ľuďom, ktorí náboženské predstavy zdieľajú a náboženské rituály a praktiky vykonávajú. Iracionalita v tomto zmysle odkazuje skôr na absenciu možnosti vyvrátenia a potvrdenia náboženských presvedčení a existencie nadprirodzených bytostí vedeckými metódami. Práve z týchto dôvodov by nemali byť využívané ako zdroje pri vedeckom štúdiu náboženstva.

Väčšina bádateľov skúmajúcich náboženstvá sa nezaobera napríklad otázkou, či rituály „skutočne“ fungujú. Považujú ju za nezodpovedateľnú. Väčšina súčasných antropológov, aj napriek svojim osobným presvedčeniam a vierovyznaniu, sa prikláňa k myšlienke, že „pravdivosť nadprirodzených sfér“ je za hranicami vedeckého výskumu a je vedeckými metódami neskúmateľná (Lett 2004, 388). Respektíve sa k tejto otázke nevyslovujú a bez ohľadu na svoje presvedčenia, názory a vierovyznanie, skúmajú evolučné, kognitívne, psychologické, sociálne a kultúrne aspekty náboženstiev.

Z evolučnej a kognitívnej perspektívy sa považujú náboženské predstavy a praktiky za

produkty fungovania bežných psychologických mechanizmov vyvinutých počas evolúcie ľudského druhu a charakteristických pre všetkých ľudí. V takto zameraných výskumoch absentuje využívanie metafyzických znalostí a vedomostí pri vysvetľovaní ľudského správania sa a ich prezentácia ako legitímneho vedeckého poznania. Zmienené prístupy spoločne s metodologickým agnosticizmom, vedeckým skepticizmom a pozitivizmom poskytujú efektívnu teoretickú a metodologickú platformu pri vysvetľovaní ľudského (náboženského) správania (napríklad Bloch a Sperber 2002; Hirschfeld 1996; Sperber 1996, 2011).

## ZÁVER

Cieľom príspevku bolo v kontexte výskumu náboženstva prispieť do diskusie o subjektívite a objektívite, so zacielením na metodologický agnosticizmus a pozitivistickú vedecky orientovanú antropológiu, v kontexte výskumu náboženstva. Antropologická literatúra o náboženstve je nesmierne rozsiahla. Aj napriek teoretickým a metodologickým odlišnostiam jednotlivých smerov je pre väčšinu diel charakteristické tvrdenie, podľa ktorého epistemologické princípy vedy a vedeckej metódy nemôžu či by nemali byť aplikované na obsah náboženských presvedčení. Väčšina antropológov však nielen pri výskume náboženstva zastáva istú formu metodologického agnosticizmu: nezaoberajú sa pravdivosťou alebo morálnou hodnotou náboženských konceptov a pravidiel, ani nevenujú pozornosť autenticite náboženských skúseností jednotlivcov (Bužeková 2019, 22).

Súhlasím s Morrisom, ktorý tvrdí: „antropologický výskum náboženstva vychádzajúci z prístupu metodologického agnosticizmu znamená rovnako naturalistické vysvetlenie javov ako empirický výskum vo fyzike či v biológii“ (Morris 2006, 9, citovaný v Bužeková 2019, 22; tiež Berger 1967; Boyer 2001; Porpora 2006; Sperber 1996, 2011). Veda je špecifický „žáner“ intelektuálnej činnosti, ktorý má svoje pravidlá – princípy overiteľnosti, replikácie a falzifikácie, ktoré som spomenul vyššie a ktoré majú za dôsledok to, že veda je „materialisticky založená“. Z uvedených dôvodov sa domnievam, že subjektívne stanoviská a názory, pochádzajúce z metafyzických skúseností a vedomostí,

stojace v rozpore so základnými epistemologickými princípmi vedeckého bádania, by nemali byť prezentované ako vedecké poznanie.

Antropologický výskum nemusí venovať pozornosť absolútnym pravdám či skutočnosti osobných náboženských alebo spirituálnych zjavení. Antropológovia sa zaujímajú o pochopenie a vysvetlenie ľudského správania a kultúry. Bádania zastávajúci postoj metodologického agnosticizmu nepopierajú náboženské pravdy, no ani ich nezastávajú a teda nevyšlovujú definitívne stanovisko k pravdivosti a skutočnosti náboženských a nadprirodzených predstáv a praktík. Tvrdia však, že pri vysvetľovaní prírodných fenoménov, vrátane ľudského správania sa, nie je nutné odvolávať sa na existenciu nadprirodzených bytostí a vysvetlenia pochádzajúce z metafyzických vedomostí. Svoju pozornosť sústreďujú na sociálne, psychologické, evolučné, ekologické, symbolické, estetické či mnohé ďalšie dimenzie a aspekty náboženstiev, prípadne skúmajú ich pôvod a historické premeny.

#### POUŽITÉ ZDROJE

- Atran, Scott. 2002. *In Gods We Trust*. Oxford: Oxford University Press.
- Baumard, Nicolas, a Dan Sperber. 2012. „Evolutionary and Cognitive Anthropology.“ In *A Companion to Moral Anthropology*, ed. Didier Fassin, 611–627. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Bell, Emma, a Scott Taylor. 2014. „Uncertainty in the Study of Belief: The Risks and Benefits of Methodological Agnosticism.“ *International Journal of Social Research Methodology* 17 (5): 543–557.
- Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Bernard, Russell H. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Oxford: Altamira Press.
- Bloch, Maurice, a Dan Sperber. 2002. „Kinship and Evolved Psychological Dispositions: The Mother’s Brother Controversy Reconsidered.“ *Current Anthropology* 43 (4): 723–748.
- Boyd, Robert, a Peter J. Richerson. 1985. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boyer, Pascal. 2001. *Religion Explained*. London: Heinemann.
- Bowie, Fiona. 2008. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.
- Brooke, John H. 2011. *Veda a náboženstvo: Niekoľko historických pohľadov*. Bratislava: Kalligram.
- Bryant, Christopher. 1985. *Positivism in Social Theory and Research*. New York: St. Martin’s.
- Bužeková, Tatiana. 2009. *Nepriateľ zvnútra*. Bratislava: VEDA.
- Bužeková, Tatiana. 2017. „Alternatívna realita a alternatívna veda.“ *Etnologické rozpravy* 24 (2): 103–113.
- Bužeková, Tatiana. 2018. „‘Čierna skrinka’ antropologického výskumu: Niekoľko poznámok k bádaniu súčasnej spirituality.“ *Biograf* 67–68: 57–70.
- Bužeková, Tatiana. 2019. *Mágia a čarodejníctvo v etnografických štúdiách do polovice 20. storočia*. Bratislava: AKAMedia.
- Bužeková, Tatiana, Danijela Jerotijević a Martin Kanovský. 2011. *Kognitívne vysvetlenie magických predstáv a praktík*. Bratislava: ETERNA Press.
- Cantrell, Michael A. 2016. „Must a Scholar of Religion be Methodologically Atheistic or Agnostic?“ *Journal of the American Academy of Religion* 84 (2): 373–400.
- Carrithers, Michael. 1990. „Is anthropology Art or Science?“ *Current Anthropology* 31 (3): 263–282.
- Cox, James L. 2004. „Separating Religion from the ‘Sacred’: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies.“ In *Religion: Empirical Studies*, ed. Steven J. Sutcliffe, 259–264. Aldershot: Ashgate.
- Dawkins, Richard. 2003. *A Devil’s Chaplain: Selected Essays*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Dawkins, Richard. 2007. *The God Delusion*. London: Black Swan.
- Dennet, Daniel. 1995. *Darwin’s Dangerous Idea*. New York: Simon & Schuster.
- Dennet, Daniel. 2006. *Breaking the Spell: Religion as Natural Phenomenon*. London: Viking.
- Dijkhuizen, Petra. 2011. „Comparing Methodological Starting-Points in the Study of Religion.“ *Journal of Early Christian History* 1 (2): 30–54.
- Eller, Jack D. 2007. *Introducing Anthropology of Religion*. New York: Routledge.
- Eller, Jack D. 2019. „The Science of Unknowable and Imaginary Things.“ *Socio-Historical Examination of Religion and Ministry* 1 (2): 178–201.
- Eller, Jack D. 2020. „Atheism is Global Atheism.“ *Socio-Historical Examination of Religion and Ministry* 2 (2): 66–86.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1972. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1976. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Gellner, Ernest. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Geertz, Clifford. 2000. *Intepretace kultur: Vybrané eseje*. Praha: SLON.
- Henrich, Joseph. 2015. *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smart*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Henrich, Joseph, a Natalie Henrich. 2007. *Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation*. New York: Oxford University Press.
- Herzfeld, Michael. 2000. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. London: John Wiley & Sons.
- Hirschfeld, Lawrence. 1996. *Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Huxley, Thomas. 1884. „Agnosticism: A Symposium.“ *The Agnostic Annual*. Videné 27. srpna 2020. <https://mathcs.clarku.edu/huxley/UnColl/Rdetc/AgnAnn.html>.
- Huxley, Thomas. 1889. „Agnosticism.“ *Collected Essays V*. Videné 27. srpna 2020. <https://mathcs.clarku.edu/huxley/CE5/AgN.html>.
- Jenkins, Stephen H. 2012. *Ako funguje veda: Hodnotenie dôkazov v biológii a medicíne*. Banská Bystrica: Pro.
- Lanman, Jonathan A. 2016. „An Order of Mutual Benefit: A Secular Age and the Cognitive Science of Religion.“ In *Working with a Secular Age: Interdisciplinary Reflections on Charles Taylor's Master Narrative*, eds. Florian Zemmin, Colin Jager a Guido Vanheeswijyk, 71–92. Berlin: De Gruyter.
- Lett, James. 1996. „Scientific Anthropology.“ In *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, eds. David Levinson a Melvin Ember, 1141–1148. New York: Henry Holt and Company.
- Lett, James. 1997a. *Science, Reason, and Anthropology: The Principles of Rational Inquiry*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Lett, James. 1997b. „Science, Reason, and Anthropology.“ In *Anthropology of Religion: A Handbook*, ed. Stephen D. Glazier, 103–120. Westport, CT: Greenwood Press.
- Lett, James. 2004. „Scientific Skepticism and Religious Rituals.“ In *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, ed. Frank A. Salamone, 388–392. London: Routledge.
- Marcus, George, a Michael J. Fischer (eds.). 1999. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Martin, Michael. 1990. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Morris, Brian. 2006. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murdock, George P. 1980. *Theories of Illness: A World Survey*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Ochrana, František. 2019. *Metodologie, metody a metodika vědeckého výzkumu*. Praha: Karolinum.
- Popper, Karl R. 1997. *Logika vědeckého zkoumání*. Praha: OIKOYMENH.
- Porpora, Douglas V. 2006. „Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience.“ *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36 (1): 57–75.
- Sapolsky, Robert M. 2019. *Chování: Biologie člověka v dobrém i ve zlém*. Praha: Argo, Dokořán.
- Sperber, Dan. 1996. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.
- Sperber, Dan. 2011. „A Naturalistic Ontology for Mechanistic Explanations in the Social Sciences.“ In *Analytical Sociology and Social Mechanisms*, ed. Pierre Demeulenaere, 64–77. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, Dan, a Lawrence Hirschfeld. 1999. „Culture, Cognition and Evolution.“ In *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, eds. Frank C. Keil a Robert A. Wilson, cxi–cxxxii. London: The MIT Press.
- Uhrin, Michal. 2013. „Sebareflexia z terénneho výskumu antropológa.“ *Speculum* 5 (3): 26–37.
- Uhrin, Michal. 2019. „Subjektivita a objektivita v antropológickom výskume.“ *Pod čiarou* 1 (1): 3–7.
- Wootton, David. 2015. *The Invention of Science: A New History of the Scientific Revolution*. New York: Harper Collins.



# MEZI FOLKLOREM A FOLKLORISMEM: FENOMÉN SLOVÁCKÝ VERBUŇK

Anna Jagošová

Ústav etnologie, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova  
anickajagosova@centrum.cz

## ÚVOD

**T**RADIČNÍM projevem charakteristickým pro moravský národopisný region Slovácko je mužský tanec skočného charakteru – slovácký verbuňk (obr. 1 a 2). Jde o jedinečný taneční projev, který zahrnuje skoky, přískoky, náklekové figury, otočky a jednotlivé taneční kroky a variace, které se v případě verbuňku označují jako *cifry*. Tanec se tančí zpravidla hromadně, zároveň ale dává prostor pro individuální projev každého tanečníka. Individualita projevu a předvedení tance je ohraničena regionálním stylem tance a místní příslušností tanečníka. Z původního spontánního tance spojeného s projevem mládí, energie a síly mladých mužů, a především s odvodem na vojnu, se postupem let stal projev, který má dvě formy. První z nich je ta, s níž se lze setkat na moravské vesnici při hodech, plesech, tanečních zábavách a různých lokálních festivitech. Druhou formu – sólové pódiové vystoupení – si folklorní obec<sup>1</sup> spojuje především s institucionalizovanou formou každoročně pořádané Soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku, která je pořádána v různých obměnách od roku 1946 v rámci Mezinárodního folklorního festivalu Strážnice. Od roku 1994 v rámci dětského folklorního festivalu Kunovské léto probíhá Národní přehlídka dětských verbířů. V roce 2005 přibyl slovácký verbuňk mezi Mistrovská díla ústního a nemateriálního dědictví lidstva, v roce 2008 na Reprezentativní seznam

nemateriálního kulturního dědictví lidstva vedený organizací UNESCO.

Většina závěrů uvedených v tomto textu vychází z výsledků terénního výzkumu, který byl navržen a realizován v letech 2015–2020 na Slovácku autorkou příspěvku. Cílem výzkumu bylo zmapovat, jak vypadá současná sólová podoba slováckého verbuňku, která je spojována se Soutěží nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku a Národní přehlídkou dětských verbířů. Dále bylo cílem zjistit, kdo jsou tanečníci slováckého verbuňku (jak se s verbuňkem setkali, od koho se jej naučili), proč se rozhodli v tanci soutěžit, jak se na svá soutěžní vystoupení připravují a jak verbuňk vnímají. Byla využita jak metoda pozorování, tak forma rozhovorů s aktéry. Využity byly také dotazníky.<sup>2</sup> Celkem bylo kontaktováno přes 40 respondentů z řad tanečníků slováckého verbuňku, lektorů verbuňku, vedoucích folklorních souborů, dětských tanečníků slováckého verbuňku a jejich rodičů ve věkovém rozmezí od 3 do 90 let.

## O HISTORII A VÝVOJI VERBUŇKU

Samotné slovo *verbuňk* má svůj původ v německém *Die Werbung/werben*, tedy verbování/verbovat, najímat, odvádět na vojnu. To byla také situace, kdy se původně verbuňk uplatňoval – tančili ho buď profesionální tanečníci, kteří se účastnili odvodů a snažili se tak zlákat mladé muže k odvodu, nebo později sami chlapani odvedenci, kteří se tak loučili před odchodem na vojnu. Věk odvedenců se pohyboval okolo 21 let. První zmínka o verbuňku se

<sup>1</sup> Folklorní obec je v tomto příspěvku chápána především jako členové folklorních souborů, kroužků, členové lidových muzik, ale i návštěvníci folklorních festivalů a příznivci lidové kultury obecně z řad laické veřejnosti.

<sup>2</sup> Dotazníky byly rozeslány mezi vedoucí dětských folklorních souborů s takřka 50% návratností.



nachází ve spisu Josefa Rohrera, který popsal, jak roku 1804 mladí chlapci poskakovali v doprovodu hudby kolem svého důstojníka. Zda se opravdu jednalo o tanec, který dnes známe jako slovácký verbuňk, nelze s jistotou tvrdit (srov. Jagošová 2020; Matuszková 2001).

Verbuňk se nejrozmanitěji vyvíjel v 19. a v první polovině 20. století. Začínají se projevat konkrétní lokální odlišnosti a výrazné taneční osobnosti. Každý z regionálních stylů se vyvíjel samostatně v konkrétní oblasti až do dnešní podoby. Dnes můžeme rozlišovat mezi sedmi regionálními styly: verbuňk uherskohradištský a uherskobrodský, kyjovský, podlužácký, hanácko-slovácký, horňácký a strážnický (srov. Blahůšek et al. 2006). Co spojuje všechny regionální styly, je způsob předávání tance z generace na generaci. Tradičně jde o přenos ze starší generace na mladší pokolení uvnitř rodiny nebo lokálního společenství. Společně se vznikem a rozvojem folklorních souborů a spolků dnes ale častěji sledujeme institucionalizovanou výuku tance osobnostmi, které jsou spojovány s regionálním stylem verbuňku v dané lokalitě.

V současnosti verbuňk ustálil svou formu. Je zpravidla rozdělen na tři části: předzpěv, pomalou a rychlou taneční část. V případě strážnického a hanácko-slováckého regionálního stylu rychlé části předchází přehrávka ve středním tempu. Při předzpěvu jednotlivec zazpívá vybranou píseň, případně se na zpěvu podílí skupina tanečnicků rozestavená v půlkruhu, přičemž se vzájemně drží nejčastěji za ramena.<sup>3</sup> Po zpěvu zpravidla jedné sloky taneční písně muzika<sup>4</sup> přehraje vybranou píseň a tanečník tančí v pomalém tempu verbuňk. Kombinuje jednotlivé *cifry* s využitím konkrétních prvků a variací, které odpovídají příslušnému regionálnímu stylu tance. Po tanci v pomalém tempu může následovat buď další sloka zpěvu, přehrávka ve středním tempu (v případě Strážnicka a Hanáckého Slovácka) nebo rychlá taneční část, o kterou tanečník (nebo tanečnice) muzikanty požádá zvoláním *fryška*, *fryško* nebo také *zhusta* – v závislosti na

regionální variantě tance. V rychlé části se daleko více uplatňují výskoky a poskoky než složité krokové variace využívané v pomalém tempu. Někteří tanečníci si vyžádají následně ještě jednu rychlou taneční sloku.<sup>5</sup>

#### FUNKCE TANCE A JEJICH PROMĚNY

Se slováckým verbuňkem se pojila řada funkcí, přičemž některé z nich zanikly nebo se modifikovaly. Psychická funkce odkazuje na rozpoložení mysli, kdy odvedenec odchází (často vůbec poprvé) z rodného kraje, od své rodiny, přátel a milé. Právě verbuňk měl sloužit jako určitý ventil strachu, úzkosti, ale také jako ukázka odhodlání v emocionálně náročné situaci. Při společném tanci se odvedenci stali skupinou, kterou mohla spojuvat sounáležitost se stejným budoucím osudem. S ukončením odvodů na vojnu<sup>6</sup> tato funkce vymizela. Funkce symbolicko-sociální byla dříve spojena především s možností zatančit si poprvé verbuňk jako budoucí odvedenec. Lze na ni nahlížet jako na jistou formu přechodového rituálu mezi dětstvím/dospíváním a dospělostí a také mezi svobodným životem a povinností vojenské služby spojené s odcestováním mimo domov. V současnosti se symbolicko-sociální funkce tance uplatňuje nejlépe například na hodech při stárkovském sóle nebo sóle přespólních příchozích (srov. Blahůšek et al. 2006).

Dodnes je součástí slováckého verbuňku erotická funkce. Tanečník se svým projevem snaží zaujmout ženy (nebo konkrétní ženu) a udělat na ně dojem. To je konstanta, která přetrvala po celou dobu existence verbuňku. Obdobně zůstala stále aktuální funkce obřadní. Z původního odvodu na vojnu se ale tyto obřady transformovaly především v lidové slavnosti a obřadnosti spojené s kalendářním rokem nebo přechodovými rituály, které ve společnosti přetrvaly. Může se jednat o hodové průvody, při nichž tanečníci *cifrují* – tančí verbuňk, nebo obdobně o průvody svatební. Případně oslavy a výročí či třeba

<sup>3</sup> Interpret verbuňku tedy musí být dobrý tanečník, ale také zpěvák, neboť verbuňk spojuje obě složky.

<sup>4</sup> Verbíře – tanečnický verbuňk – doprovází cimbálová muzika nebo dechová hudba v závislosti na konkrétní lokalitě nebo události.

<sup>5</sup> Například tanečníci ze subregionu Podluží vždy tančí dvě rychlé taneční sloky za sebou. Druhou z nich si vyžádají výkřikem *úvratí* (*muziko*).

<sup>6</sup> I v novodobé historii se na Slovácku odvedenci loučili před odchodem do základní vojenské služby uspořádáním taneční zábavy a společným verbuňkem, který byl její součástí.

besedy u cimbálu, jejichž součástí je ve více či méně ustáleném momentu a situaci verbuňk. Reprezentační a identifikační funkci lze spojit do jedné kategorie. Tyto funkce měly reprezentovat nový stav mladíka – přerod ze člena lokální společnosti na odvedence, vojáka, člena skupiny rekrutů. V současnosti jde především o reprezentaci a identifikaci s geografickým prostorem. Může to být konkrétní subregion Slovácka, jehož kroj tanečník obléká a z nějž pocházejí prvky verbuňku, které předvádí. Nebo také reprezentace Moravy či celé České republiky jako celku, kdy se tanečník stává nositelem kulturního dědictví daného regionu nebo země (srov. Blahůšek et al. 2006).

Dodnes také přetrvává funkce soutěžní/soutěživá. Jednotliví tanečníci se snaží (a dříve tomu nebylo jinak) předvést v co nejlepším světle – jako nejlepší tanečníci i zpěváci z dané skupiny. Verbuňk navíc nabízí možnost vnímat ho jako improvizovaný souboj v tanci vzhledem ke svému charakteru: individuální tanec, který se ovšem nejčastěji tančí ve skupině. Je proto možné jednotlivé taneční i pěvecké výkony mezi sebou porovnávat a sledovat um každého z aktérů. Právě na soutěžní/soutěživé funkci je založena Soutěž o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku pořádaná během červnového MFF Strážnice.

#### SOUTĚŽ VE VERBUŇKU – PÓDIOVÁ FORMA TANCE

Soutěž o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku se v rámci MFF Strážnice (dříve Strážnické slavnosti) začala pořádat od roku 1946. Názvy soutěže se proměňovaly – například se zájemci mohli hlásit k tzv. závodům ve verbování. V prvních ročnících tančil ten, kdo přišel. Nebylo třeba předem hlásit svou účast. Stejně tak to bylo s vítězi: při prvním ročníku nebyli vyhlašováni jmenovitě konkrétní vítězové, ale skupiny z určité oblasti.<sup>7</sup> V 70. letech byla soutěž přerušena. Pamětníci jako důvod uvádějí rivalitu, která vznikla mezi soutěžícími. Soutěž přestala plnit účel prezentace verbuňku a stala se prostředkem sváru mezi jednotlivými aktéry a jejich podporovateli z jednotlivých

subregionů. Roku 1986 Karel Pavlišťík a Jan Miroslav Krist soutěž ve verbuňku obnovili a od té doby se bez přerušení koná pod současným názvem Soutěž o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku (dále jen Soutěž). Během sobotního programu MFF Strážnice má dlouhodobě své stálé místo předkolo Soutěže a její finále (srov. Jančář 1995; Krist a Pavlišťík 1993).

Soutěž probíhá následujícím způsobem: v každém ze subregionů Slovácka, kde se verbuňk tančí, je uspořádáno před MFF Strážnice tzv. Regionální kolo soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku. Z něj postoupí pět nejlepších verbířů z dané oblasti do předkola, které se koná již v rámci strážnického festivalu. Ve finále se pak setkají vítězové jednotlivých regionálních kol, kteří sem postupují automaticky bez nutnosti projít předkolem a dále ti nejlepší z tanečníků, kteří se v regionálních kolech umístili jako 2.–5. v pořadí a uspěli zároveň v předkole ve Strážnici. Každý z tanečníků (nezávisle na tom, zda jde o regionální kolo nebo předkolo či finále) vystupuje samostatně, musí být oblečen do kroje odpovídajícího oblasti, kterou reprezentuje, také musí být ke každé části Soutěže předem řádně přihlášen a dovršit věk 15 let (srov. Jagošová 2018).

Součástí identity Soutěže je skupina porotců,<sup>8</sup> kteří hodnotí výkony jednotlivých aktérů přihlášených k soutěži. Soutěžící jsou hodnoceni na základě dvacetibodové stupnice, aby bylo možné taneční výkony posoudit objektivně. Pomocí této stupnice je hodnocen předzpěv taneční písně, pomalá část tance, rychlá část tance, ale také vzhled kroje (odpovídá-li tradiční místní variantě). Všichni porotci jsou sami výborní tanečníci a dnes už také platí, že všichni jsou bývalými účastníky Soutěže – velmi úspěšnými. Je třeba podotknout, že všichni porotci nezávisle na příslušnosti ke konkrétní lokalitě hodnotí všechny tanečníky a porovnávají je mezi sebou navzájem – srovnávají tedy všech sedm regionálních stylů slováckého verbuňku najednou. Vítěz (či lépe vítězové – porota v současnosti oceňuje pět tanečníků) je tedy vybírán napříč všemi regionálními styly.

Soutěž jistě zapříčinila zvýšený zájem o tento tanec mezi tanečníky folklorních

<sup>7</sup> Při prvních ročnících soutěže byli jako vítězové vyhlášeny krojované skupiny z Hrubé Vrbky nebo z Ratiškovíc. Nikoliv konkrétní tanečníci, jak je tomu dnes.

<sup>8</sup> V současnosti se dělí na porotu a porotu seniorů.

souborů a členy vesnických chas. Někteří tanečníci se v posledních 35 letech (což je údaj, který odpovídá obnovení soutěžního klání) učí verbuňk cíleně vedle jiného právě z důvodu účasti v některém z kol Soutěže. Těmi, kdo tanec předávají, se velmi často stávají právě účastníci, vítězové a porotci strážnického programu. Z možnosti pozvat do svého folklorního souboru jako lektora soutěžícího, výherce nebo porotce, aby naučil tanečnický verbuňk, se stává prestižní záležitost.

Pro velký zájem tanečnicků jsou také pořádány semináře toho konkrétního regionálního stylu verbuňku, pořádají je nejčastěji folklorní soubory. V rozsahu od jednoho večera až po každodenní setkávání v rámci jednoho týdne. Verbuňk na nich zpravidla vyučují porotci nebo vítězové Soutěže. V rámci této výuky při semináři nebo při zkoušce folklorního souboru se verbuňk stává institucionalizovaným: každý krok či varianta jsou přesně probrány a vyzkoušeny, lektor tanečnický mnohdy opravuje, aby předváděli danou *cifru* „správně“ – tzn. tak, jak je zvyklý lektor, nebo dle tanečnicka, jenž je pro danou oblast verbířským vzorem. Tanečníci se učí předvést daný prvek co nejlépe nebo v maximálním rozsahu (pokud jde např. o skoky nebo dřepové figury). Tato systematická výuka a příprava tanečnicků – verbířů na soutěžní vystoupení je také důvodem toho, že tanečníci zařazují do svého projevu stále náročnější *cifry* proto, aby se odlišili od ostatních, vyzdvihli své schopnosti.

S rozšířením internetu a internetového kanálu YouTube se někteří učí verbuňk tímto virtuálním způsobem. Sledují záznamy tanečnicků ze svého regionu a následně se je snaží napodobit. Především mladší tanečníci (mezi 25 a 30 lety) potvrzují, že videa vložená na internet byla jedním ze způsobů, které jim pomohly naučit se slovácký verbuňk. Někteří starší tanečníci obdobným způsobem využívali záznamy na kazetách VHS. V případě starší generace jde však pouze o několik málo tanečnicků, kteří se verbuňk učili z videokazet. Oproti množství současných verbířů využívajících YouTube nebo jiné internetové kanály je to mizivé procento.

V soutěžní formě slováckého verbuňku častěji mizí jeden z jeho charakteristických znaků, a to improvizace. Velká část tanečnicků

přiznává, že pro soutěžní vystoupení mají dopředu připraveny konkrétní návaznosti cifer, jež by chtěli porotcům i divákům při vystoupení předvést. Dodávají, že konkurence mezi jednotlivými soutěžícími je stále větší, a proto je třeba se na své vystoupení připravit i takto – předem si vymezit, co na pódiu předvést. Několik verbířů dokonce přiznává, že vystupují s takřka do detailu promyšlenou a nacvičenou sestavou variací odpovídajících danému regionálnímu stylu.

Protože součástí slováckého verbuňku je umění zpěvu, připravují se verbíři na svá vystoupení mnohdy i v tomto směru. Obecně platí, že verbíři, kteří vyšli z řad tanečnicků folklorních souborů, mají většinou větší problémy se zpěvem, kdežto ti z řad cimbálových muzik se více zaměřují na zlepšení svého tanečního projevu, protože pěvecká část vystoupení jim nepůsobí problém. Někteří verbíři jako součást své přípravy na soutěžní vystoupení zlepšují své pěvecké dovednosti. Verbíři, v řádech jednotlivců, mluví o hodinách zpěvu jako způsobu, jak se lépe naučit tuto součást verbuňku. Interpreti vyhledávají odbornou radu zpěváků a učitelů zpěvu proto, aby svůj výkon na jevišti lépe zvládli.

Soutěžní forma, skrze níž je slovácký verbuňk také prezentován, s sebou přináší i nervozitu a rivalitu. Nervozita se může podepsat na soutěžících, kteří na rozdíl od spontánního *cifrování*, například v hodovém průvodu, čekají, kdy přijdou dle vylosovaného pořadí na řadu a dostanou možnost zatančit a zazpívat před diváky. A především před porotci, kterými bude každý z výkonů hodnocen. Rivalitu popisují sami soutěžící spíše jako kamarádké špičkování, pokud jde o ně samotné. Kdo se naopak projevuje v tomto směru výrazněji, jsou diváci Soutěže a příznivci jednotlivých tanečnicků nebo skupiny z konkrétní lokality, kteří z hlediště své favority podporují.

#### DĚTI – TANEČNÍCI SLOVÁCKÉHO VERBUŇKU

Děti jako tanečníci slováckého verbuňku se uplatňují především při pódiových vystoupeních dětských folklorních souborů a při výročních obyčejích, které jsou primárně pořádány pro děti – dětské plesy nebo dětské

hody.<sup>9</sup> Od roku 1993 se koná Národní přehlídka dětských verbířů (dále jen Přehlídka) – součást Dětského mezinárodního folklorního festivalu Kunovské léto. Účastní se jí malí tanečníci od tří do patnácti let. Přehlídka má soutěžní charakter a stejná pravidla jako Soutěž. Právě Přehlídka má zřejmě zásadní vliv na masové rozšíření fenoménu dětských verbířů. Účastní se jí chlapci z Podluží, Hanáckého Slovácka, Uherskohradištska, Uherskobrodsko a Kyjovsko. Prezентují odpovídající regionální styl tance. Ve výčtu chybí oproti dospělým soutěžícím Horňácko a Strážnicko. Dětsští tanečníci z těchto oblastí jsou jako účastníci Přehlídky výjimkou (srov. Jagošová 2020).

Obecně lze říci, že v subregionech Podluží, Hanácké Slovácko, Uherskohradištsko, Uherskobrodsko a Kyjovsko jsou rodiče dětí a vedoucí folklorních souborů dětskému verbuňku spíše nakloněni. Dětské folklorní soubory z příslušných oblastí vedou během svých tanečních zkoušek chlapce k *cifrování*. Některé soubory připravují zvláštní taneční zkoušky, kde se tančí pouze verbuňk. Nejčastěji pod vedením některého z porotců Soutěže nebo dospělého tanečníka, který Soutěž buď vyhrál nebo se jí pravidelně účastní či účastnil v minulých letech. Pokud se nenajde nikdo z aktérů Soutěže, kdo by děti na zkoušce zaměřené na verbuňk vedl, zastává místo lektora vedoucí dětského folklorního souboru. Je třeba dodat, že v případě většiny dětských souborů je vedoucím často žena. Proto je zajištění lektora zpravidla nezbytné. I když některé vedoucí přiznávají, že základní kroky verbuňku učí chlapce i ony samy (srov. Jagošová 2020).

Stejně jako v případě dospělých jsou i pro děti připravovány semináře verbuňku. Konají se na Podluží a na Uherskohradištsku. V případě Podluží se jedná o dlouhodobé setkávání dětí a tanečníků – lektorů, a to v rozmezí několika měsíců vždy v konkrétní předem určené dny. Na Uherskohradištsku je seminář pořádán společně se seminářem pro dospělé: v rozmezí jednoho pracovního týdne je každé odpoledne vymezen konkrétní čas pro tanečnický z řad dětí a po nich následují lekce verbuňku pro dospělé.

Koncept Přehlídky je totožný se Soutěží. I dětsští tanečníci nejdříve musí projít regionálním kolem, které se koná v tomto případě pouze na Podluží, Hanáckém Slovácku, Kyjovsku a na Uherskohradištsku a Uherskobrodsku, kde probíhá regionální kolo společně. Ti nejlepší dětsští tanečníci z jednotlivých subregionů se poté představí v Uherském Hradišti při Přehlídce. Během regionálních kol i při Přehlídce dětské tanečnický hodnotí porota složená nejčastěji z porotců, kteří hodnotí dospělé tanečníky. Sami porotci si uvědomují, že je velmi náročné hodnotit a porovnávat děti. Některé z nich nejsou schopny předvést více než dva nebo tři základní kroky, jiné jsou naopak výborně připraveny a mohou se rovnat dospělým tanečnickům.

Velkou roli hrají v případě dětských verbířů jejich rodiče. Před soutěžním vystoupením, během něj i po něm je znát velká podpora rodičů. Některí motivují malého tanečníka tím, že jistě bude nejlepší a vyhraje, jiní se dětem snaží vysvětlit, že je to „jen“ soutěž. Lektori verbuňku a vedoucí dětských folklorních souborů často mluví o tom, že právě rodiče jsou, především u těch nejmenších dětí, důvodem, proč chlapci tančí verbuňk. Důvodem může být to, že rodičům se tanec líbí nebo že se má dítě stát pokračovatelem rodinné tradice. Na základě výzkumu lze dodat, že role rodiče je v případě dětských interpretů slováckého verbuňku nezastupitelná a do jistého věku zřejmě i zcela zásadní pro to, aby se chlapec tanci věnoval. Tak či onak, zhruba polovina dětských tanečnicků pokračuje s verbuňkem do dospělosti. V případě ostatních dětí vyhrají jiné zájmy – například sport, nebo zůstanou věrni folkloru, ale zakotví v některé z cimbálových muzik.<sup>10</sup>

Slovácký verbuňk v podání dětí je k vidění zhruba v posledních 30 letech. V historii dětí verbuňk dle dostupných pramenů a vzpomínek pamětníků nikdy netančily a neexistovala žádná příležitost, která by byla vyhrazena k tomu, aby během ní *cifrovali* malí chlapci. Poprvé si verbuňk zatančili okolo 15 let ti, kteří přišli mezi chasu a ze kterých se později měli

<sup>9</sup> Dětské plesy nebo dětské hody jsou novodobým fenoménem, který se rozvinul především na Podluží a Hanáckém Slovácku. Výjimečně se pořádají také na Kyjovsku nebo Uherskohradištsku.

<sup>10</sup> Je časté, že se malí tanečníci verbuňku zároveň učí na nějaký hudební nástroj. V pozdějším věku se většina z nich přikloní právě ke hře na hudební nástroj než k tanci. Ovšem existují i výjimky, kdy (v případě dětí i dospělých) jsou soutěžící ve verbuňku zároveň výbornými muzikanty.

stát odvedenci. I proto se názory na prezentaci verbuňku dětmi velmi různí. Na jedné straně stojí ti, kteří existenci dětského verbuňku nepodporují. Jako důvod uvádějí, že děti nemohou prezentovat tanec, který patří dospělým mužům a nesouhlasí se soutěžní formou Přehlídky. Během ní jsou totiž porovnávány taneční schopnosti dětí, což může vést k demotivaci v tanci pokračovat. Na druhé straně vedoucí folklorních souborů, lektoři a rodiče dětí ze slováckých podoblastí, kde se dětský verbuňk pěstuje, uvádějí jako výhodu, že se dítě s tancem seznámí velmi brzy, neboť v dospělosti může dobře na svůj taneční um navázat. V soutěžení nevidí problém, protože jsou dle jejich názoru děti přirozeně soutěživé a soutěžit samy chtějí.

### ZÁVĚREM

Slovácký verbuňk prošel za takřka dvě stiletí (od prvních záznamů verbuňku dodnes) mnoha změnami. Proměnily se funkce tance – některé zcela vymizely, jiné se transformovaly do podoby, která odpovídá dnešní době. Vliv na současnou podobu tance – na jeho pódiovou a sólovou prezentaci – má bezpochyby Soutěž o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku. Nastavila vysokou laťku v provedení zpěvu i tance a zapříčinila, že někteří tanečníci se na sólové soutěžní vystoupení cíleně připravují několik měsíců předem.

Specifickou pozici má současný slovácký verbuňk prezentovaný dětmi. Národní přehlídka dětských verbířů je terčem kritiky a zároveň líhní budoucích tanečníků verbuňku, kteří se mnohdy v dospělém věku přihlašují do soutěže ve verbuňku pro dospělé. Ač se názory na prezentaci slováckého verbuňku dětmi liší, má již pár desítek let své místo vedle slováckého verbuňku, který tančí dospělí verbíři.

### POUŽITÉ ZDROJE

Blahůšek, Jan, Jan Miroslav Krist, Jitka Matuszková a Karel Pavlišťk. 2006. *Slovácký verbuňk: Mistrovské dílo ústního a nemateriálního dědictví lidstva*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.

Jagošová, Anna. 2018. *Slovácký verbuňk mezi folklorem a folklorismem*. Bakalářská práce. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.

Jagošová, Anna. 2020. *Slovácký verbuňk v interpretaci dětských tanečníků*. Diplomová práce. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.

Jančář, Josef. 1995. *Strážnická ohlédnutí: 50 let Mezinárodního folklorního festivalu ve Strážnici*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.

Krist, Jan Miroslav, a Karel Pavlišťk. 1993. *Slovácký verbuňk v teorii a praxi*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.

Matuszková, Jitka. 2001. *Lidové tance z Čech, Moravy a Slezska: Mužské taneční projevy*. Díl II. Verbuňk na Podluží. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.



Obrázek 1: Společný tanec účastníků finále Soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku, Strážnice, 2021 (zdroj: NÚLK)



Obrázek 2: Vyhlášení vítězů regionálních kol Soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku a Národní přehlídky dětských verbířů, Vracov, 2017 (zdroj: archiv autorů)

# Zpráva ze Studentské antropologické konference v Plzni (12. listopadu 2021)

Dominika Fojtíková

*Katedra antropologie,*

*Fakulta filozofická,*

*Západočeská univerzita v Plzni*

*fojtikod@students.zcu.cz*

LETOŠNÍ ročník Studentské antropologické konference v Plzni přinesl prezentaci zajímavých výzkumů, badatelských záměrů a podnětů, ze kterých mohou čerpat jak studenti, tak ostatní příslušníci antropologické akademické obce. Jednodenní konferenci, konanou 12. listopadu 2021, zorganizovala Katedra antropologie Západočeské univerzity v Plzni.

Úvodním slovem přivítal všechny účastníky hlavní pořadatel, Jan Kapusta. Vedoucí katedry, Petr Lozoviuk, pak poděkoval za účast a projevil neskrývanou radost z pokračování tradice pořádání studentských konferencí na plzeňské antropologické katedře. Smysl konference je nejen v přímém oborovém setkávání, ale zejména v prezentaci nejaktuálnějších výsledků badatelských aktivit studentů. Přednášeli studenti magisterští a doktorští z České i Slovenské republiky. Každý příspěvek trval přibližně 15 minut, následován krátkou diskuzí nad zkoumaným tématem. Konference nebyla úzce tematicky zaměřena, ale byla rozdělena do čtyř panelů, tematických bloků.

První panel moderoval Tomáš Hirt z hostující katedry, který otevřel téma „Migrace, menšiny a identita“. Lujza Mária Kovalčíková odstartovala tento blok zobrazením muslimské ženy ve slovenských audiovizuálních a tištěných médiích. Shrнула aktuálnost problematiky a postup svého výzkumu spolu s ukázkou analýzy mediálních příspěvků. Zdůrazněno bylo znázornění muslimské ženy v souvislosti s jejím odíváním, postavením vůči mužům a společnosti. Kolega Christoph Maurer navázal v geograficky bližším prostředí s výbornou prací na téma plzeňští Němci, kdy zaujal publikum svou prezentací městské

menšiny mezi českou většinovou společností a německým venkovem. Příspěvek představil německojazyčné instituce této městské menšiny, dále pojednal o internetnických vztazích s českou majoritou a neopomenul ani význam blízkého německy mluvícího venkova oblasti Chebska. Od Němců a Čechů se konference přesunula ke Slováckům v Americe, o nichž hovořila Michaela Grznárová. Ve své prezentaci se snažila ukázat, jakou úlohu sehrává krajan-ský spolek při udržování národního povědomí a jazyka Slováků žijících v Americe (kdy tři čtvrtiny všech Slováků v Americe žijí v USA), a představila míru pomoci a nápomoci Slovenska jakožto země, ze které někteří Slováci před lety odešli. Panel migrace, menšin a identity uzavřela Barbora Sekerášová s obratně ucho- peným tématem jazyka a identity Goralů na Oravě. Ve své práci se snažila nalézt míru užívání goralského nářečí v jednotlivých jazyko- vých doménách a situacích, zaobírala se ale i hodnocením subjektivních znalostí goralštiny respondentů, mezi nimiž prováděla svůj socio- lingvistický výzkum. Do prezentace byly také- též zahrnuty otázky identity Goralů a jazykové posuny směrem ke slovenštině.

Nikola Balaš z Etnologického ústavu Aka- demie věd České republiky moderoval panel „Antropologie a archeologie“. Hned na začátku uvedl Ivanu Žákovou s fascinujícím příspěv- kem týkajícím se leváctví a zkrřížené laterality. Žáková nastínila své závěry získané kvalita- tivními metodami nad tématem, které bylo dosud zkoumané převážně kvantitativně. Provedla výzkumy se žáky základní školy za dopro-vodu a doplnění jejich rodiči, přičemž se zamě- řila zejména na subjektivní vnímání leváctví a praváctví. Neméně zajímavá byla i prezen- tace Andrei Žižkové, která představila post- mortální mikrostrukturální změny na kosti jako nástroj pro rekonstrukci pohřebního ritu v době bronzové. Zaměřila se na to, jak lze posmrtné poškození kostí využít ke zrekonstru- ování nakládání s ostatky. Metodou Žižkové bylo zjištěno, že se do kostí (a nejen na po- vrch kosti, ale do jejich mikrostruktur) zapi- sovala většina posmrtných událostí, a je tedy následně možné určit konkrétní sociokulturní ukazatele, které napovídají například o posta- vení jedince ve společnosti. Svůj příspěvek za- končila dalším možným uplatněním metody

histologické analýzy a přesvědčila publikum, že tato metoda má značný potenciál k odhalování dosud nepoznaných aspektů pohřebních praktik dávných populací. Panel uzavřela Karolína Gibalová představením svého pobytu v Ázerbajdžánu. Prezentace obsahovala krátké pojednání o svátku jara Novruz, 3 000 let starém tradičním perském svátku, který je možné přirovnat k oslavám křesťanských Velikonoc nebo Vánoc a který má souvislost se zoroastrickými svátky spojenými s uctívací ohně. Dále se Gibalová věnovala Gobustánu, kde bylo nalezeno kolem 6 000 skalních maleb, přes 110 sídlišť a dochovaných lidských skalních obydlí, úkrytů a jeskyní od mezolitu po dobu bronzovou a z pozdějšího období nehmotného i hmotného dědictví dokládajícího život člověka jako sociální a kulturní bytosti. Gobustán, jako jedna z kolébek lidské civilizace, je zapsána i do seznamu světových hmotných kulturních památek UNESCO.

Třetí blok s názvem „Dnešní svět“ moderoval Jiří Woitsch z Etnologického ústavu Akademie věd České republiky. Jako první přednesl své závěry David Pergl s prezentací diskurzivních relací Běloruska mezi Evropou a Ruskem. Zaměřil se především na běloruskou národní identitu, přičemž myšlenka tohoto výzkumu spočívala ve spatření soupeření dvou ideologických narativů. Pergl sledoval rozdíly mezi alternativní diskurzivní identitou a oficiální diskurzivní identitou. Navázala Monika Tošnerová s vyjmenováním některých úskalí terénního výzkumu v radikálním prostředí. Představila vstup do prostředí radikálních skupin, zásady vedení rozhovorů ad. Čerpala ze svých zkušeností získaných při terénním výzkumu fungování radikálních skupin a hnutí v prostředí CasaPound (Itálie) i v Čechách. Terezie Řánková se poté věnovala nehmotnému kulturnímu dědictví a současné podobě jeho interpretace. Hovořila o tradičním modrotisku, o výrobě loutek, o řemesle foukání skleněných perel a výrobě perličkových vánočních ozdob. Na ukázce několika současných obchodních nabídek českých firem pak dokázala potenciál nehmotného kulturního dědictví, které se v dnešní době dostává do popředí. Na konec panelu pak Vojtěch Peštuka zobrazil úlohu cimbálu v současném českém klezmeru, instrumentální hudbě z prostředí aškenázských Židů

střední a východní Evropy. V českém klezmeru se cimbál objevuje častěji, než je tomu v sousedních zemích. Autor se tak zaměřil na příčiny popularity cimbálu v českém prostředí, styl cimbálové hry českých klezmerových muzikantů a typy jejich nástrojů.

„Lidová slovesnost, hudba a tanec“ byly náplní čtvrtého panelu, který diskutoval a moderoval Jan Kapusta. Lenka Vídršperková nahlížela na známou pohádku Princezna se zlatou hvězdou na čele optikou Gézy Róheima, pro kterého jsou pohádky sociálními transformacemi individuálních snů. Využila také teorii mýtů Clauda Lévi-Strausse, kdy vzniklou strukturu pohádky zasadila do teorie lingvisty Vladimira Jakovleviče Proppa. Se symbolikou severské pohádky na studii pohádky norské pokračovala Diana Hurbanová. Jejím výzkumným materiálem bylo vyprávění O obrovi, který neměl srdce v těle. Cílem její práce bylo analyzovat a interpretovat postavy norských pohádek s čarodějnou tematikou v kontextu teoretických znalostí morfologie pohádky, s přihlédnutím k reflexi přechodových rituálů a mytologických postav v příběhu. V mnoha ohledech jsou severské pohádky paralelní k řeckým mýtům. Autorka se ale zaměřila i na vliv christianizace a konflikt pohanství s křesťanstvím, který byl reflektován i v attributech a charakterech hlavních postav. Laura Kolačková dále přispěla svou analýzou struktury, formy a možností sémiotické analýzy lidových párových tanců ze Slovenska. Výzkum byl zaměřen na dřívější podobu a proměnu taneční kultury v čase se zřetelem na postavení muže a ženy, kdy za výzkumný vzorek posloužily zejména vizuální prameny (archivní záběry) tanců čardáš, krucena a obrtak ze tří rozdílných regionů Slovenska. Autorka sledovala, jaké postavení mají muž a žena při konkrétním tanci v konkrétní společnosti a jak se prostředí a historický vývoj promítají do tanečního projevu. Konferenci uzavřela Barbora Turčanová příspěvkem na téma umělecký kapitál české dechové hudby. Hovořila o kapelách, které působily a působí v různém prostředí s různou funkcí. Dechovou hudební kulturu nahlížela zejména chronologicky, věnovala se dechové hudbě od trubačských sborů 16. století až po album Františka Skály a Provodovjanů, vydané na jaře roku 2021.

Studentská antropologická konference v Plzni přinesla své ovoce po všech stránkách. Nabídla zajímavé prezentace výsledků výzkumů i možnosti setkání a inspirace mezi českými a slovenskými antropology a etnology. Závěrem lze jen poděkovat pořadajícím za úspěšný průběh akce, studentům za jejich výborné příspěvky a všem oborovým i neoborovým návštěvníkům za jejich účast!



# Ľubica Voľanská a Adam Wiesner (eds.) – *Nové prístupy v etnológii a sociálnej antropológii na Slovensku (2019)*

Lujza Mária Kovalčíková

*Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií  
Filozofická fakulta*

*Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave  
kovalcikova1@ucm.sk*

KNIHA s názvom *Nové prístupy v etnológii a sociálnej antropológii na Slovensku* už bola recenzovaná v roku 2020 významnou osobnosťou slovenského etnologického akademického sveta PhDr. Katarínou Popelkovou, CSc. Touto recenziou by som chcela nadviazať na recenziu Popelkovej a ponúknuť uhol pohľadu začínajúcej etnologičky. Popelková v úvode svojej odbornej recenzie zhrnula problematiku multidisciplinárneho vývoja etnológie na Slovensku, jej veľkého množstva prienikov a viacerých vývinových prúdov, ktoré môžeme aktuálne sledovať na vedeckom poli. Tento vývoj bol podmienený diskusiami, ktoré prebiehali v 20. storočí na poli európskej etnológie a slovenskej etnológie, ktorá nadväzovala na slovenský národopis. Diskusie, ktoré v priebehu 20. storočia formovali slovenskú, ale aj európsku etnológiu a antropológiu, pokračujú do súčasnosti, vytvárajúc samostatné smery a školy.<sup>1</sup>

Hoci tradičná etnografia, antropológia a etnológia sú zrejmy zdrojmi inšpirácie a modelov pri výskume novodobých fenoménov. Barbara Czarniawska, ktorá sa zaoberala výskumom organizácií, píše, že existuje niekoľko dôvodov, prečo by nemali postmoderné antropologické prístupy napodobňovať tradičné metódy a postupy krok za krokom. Niektoré z dôvodov sformulovali už samotní tradiční antropológovia vo vlne sebakritiky, ako napríklad novozélandský antropológ Raymond

Firth, ktorý upozorňoval na problém statického prístupu tradičného výskumu kultúr.<sup>2</sup> Podľa brazílskeho sociológa a antropológa Renáta Ortiza súčasný vedecký prístup nemôže mať základ iba v jednej alebo vo dvoch vedeckých disciplínach, ale v niekoľkých, vzájomne sa dopĺňajúcich. Aby náš pohľad na dianie bol čo najširší a najkompletnejší, je potrebné nahliadať na skúmané fenomény z multidisciplinárneho uhla.<sup>3</sup>

Jadro publikácie *Nové prístupy v etnológii a sociálnej antropológii na Slovensku* je obsahovo rozdelené do troch hlavných kapitol, v rámci ktorých tri vedecké osobnosti predstavujú svoje príspevky formou vedeckých esejí: „Experiment v antropológii“ (Vladimír Bahna), „Organizačná antropológia ako metóda pri výskume nehmotného kultúrneho dedičstva?“ (Ľubica Voľanská) a „Od psaní o sobe ke spolupráci: Reflexivní psaní a spolupracující přístup v terapii a (auto)etnografii“ (Adam Wiesner).

Samotný názov knižnej publikácie napovedá, že dielo je akousi sondou do nových prístupov v etnológii, sociálnej antropológii a príbuzných sociálnych vedách na slovenskej – a dovoľím si tvrdiť – aj českej scéne. Ako autori sami píšú, kniha je určená nielen pre etnologov, antropológov, ale aj vedcov z ostatných sociálnych odborov, ktorých záujmom je rozšíriť si pole poznatkov o inovatívne a výskumné prístupy v súčasnom vedeckom bádání. V esejí „Experiment v antropológii“ Vladimír Bahna pojednáva o metóde experimentu a jej využití v antropologickom výskume, pričom túto metódu v kontexte publikácie chápe ako klasickú, deduktívnu, explanatívnu, postavenú na hypotézach, ktoré sú vopred stanovené a odôvodnené. Inovativnosť experimentu zdôrazňuje predovšetkým v kontexte jeho využitia v disciplínach, v ktorých dominujú interpretačné, induktívne metódy, a naznačuje tak potenciál využitia experimentu v etnológii a antropológii. Cieľom príspevku je zdôrazniť potreby orientácie v experimentálnych metódach,

<sup>2</sup> Barbara Czarniawska. 2017. „Organization Studies as Symmetrical Ethnology.“ *Journal of Organizational Ethnography* 6 (1): 2–10, 5.

<sup>3</sup> Valéria Svobodová a Marián Honaizer. 2009. „Interdisciplinárny prístup v skúmaní kultúrnych aspektov v medzinárodnom marketingu.“ *Ekonomía a podnikanie* 1/2009: 64–76.

<sup>1</sup> Katarína Popelková. 2020. „Nové prístupy v etnológii a sociálnej antropológii na Slovensku.“ Recenzie. *Slovenský národopis* 68 (1): 99–103, 99.

vysvetliť základy experimentálneho výskumu a inšpirovať k jeho budúcej aplikácii v antropologickom a etnologickom výskume. Napriek tomu, že experiment nie je frekventovanou výskumnou metódou v antropológii, môže slúžiť na overenie výsledkov výskumu, dopĺňať etnografický výskum, alebo naopak etnografický výskum môže slúžiť ako podklad na experiment. Bahna rúca akúsi často prezentovanú vidinu vedných odborov ako samostatných a silno dogmatických svetov, v ktorých nie je možné, aby dochádzalo k difúzii poznatkov, metód a paradigiem. Zastáva názor, že jednotlivé poznatky majú byť práve naopak vzájomne preložiteľné, porovnávané, testované, konfrontované, a kritizuje metodologický redukcionizmus v sociálnych vedách. Okrem teórie uvádza aj príklady, v ktorých by sa dala metóda experimentu aplikovať v súvislosti s antropologickým výskumom. Poukazuje na dva najhlavnejšie problémy týkajúce sa sociálnych vied a antropológie, ktorými sú replikačná kríza a problém WEIRD. V závere eseje formuluje myšlienku, že na to, aby mohli vedné disciplíny v budúcnosti spolupracovať a dopracovať sa k výsledkom, ktoré sú obsahovo zmysluplné, je potrebná interdisciplinárna a vzájomná interdisciplinárna preložiteľnosť výskumov.

Všetky nové témy a prístupy v slovenskej a českej etnológii súvisia s novými javmi, ktoré sa objavujú v spoločnosti v dôsledku postsocialistickej transformácie, európskej integrácie a globalizácie; tradičná etnológia sa viac priblížila k sociálnej antropológii a k výskumu rovnakých oblastí ako sociológia. Môže sa zdať, že súčasný etnologický výskum na Slovensku zanedbáva témy, ktoré boli populárne pred rokom 1989, akými boli napríklad štúdium rozvoja regionálnych a miestnych kultúr a ich zmien. V súčasnosti môžeme na vidieku stále nájsť veľké množstvo živých fenoménov kultúrneho dedičstva, akými sú remeslá, rodinné rituály, každoročné rituály, folklór, ktoré môžu byť podnetom na výskum. V dôsledku vplyvov globalizácie, rastúceho medzinárodného tlaku organizácie UNESCO a dohovoru o ochrane a podpore rozmanitosti kultúrnych prejavov z roku 2005 môžeme zaznamenať rastúci záujem výskumov v oblastiach hmotného aj nehmotného kultúrneho dedičstva, ktorý prináša

nové zaujímavé témy na poli slovenskej a českej etnológie.<sup>4</sup>

Výskumom nehmotného kultúrneho dedičstva sa v druhej kapitole recenzovanej publikácie zaoberá Ľubica Voľanská, ktorej štúdia nesie názov „Organizačná antropológia ako metóda pri výskume nehmotného kultúrneho dedičstva?“. Na začiatok treba podotknúť, že sama autorka svoj výskum v tejto oblasti vníma ako príspevok k diskusii o charaktere nazerania na tradičnú ľudovú kultúru na Slovensku a snahu rozšíriť jej chápanie v súvislosti s moderným obsahom termínu nehmotné kultúrne dedičstvo. Podnetom jej výskumu bola diskusia zasadnutia Odbornej komisie pre posudzovanie návrhov na zápis chovu lipicanov v Topoľčiankach do Reprezentatívneho zoznamu nehmotného kultúrneho dedičstva Slovenska a do Zoznamu ochrany nehmotného kultúrneho dedičstva na Slovensku, ktorá prebehla na jar v roku 2017, pričom sama autorka je členkou spomínanej odbornej komisie.

Voľanská si v texte pokladá zásadnú otázku a tá znie, či sa dá považovať chov lipicanov prenášaný zo staršej generácie na mladšiu za súčasť tradičných vedomostí a súčasť nehmotného kultúrneho dedičstva? Autorka používa pri výskume tejto problematiky klasický etnologický výskum prepojený s prístupmi antropológie organizácií, pričom sa zameriava na jednotlivé vzťahy medzi aktérmi organizácie a fakt, že vzájomné vzťahy medzi aktérmi sú dôležité pre prenos kultúrneho fenoménu chovu koní. Poukazuje na dve základné výzvy súvisiace so zaradením chovu lipicanov do nehmotného kultúrneho dedičstva v súvislosti s lokálnymi, národnými tradíciami a vedeckého i spoločenského diskurzu. Analyzuje žrebčín ako priestor, v ktorom prebieha už niekoľko generácií medzigeneračná transmisia tradície a kultúry chovu koní plemena lipican, a definuje svoj vzťah k respondentom vo výskume, pričom ich v kontexte antropológie organizácií označuje ako partnerov. Definuje praktiky, ktoré robia chov tohto plemena špecifickými, poukazuje na neprerušenu kontinuitu

<sup>4</sup> Alexandra Biťušiková. „Ethnology and Socio-Cultural Anthropology in Slovakia: State-of-the-Arts“, 92–102, 97–98. Videné 1. decembra 2021. <https://www.coursehero.com/file/98570251/Ethnology-and-Socio-Cultural-Antropologypdf/>.

tradovania znalostí v žrebčine najmä ústnou formou z takmer nezmenenou podstatou a popisuje špecifickú kultúru zamestnancov žrebčina, ktorá je svojou sieťou slávností a spoločensko-kultúrnych podujatí súčasťou kultúrneho dedičstva nielen žrebčina, ale aj širšej lokality, teda obce Topoľčianky. Na základe výskumu navrhuje širšie poňatie prvku chovu plemena lipican ako súčasti nehmotného kultúrneho dedičstva.

Tretia kapitola predstavuje esej od Adama Wiesnera „Od psaní o sobě ke spolupráci: Reflexivní psaní a spolupracující přístup v terapii a (auto)etnografii“. Cieľom eseje je priblížiť iné alternatívne možnosti písania v rámci sociálnych vied, konkrétne autoetnografiu a s ňou spojené reflexívne písanie. Autor však zdôrazňuje, že jeho zámerom nie je kritika realistického typu akademického písania a jeho dôraz na analýzu empirických dát. Pomocou autoetnografie výskumníci popisujú a analyzujú svoju vlastnú zažitú skúsenosť, ktorou môže byť napríklad skúsenosť spojená s intenzívnym telesným prežitkom alebo, ako je to v prípade Wiesnera, genderová transmisia; pomocou reflexívneho písania sa tak snažia porozumieť zažitým sociálnym a kultúrnym fenoménom. Ako píše v recenzii Popelková, autoetnografia je v súčasnosti veľmi kritizovaná, ale na druhej strane aj atraktívnou metódou v etnológii a antropológii.<sup>5</sup>

Wiesner v eseji stavia do popredia narastajúcu popularitu a záujem o autoetnografiu a žáner reflexívneho písania, ktoré môžeme pozorovať v posledných rokoch na poli sociálnych vied už aj v česko-slovenskom prostredí; napriek tomu však pripomína, že spomínané metódy sú v našom prostredí stále vnímané nepopulárne a môže byť považované za experimentálne alebo inovatívne. Wiesner žáner reflexívneho písania v eseji približuje prostredníctvom kreatívneho analytického procesu CAP (Creative Analytical Processes), ktorý je postmoderným prístupom kvalitatívneho výskumu, spája v sebe kreatívny a zároveň analytický proces a tým umožňuje v rámci praxe písania vzniku nových významov a foriem. Autor porovnáva určité paralely prístupu CAP v etnografii a v terapii a tieto dve odlišné oblasti prepája na základe spoločných

prienikov a vzájomných podobností; zastáva názor, že postmoderné terapeutické smery a postmoderné myslenie sociálnych smerov majú rovnaký základ. Ponúka nový uhol pohľadu na autoetnografiu, v ktorom je písanie metóda, prostredníctvom ktorej môže výskumník porozumieť skúmanej téme, ale aj sám sebe, a písanie môže mať na autora až terapeutický účinok. Autor v eseji otvára problematiku toho, ako písať eticky s vedomím vlastných hraníc, pričom poukazuje na riziká, negatíva, ale aj výhody a pozitíva autoetnografického písania, pričom vychádza z vlastných skúseností. Rovnako ako Voľanská, tak aj Wiesner popisuje respondentov ako partnerov a spolupracovníkov vo výskume; aplikuje tak takzvaný spolupracujúci prístup, ktorý spočíva v tom, že zapája jednu zo svojich výskumných partneriek do výskumu a dáva jej priestor pre participáciu.

Autori v rámci publikácie ponúkajú možnosť nazerania na skúmané fenomény prostredníctvom nových inovatívnych prístupov, pričom sa k skúmaným fenoménom, zvoleným výskumným metódam a prístupom stavajú kriticky, neglorifikujú ich, ale poukazujú na ich výhody a možnosti, ktoré otvárajú. Okrem predstavenia viacerých variácií optiky, autori v jednotlivých esejach apelujú na multidisciplinárny vedecký prístup medzi jednotlivými sociálnymi vedami, v ktorom vidia budúcnosť etnológie a sociálnej antropológie.

Lubica Voľanská a Adam Wiesner (eds.). 2019. *Nové prístupy v etnológii a sociálnej antropológii na Slovensku*. Bratislava: Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV a VEDA.

<sup>5</sup> Popelková 2020, 102.

# Lenka J. Budilová a kol. – Etnické skupiny, hranice a identity (2020)

Michaela Grznárová

*Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií  
Filozofická fakulta  
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave  
grznarova2@ucm.sk*

ÚTLA publikácia *Etnické skupiny, hranice a identity* prezentuje vývoj, resp. genézu a prístupy k štúdiu etnicity a identít v aktuálnych otázkach bádania nielen antropologického, ale i naprieč všetkými sociálnymi a humanitnými vedami. Koncentrovanejší záujem o výskum pojmu identita v našom zemepisnom priestore (ako v Českej, tak i Slovenskej republike) možno zaznamenať najmä od polovice osemdesiatych rokov 20. storočia a patrí k štandardnej termínovej výbave viacerých vedných disciplín od sociológie, historiografie, politológie, sociálnej psychológie i etnológie, resp. antropológie.<sup>1</sup> Napriek tomu neexistuje v týchto diskurzoch zhoda o presnej a všeobecne akceptovanej definícii identity. „Existujú iba lepšie a horšie prístupy vedúce k odpovedi na otázku, čo je identita.“<sup>2</sup>

Zásadný vplyv na prístup k štúdiu etnicity, etnických hraníc či identít a najvýznamnejšou publikáciou z tejto oblasti štúdia predstavuje editovaný zborník Fredrika Bartha *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (ďalej ako Barth 1969).<sup>3</sup> Mnohí odborníci, bádatelia považujú vydanie diela Barth 1969 za akýsi medzník, kedy sa relevantne začínajú skúmať javy týkajúce sa etnicity, a vydaním tohto diela sa doslova odsúva dovtedajšie poznanie do úzadia.

<sup>1</sup> Gabriela Kiliánová, Eva Kowalská a Eva Krekovičová (eds.). 2009. *My a tí druhí v modernej spoločnosti: Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít*. Bratislava: VEDA.

<sup>2</sup> Andrej Findor. 2005. „Čo je identita?“ In *Teoretické prístupy k identitám a ich praktické aplikácie*, eds. Juraj Marušiak a Michaela Ferencová. Bratislava: VEDA, 43.

<sup>3</sup> Fredrik Barth (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget.

V uplynulých desaťročiach sa toto dielo stalo najcitovanejším dielom k téme etnicity a etnických vzťahov a je považované za jednu z najvýznamnejších antropologických prác vôbec.

Autori publikácie *Etnické skupiny, hranice a identity* sa vo svojej podstate venujú práve tomuto prevratnému dielu, analyzujú a vysvetľujú nielen okolnosti jeho vzniku, ale i celé chápanie problému v širšom kontexte prístupu k téme etnicity a etnických vzťahov. Podľa Marka Jakoubka úspech a vplyv Barthovej publikácie reflektuje množstvo jej citovaných odkazov, citácií a tiež i množstvo prekladov do cudzích jazykov – od španielčiny cez indonézštinu až po čínštinu. Jakoubek tiež vysvetľuje súvislosti so štúdiom danej témy v Českej republike, keďže sa veda do roku 1989 uberala iným smerom než ostatný západný svet. Hlavné dôvody, prečo bádatelia venovali väčší záujem fenoménu etnicity či identity až po roku 1989, spočívali najmä v tom, že do roku 1989 boli bádatelia orientovaní na koncepty tzv. sovietskej školy, kde dominovala najmä osobnosť a dielo Juliana Bromleja. To spôsobilo značné zaostávanie bádania za zvyškom sveta, kde dominuje práve Fredrik Barth na čele s jeho dielom Barth 1969. Jakoubek vysvetľuje, že českí etnológovia nepoznali spomínané Barthovo dielo do takej miery, ako by bolo žiaduce, a tak v tomto smere nemali veľmi čo ponúknuť; na druhej strane českí historici na čele s prof. Miroslavom Hrochom dokázali konkurovať spomínanému dielu, a práve prelomovou prácou *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas*,<sup>4</sup> ktorá vyšla rok pred Barth 1969, dokázali držať krok so západným svetom. V tomto období zaznamenávame dominanciu historikov na českom bádateľskom poli na úkor etnológov, ktorí po roku 1989 neprešli žiadnou zásadnou personálnou výmenou a zotrúvali vo svojich názoroch a postojoch spreď roka 1989. Historici svoju pozornosť obracali na štúdium národov a nacionalizmu ako takého, významným dielom sa stáva čítanka *Pohledy na*

<sup>4</sup> Miroslav Hroch. 1968. *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas: Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen*. Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica, Monographia 24. Prague: Universita Karlova.

*národ a nacionalizmus* (2004).<sup>5</sup> Téma národov a nacionalizmu v tejto dobe veľmi priťahovala bádateľov na úkor štúdia tém ako etnicita a etnické skupiny, čo malo za následok, že často vo vedeckej diskusii dochádzalo k zámene pojmov etnicita/národ, resp. nacionalizmus. Jakoubek v predloženej publikácii navrhuje v tejto súvislosti „vyčistiť stôl“ v tom zmysle, že bádatelia by sa mali zoznámiť so základnými momentmi vývoja antropologickej témy etnicita predovšetkým prostredníctvom diela Barth 1969, kde publikácia *Etnické skupiny, hranice a identity* nám dopodrobna opisuje súvislosti vzniku, vývoja a vplyvu tohto prevratného diela vo svete, či neskôr i v Českom priestore, a tým nám vie byť nápomocná pri jej štúdiu.

Atraktivitu celej publikácie predstavuje tiež kapitola o etnickej identite vo svete charakterizovanej globálnymi, politickými, ekonomickými a kultúrnymi zmenami prostredníctvom vedeného rozhovoru medzi českými antropológmi Lenkou Budilovou/Markom Jakoubkom a prof. Gunnarom Haalandom, ktorý je spoluautor Barth 1969. Čitateľ/bádateľ tak má jedinečnú príležitosť zažiť „v priamom prenose“ a spoločne zdieľať názory, postoje, prístupy a pohľady prof. Haalanda nielen v kontexte diela Barth 1969, ale i dopady a vplyv tohto jedinečného diela v ďalšom vývoji spoločenských vied. Haaland veľmi autenticky popisuje svoje vlastné subjektívne vnímanie úspechu celej publikácie, tvrdí, že sám neočakával takú pozornosť zo strany odbornej verejnosti, keďže i prvé recenzie neboli veľmi lichotivé. Nakoniec sa však presvedčil, že vplyv tejto publikácie môže súvisieť s tým, že veľa vedcov (antropológov, sociológov, politológov, archeológov a historikov) zistilo, že ich „otvorenejší prístup stimuluje skúmanie kritických pomerov v modernom svete“ (s. 64). Publikácia ani tak neponúka odpovede, ako skôr otázky týkajúce sa dôležitých medziľudských záležitostí a zamýšľanie sa nad tým, ako by bolo možné na ne v empirickom svete hľadať predbežné odpovede. Týmto rozhovorom sa čitateľ ďalej dozvedá priamo od prof. Haalanda, ako a odkiaľ sa etnicita dostáva do terminológie, a prečo etnicita. Okrem toho sa dozvedá,

či skupina autorov Barth 1969 predstavuje samostatnú „škandinávsku školu“ v rámci antropológie, ale i osobné spomienky na autorovo štúdium antropológie a mnoho ďalších tém týkajúcich sa identity, etnicity. Tento počín autorov – zaradenie takéhoto príspevku/rozhovoru s popredným predstaviteľom vedy do publikácie – vysoko oceňujem z hľadiska atraktivity publikácie i aktuálnosti témy vôbec. Ponúka nám celý rad inšpirácií pri bádaní problematiky etnicity a identít, tiež mnoho odpovedí na nezodpovedané otázky, ktoré si pri štúdiu kladieme, a v neposlednom rade i obohatenie myšlienkami osobnosti, ktorá svojimi výsledkami práce ovplyvnila celú generáciu vedcov.

Môžeme hovoriť o tom, že publikácia *Etnické skupiny, hranice a identity* sa prostredníctvom terminológie spoločenských vied, ale i tých historických, snaží analyzovať pojmy etnicita a etnická skupina. Keďže tieto pojmy sú chápané rozdielne v histórii ako v etnológii, resp. antropológii, rozdielne sa tiež formulujú ich bádateľské ciele a rozdielny je i prístup k riešeniu nastolených problémov. V neposlednom rade je odlišný i ich vzťah k súčasnosti, keďže etnológia, resp. antropológia, je veda, ktorá pracuje so súčasnou realitou a má možnosť sledovať skúmané problémy priamou metódou, na rozdiel od histórie, ktorá je v skúmaní úplne odkázaná na literárne pramene. Popredný český historik prof. Miroslav Hroch sa v samostatnej stati spomínanej publikácie zamýšľal, ako nazvať spoločnosť v tzv. prednárodnej epoche, a tiež vysvetľuje rozdiel medzi etnickou skupinou a národom: „pokúsil som sa o určenie rozdielu medzi etnickou skupinou a národom tak, že som bral do úvahy vývojovú premennosť spoločenskej situácie, kde sa národná identita prejavovala, rovnako ako rozdiely dané špecifikáciou národných hnutí“ (s. 107). Na základe tejto tézy rozvinul sedem okruhov chápania etnicity, etnickej skupiny a národa. Nešlo o vznik novej teórie, iba o možné prístupy k štúdiu daných pojmov a základnej orientácii, aby neprišlo k nedorozumeniam. Tieto myšlienky a prístupy k štúdiu pojmov národ a etnická skupina sa zdajú byť veľmi nadčasové z hľadiska komplexnosti prístupov, ktoré zdôrazňuje zo svojho pohľadu ako historika, ale s ohľadom a rešpektom chápania etnologického, resp. antropologického,

<sup>5</sup> Miroslav Hroch (ed.). 2004. *Pohľady na národ a nacionalizmus: Čítanka textů*. Praha: SLON.

prístupu k štúdiu týchto pojmov, kde zdôrazňuje, že história si tieto termíny etnická skupina a etnicita „vypožičala“ práve od etnológov, ktorí sa paradoxne na definícii často nevedia zhodnúť. Nadčasovosť a originalitu Hrochovho prístupu v štúdiu pojmu etnické skupiny, etnicity je zjavná najmä v tom, že chápe Bartha 1969 cez skutočnosť, že Barth svoje teórie stavia predovšetkým na pozorovaní vzťahov mimoeurópskych skupín, ktoré ešte neprešli vôbec ani len v náznakoch k modernizácii, čím teda takto vybudovaná teória nie je ničím nápomocná u historikov v prípade národotvorných procesov v Európe. Prof. Hroch nám vo svojej stati ponúka pohľad historika na veľkolepé dielo Bartha 1969, ku ktorému sa stavia do istej miery kriticky a má na to hneď niekoľko objektívnych dôvodov. Jedným z nich je, že Barth vo svojej teórii nesleduje perspektívu vývoja od etnickej skupiny po národ, tieto zmeny úplne absentujú v jeho teórii, čo je pre antropológa pochopiteľné, nie je to jeho predmet záujmu, čo na druhej strane je pre historika podstatné. Tiež má výhrady ku Barthovej teórii v tom zmysle, že je postavená na štúdiu mimoeurópskych spoločností, prevažne negramotnej spoločnosti s úplne chýbajúcim historickým vedomím. Samozrejme sa Hroch teóriu nesnaží nijakým spôsobom znemožniť alebo pochybovať o jej relevantnosti, snaží sa iba poukázať na rozdiely v prístupoch pri výskumoch historika a etnológa, resp. antropológa. Týmto môžeme hovoriť o prof. Hrochovi ako o konkurentovi Barthovej teórie, ktorý rozšíril pohľad na skúmané javy etnických skupín a hraníc o ďalší rozmer, a to o prístup skúmaných javov z pohľadu historika, a tým môžeme považovať jeho dielo v rámci spoločenských vied tiež za prelomové.

Publikácia *Etnické skupiny, hranice a identity* je možno svojím rozsahom útla kniha (má iba 156 strán), ale ponúka množstvo podnetných myšlienok a uhlov pohľadu od rôznych odborníkov na jednom mieste. Absolútne trefným postrehom Jakoubka je myšlienka, že v Barthovom diele predstavovala alfa a omegu diskusia zo sympózia, z ktorého napokon vzišiel i samotný zborník *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, ktorý tak výrazným spôsobom

ovplyvnil a posunul hranice bádateľov a ich skúmaných javov z celého sveta. Táto myšlienka má samozrejme význam i v súčasnosti, kedy je dôležité uvedomiť si, že konferencie či sympózia majú svoj význam pri riešení skúmaných tém a že diskusia v ich rámci predstavuje podstatnú časť celého úspechu.

Napriek všetkému, čo sa o prevratnom diele Bartha 1969, o ktorom pojednáva naša recenzovaná publikácia, popísalo (či už viac, alebo menej kriticky), je jeho odkaz stále monumentálny, keďže niektoré hlavné poznatky tejto publikácie sa etablovali ako súčasť intelektuálnej výbavy bádateľa, a tiež nám otvárajú priestor pre ďalšie skúmanie a reflexiu možností a limit manažmentu identít.

Lenka J. Budilová, Thomas Hylland Eriksen, Gunnar Haaland, Miroslav Hroch a Marek Jakoubek. 2020. *Etnické skupiny, hranice a identity*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

# AntropoWebzin

1–2/2021

## Šéfredaktor / Editor-in-Chief:

Mgr. Jan Kapusta, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

## Redakční kruh / Managing Editorial Board:

Doc. Mgr. Petr Lozoviuk, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Mgr. Karolína Pauknerová, Ph.D. (Centrum pro teoretická studia Univerzity Karlovy a AV ČR)

PhDr. Jiří Woitsch, Ph.D. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

## Redakční rada / Editorial Board:

Prof. PhDr. Petr Charvát, DrSc. (Katedra blízkovýchodních studií, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Mgr. Lenka Jakoubková-Budilová, Ph.D. (Ústav etnologie, FF, Univerzita Karlova, Praha)

Doc. PhDr. Petr Janeček, Ph.D. (Ústav etnologie, FF, Univerzita Karlova, Praha)

Doc. RNDr. Leoš Jeleček, CSc. (Katedra sociální geografie a regionálního rozvoje, PřF, Univerzita Karlova, Praha)

Prof. Mgr. Milan Kováč, Ph.D. (Katedra porovnávací religionistiky, FF, Univerzita Komenského v Bratislave)

Doc. Mgr. Martin Paleček, Ph.D. (Katedra filozofie a společenských věd, FF, Univerzita Hradec Králové)

Prof. Mgr. Vladimír Penčev, Ph.D. (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)

Doc. PhDr. Lydia Petráňová, CSc. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Mgr. Barbora Spalová, Ph.D. (Katedra sociologie, FSV, Univerzita Karlova)

Prof. PhDr. Pavol Tišliar, Ph.D. (Katedra historických vied a stredoeurópskych štúdií, FF, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave)

PhDr. Michal Tošner, Ph.D. (Katedra sociologie, FF, Univerzita Hradec Králové)

Mgr. Petr Vašát, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Časopis AntropoWebzin je otevřeně přístupný odborný recenzovaný časopis, zařazený do mezinárodních databází DOAJ, Ulrich's a ERIH PLUS. / AntropoWebzin is an open access peer-reviewed scientific journal indexed by Directory of Open Access Journals (DOAJ), Ulrich's database, and ERIH PLUS.

Vychází dvakrát ročně. / Published biannually.

Vydává / Published by Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická, Katedra antropologie

## Kontakt/Contact:

Časopis AntropoWebzin

Katedra antropologie

Sedláčkova 15

306 14 Plzeň

<http://www.antropoweb.cz/webzin/>

e-mail: [redakce@antropoweb.cz](mailto:redakce@antropoweb.cz)

Sazba/Typographyy: Jan Kapusta

Obálka/Cover: David Švanda

ISSN 1801-8807



AntropoWebzin vychází pod licencí Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>