

ANTHROPOLOGIA INTEGRA

ČASOPIS PRO OBECNOU ANTROPOLOGII A PŘÍBUZNÉ OBORY
JOURNAL FOR GENERAL ANTHROPOLOGY AND RELATED DISCIPLINES

12/ 2021/ 1



MASARYKOVA UNIVERZITA
AKADEMICKÉ NAKLADATELSTVÍ CERM



Anthropologia integra je mezinárodní recenzovaný časopis publikující výsledky vědeckého výzkumu, originální metody, eseje, recenze a zprávy z oblasti obecné (biologicko-socio-kulturní) antropologie a příbuzných disciplín.

Anthropologia integra is an international peer-reviewed journal that publishes the results of scientific research, original methods, essays, reviews and notices from the field of general (biological-socio-cultural) anthropology and related disciplines.

Šéfredaktor / Editor-in-chief

Prof. PhDr. Jaroslav Malina, DrSc., Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

Výkonný redaktor / Managing Editor

Mgr. Tomáš Mořkovský, Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

Redakce / Editors

Mgr. Martin Čuta, Ph.D., Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

Mgr. Mikoláš Jurda, Ph.D., Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

RNDr. Robin Pěnička, Ph.D., Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

Doc. RNDr. Petra Urbanová, Ph.D., Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

Adresa redakce / Address of editor's office

Anthropologia integra, Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity, Kotlářská 267/2, 611 37 Brno, e-mail: jmalina@sci.muni.cz; tmorkovsky@email.cz / Anthropologia integra, Anthropological Institute, Faculty of Science, Masaryk University, Kotlářská 267/2, 611 37 Brno, Czech Republic, e-mail: jmalina@sci.muni.cz; tmorkovsky@email.cz

Redakční rada / Editorial Board

Prof. RNDr. Ivan Bernasovský, DrSc., Fakulta humanitních a přírodních věd Prešovskej univerzity v Prešove, Slovenská republika

Prof. Dr. H. James Birx, Ph.D., Dr.Sc. hc, Department of Anthropology, Canisius College, Buffalo, New York, USA;

Distinguished Visiting Professor, Faculty of Philology, University of Belgrade

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc., Katedra antropologických a historických věd Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni

RNDr. Hana Eliášová, Ph.D., Kriminalistický ústav Praha

PhDr. Eva Ferrarová, Ph.D., Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

PhDr. Jan Filipický, CSc., Orientální ústav Akademie věd České republiky

Prof. Dr. Bruce Jackson, Department of Anthropology, State University of New York, Buffalo, USA

Prof. Dr. Janusz Piontek, Ph.D., DSc., Institute of Anthropology, Adam Mickiewicz University, Poznań, Polská republika

Dr. Stefan Lorenz Sorgner, Ph.D., Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, Spolková republika Německo

Prof. PhDr. Jiří Svoboda, DrSc., Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity a Archeologický ústav AV ČR Brno

Doc. Ing. Jan Sýkora, Ph.D., Ústav Dálného východu Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze

Prof. Erik Trinkaus, Washington University, Saint Louis, USA, člen National Academy of Science of USA

Doc. RNDr. Václav Vančata, CSc., Oddělení antropologie Katedry biologie a ekologické výchovy Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy v Praze

RNDr. Daniel Vaněk, Ph.D., Forezní DNA servis, Fakultní nemocnice Na Bulovce, Praha

Doc. MUDr. Jaroslav Zvěřina, CSc., Sexuologický ústav 1. lékařské fakulty Univerzity Karlovy a Všeobecné fakultní nemocnice Univerzity Karlovy v Praze

Vydavatel / Published by

Masarykova univerzita, Žerotínovo náměstí 9, 601 77 Brno, IČ 00216224

**MUNI
PRESS**

Ve spolupráci s Akademickým nakladatelstvím CERM*, s.r.o., Brno, IČ 60733411

Recenzovaný vědecký časopis je publikován dvakrát do roka na internetu a tiskem. Cena za číslo je 135 Kč.

Objednávky časopisu přijímá vydavatel.

Více informací a obsah časopisu je k dispozici na: https://journals.muni.cz/anthropologia_integra

Časopis vítá odborné texty (v anglickém, českém, německém a slovenském jazyce), které odpovídají jeho interdisciplinárnímu zaměření. Redakce přijímá příspěvky elektronicky přes redakční systém (více o registraci do systému na https://journals.muni.cz/anthropologia_integra).

Uzávěrka příštího čísla (roč. 12, č. 2, 2021) je **15. září 2021**.

Reviewed scientific journal issued twice a year on the internet and in print.

Price of one printed issue is 135 Kč (5 EURO).

Orders for the journal are accepted by the publisher.

More information and content of the journal are available on the website: https://journals.muni.cz/anthropologia_integra

The journal welcomes submissions in Czech, English, German and Slovak, relating to the field of anthropology (broadly conceived as an integral branch of science with interdisciplinary orientation). The editor's office accepts manuscripts submitted via either the Open Journal System (for more information on registration process, see https://journals.muni.cz/anthropologia_integra).

The deadline for the next number (volume 12, number 2, 2021) is **September, 15th, 2021**.

Obálka / Cover: Stáňa Bártová.

Grafická a typografická úprava / Graphic and typographic design: Stáňa Bártová, Jan Jordán, Tomáš Mořkovský.

Sazba / Typesetting: Tomáš Mořkovský.

Ilustrace na přebalu / Illustration on cover (*Adam a Eva / Adam and Eve*, 1998, olej / oil, sololit / fibreboard, 66x50 cm) a v záhlaví / and at the head (*Logo Ústavu antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity / Logotype of the Anthropological Institute, Faculty of Science, Masaryk University*, 1999, tuš / Indian ink, papír / paper, 16x9,7 cm) Alois Mikulka.

Tisk / Print: Ing. Vladislav Pokorný, LITERA BRNO.

Registrováno MK ČR pod č. MK ČR E 19852

ISSN 1804-6657 (tištěná verze)

ISSN 1804-6665 (on-line verze)

Obsah / Contents

Studie / Studies

- 7 Ivo Budil
Jacob Burckhardt a antropologický pojem kultury jako výraz historického konzervatismu
Jacob Burckhardt and the anthropological concept of culture as expression of historical conservatism
- 21 Robin Pěnička
Nové poznatky o šibenici v Bystřici nad Pernštejnem
New findings at the gallows site in Bystřice nad Pernštejnem, Moravia, Czech Republic
- 31 Olga Shivaírová – Alena Kajanová – Tomáš Mrhálék
Identita Romů
Roma identity
- 37 Lukáš Šutor
Eurázijské kulturní kontexty slovenskej ľudovej čarodejnej rozprávky
Eurasian cultural contexts of Slovak folk magic tale
- 45 Peter Ondreička
Ergotizmus v minulosti. Úloha námeľu v čarodejníckych procesoch a jeho využitie v medicíne v 19. storočí
Ergotism in the past. The role of ergot during the witch-hunts and its use in the medicine in 19th century

Eseje / Essays

- 51 Václav Soukup
Antropologie skalního umění: Cesta do údolí Côa
Anthropology of rock art: Journey to the Côa valley

Obsah / Contents

Recenze / Reviews

- 77 Julie Šertlerová
Od krevní msty k postsocialismu
From blood feud to postsocialism
- 78 Ladislav Bareš
Ebersův staroegyptský lékařský papyrus
Ancient Egyptian medical papyrus Ebers

Zprávy / Reports

- 81 Jan Filipický
Prof. PhDr. Josef Kolmaš, DrSc. (6. 8. 1933 – 9. 2. 2021)



Jacob Burckhardt a antropologický pojem kultury jako výraz historického konzervatismu

Ivo Budil

Metropolitní univerzita Praha, Dubečská 900/10, 100 31 Praha 10 – Strašnice, e-mail: ivo.budil@mup.cz.

Do redakce doručeno 27. listopadu 2020; k publikaci přijato 6. dubna 2021

JACOB BURCKHARDT AND THE ANTHROPOLOGICAL CONCEPT OF CULTURE AS EXPRESSION OF HISTORICAL CONSERVATISM

ABSTRACT The category of culture has established itself in the Anglo-Saxon world in the works of classical evolutionism in anthropology by Edward Burnett Tylor, John Lubbock or Lewis Henry Morgan as a key tool for studying and understanding human difference and diversity, emancipating Western anthropological and historical thought from racial concept. These authors were intellectually linked to the legacy of the Scottish Enlightenment, represented by Adam Ferguson, John Millar or William Robertson, who understood human history as a progressive sequence of universal phases leading to the highest moral and material stage in the form of civilization. Against this combination of Scottish Enlightenment progressivism and anthropological instrumentalization of culture, however, one can oppose the original German definition of culture, which was associated with a conservative response to the Enlightenment and was closer to contemporary anthropological and historical sciences, free from the ethnocentric and ideological prejudices. This interpretation of culture reflecting conservative historical pessimism and concerns about the further development of Western society can be demonstrated in the person and work of the great Swiss historian Jacob Burckhardt, whose *Renaissance Culture in Italy* marked not only a breakthrough in the study of the Renaissance but also an important inspiration in the emergence of modern cultural history and historical anthropology.

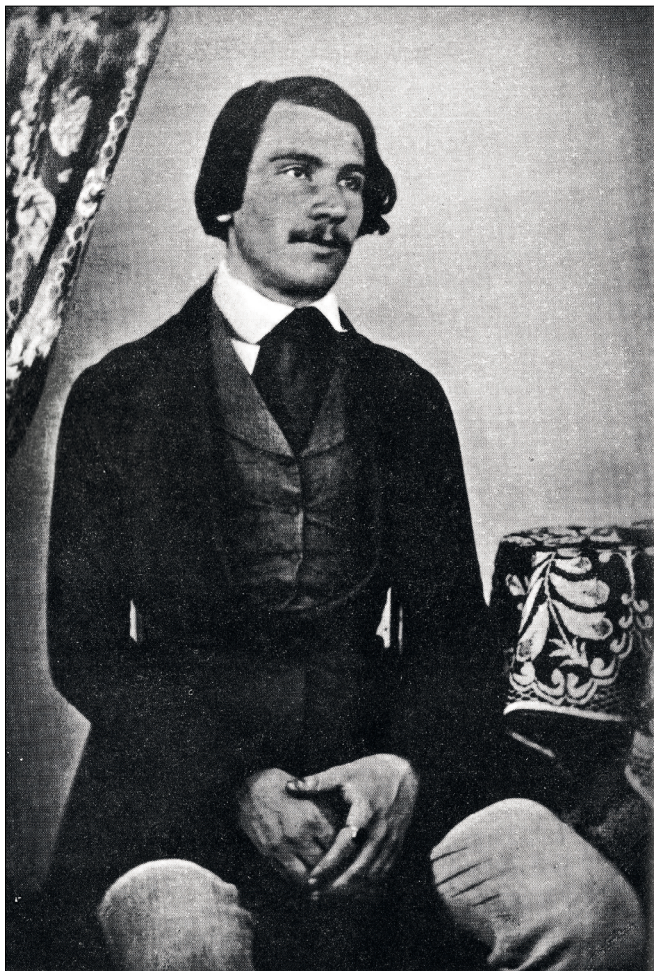
KEY WORDS Culture; Jacob Burckhardt; Basel; conservatism; liberalism; Ernst Peter von Lasaulx; Friedrich Nietzsche; Renaissance; Karl Ludwig von Haller

ABSTRAKT Kategorie kultury se prosadila v anglosaském světě v dílech představitelů klasického evolucionismu v antropologii Edwarda Burnetta Tylora, Johna Lubbocka nebo Lewise Henryho Morgana jako klíčový nástroj studia a porozumění lidské odlišnosti a rozmanitosti, který umožňoval emancipovat západní antropologického a historického myšlení od rasového konceptu. Zmínění autoři intelektuálně navazovali na odkaz představitelů skotského osvícenství, Adama Fergusona, Johna Millara nebo Williama Robertsona, kteří chápali dějiny lidstva jako progresivní sled univerzálních fází směřujících k dosažení nejvyššího morálního a materiálního stádia v podobě civilizace (Budil 2003, 85–89). Vůči této kombinaci skotského osvícenského progresivismu a antropologické instrumentalizace kultury lze nicméně postavit původní německé vymezení pojmu kultury, které je spjata s konzervativní reakcí na osvícenství a jež je bližší současným antropologickým a historickým vědám, které se oprostily od etnocentrického a ideologicky zatíženého pojetí univerzálního pokroku zosobněného západní civilizací. Tuto interpretaci kultury odrážející konzervativní historický pesimismus a obavy z dalšího vývoje západní společnosti lze ukázat na osobě a díle velkého švýcarského historika Jacoba Burckhardta, jehož *Kultura renesance v Itálii*, znamenala nejenom průlom ve studiu renesance, ale také důležitou inspiraci při zrodu moderního studia kulturních dějin a historické antropologie.

KLÍČOVÁ SLOVA Kultura; Jacob Burckhardt; Basilej; konzervatismus; liberalismus; Ernst Peter von Lasaulx; Friedrich Nietzsche; renesance; Karl Ludwig von Haller

Alan S. Kahan začlenil Jacoba Burckhardta mezi přední představitele takzvaného aristokratického liberalismu. Kromě něj sem náleželi například John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, lord Acton, Walter Bagehot, Gustave Flaubert nebo George Eliot (Kahan 1992, 4). Aristokratičtí liberálové nepocházeli

nutně z urozených rodin, i když mnozí z nich se pyšnili urozeným původem. Spojovala je nedůvěra k masové demokracii a obava z expanze státní moci. S podezřívavostí hleděli na podnikatelského ducha moderní éry a s ním souvisejícím třídním bojem. Někteří z nich dokázali předvídat hrozby to-



Obr. 1. Jacob Burckhardt. Zdroj: https://cs.wikipedia.org/wiki/Jacob_Burckhardt#/media/Soubor:Burckhardt.JPG

talitních a autoritářských režimů v následujícím století. Nebyli konzervativními nostalgiky. Uvědomovali si, že návrat k *ancien régime* je nemožný, a veškeré snahy v tomto smyslu pokládali i za nežádoucí. Jejich vztah k odkazu osvícenství byl ambivalentní. Těžili z osvícenských hodnot, ale univerzalistické aspirace osvícenského racionalismu zmírňovali historicismem, odkazem k důležitosti historického kontextu a jedinečnosti. Jejich světonázor se do značné míry zrodil jako výraz diskuse mezi klasickými liberály a konzervativními stoupenci restaurace v letech 1815 až 1830. Aristokratičtí liberálové nesdíleli whigovský progresivistický pohled na dějiny. Nepodlehli nicméně ani fatalistickému historickému pesimismu, čímž se odlišovali od Arthura Gobineaua nebo Oswalda Spenglera. Studium historické imaginace předních reprezentantů aristokratického liberalismu je důležité, protože se dotýká otázky, zda můžeme v intelektuálním odkazu aristokratického liberalismu nalézt přesvědčivé prostředky k překonání krize soudobého liberalismu.

Aristokratičtí liberálové pokládali osmnácté století, a především Francouzskou revoluci, za dobu zrodu modernity. Státní centralizace, komercializace a expanze střední třídy ohrožovaly hodnoty, jichž si nejvíce cenili a které zahrnova-

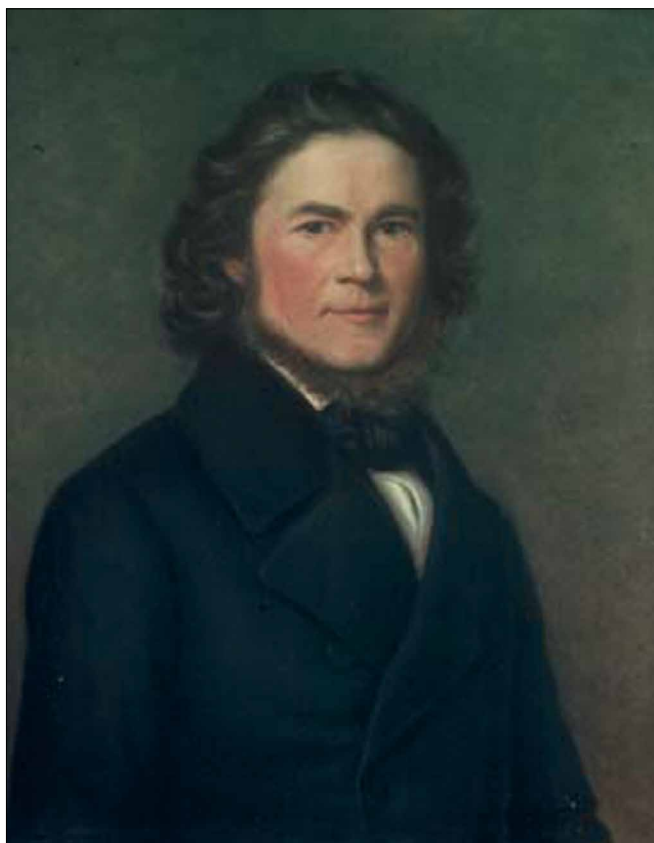
ly svobodu, individualitu a kulturní rozmanitost. Na rozdíl od klasických liberálů představovaly pro aristokratické liberály francouzské dějiny, nikoliv dějiny Anglie, archetyp či pravzor zrodu moderní společnosti. Anglii vnímali jako izolovanou jednotku oddělenou od kontinentu, s jehož dynamikou byla občas v souladu, ale často za ní zaostávala. Dokonce John Stuart Mill pokládal francouzskou civilizaci za nejbližší normálnímu typu lidské společnosti, která přináší pro historiky nejvíce poučení, zatímco anglické dějiny označil za naprosto nezajímavé (Kahan 1992, 11–12).

ERNST PETER VON LASAULX

Lord Acton pokáral v šedesátých letech devatenáctého století anglické vzdělance, že jejich pozornosti unikla tři díla, která v průběhu uplynulého desetiletí zásadním způsobem ovlivnily filozofii dějin a jež zahrnovala Gobineauovo *Pojednání o nerovnosti lidských ras*, práce Johanna Christopha Vollgraffa a *Filosophie der Geschichte* od Ernsta von Lasaulxe (Engel-Janosi 1953, 377). Každého čtenáře *Úvah o světových dějinách* od Jacoba Burckhardta zaujme, jak často velký švýcarský historik zmínil Lasaulxovo jméno. Žádnému jinému autorovi se nedostalo takové výsady. *Úvahy o světových dějinách* vypadají takřka jako dialog mezi Burckhardtem a Lasaulxem. Ernst Peter von Lasaulx, jeden ze zakladatelů aristokratického liberalismu, je dnes prakticky zapomenut. Je to krajně nespravedlivé, protože od Lasaulxe se odvíjela pozoruhodná intelektuální linie spojující Jacoba Burckhardta s Friedrichem Nietzsche, Oswaldem Spenglerem a Arnoldem Toynbeem. Stephen Tonsor pokládal Ernsta von Lasaulxe za hlavního prostředníka mezi Giambattistou Vicem a Johannem Gottfriedem Herderem na straně jedné a Oswaldem Spenglerem na straně druhé (Tonsor 1964, 374).

Ernst Peter von Lasaulx se narodil v roce 1805 v Koblenzi v Porýní. Lasaulxovým strýcem byl Josef Görres, původně radikální zastánce Francouzské revoluce, který nicméně počátkem dvacátých let devatenáctého století konvertoval ke katolicismu a přešel do konzervativního tábora. Později přednášel historii na Mnichovské univerzitě. Lasaulx studoval v letech 1824 až 1828 na univerzitě v Bonnu klasické dějiny a mytologii pod vedením Bartholda Georga Niebuhra a Carla Theodora Welckera a německou literaturu u Friedricha Schlegela. Lasaulxe obdobně jako většinu německých vzdělců počátku ovlivnil v oblasti klasických studií Johann Wolfgang Goethe, Johann Joachim Winckelmann nebo Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Dobře znal klasickou práci o vývoji mytologie a symbolismu Georga Friedricha Creuzera.¹ Studoval středověké mystiky Mistra Eckharta a Jacoba Böhma (Tonsor 1964, 376). Mezi jeho mentory náležel Johann Joseph Ignaz von Döllinger, katolický duchovní, historik a teolog (Tonsor 1964, 375). Lasaulx byl historickým pesimistou. V osudu římského a řeckého světa viděl obdobu úpadku západní společnosti a její tvořivosti a síly.

1 *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810–12).



Obr. 2. Ernst Peter von Lasaulx. Zdroj: https://de.wikipedia.org/wiki/Ernst_von_Lasaulx#/media/Datei:Lasaulx.jpg

V létě 1830 ještě před složením závěrečných zkoušek zahájil Lasaulx cestu (*Wanderjahre*) do Rakouska, Itálie, Řecka a Jeruzaléma. Po návratu získal v dubnu 1834 na univerzitě v Kielu doktorát na základě obhajoby disertační práce *De mortis dominatu in veteres, commentatio theologica-philosophica*. Poté působil na univerzitě jako profesor klasické filologie ve Würzburgu, kde jeden rok vykonával funkci rektora. V roce 1838 vystoupil Lasaulx na podporu kolínského arcibiskupa, který byl pruskou vládou uvězněn kvůli své obhajobě smíšených sňatků mezi protestanty a katolíky (Engel-Janosi 1953, 377).

Bonn však Lasaulxe neuspokojoval. Odešel v roce 1844 do Mnichova, jehož nově zřízená univerzita, sponzorovaná bavorským králem Ludvíkem I., aspirovala na postavení jednoho z nejdůležitějších středisek německé vzdělanosti. Zapořil do politické činnosti. Výsledkem byl měsíc vězení, k němuž byl odsouzen za jeden článek uveřejněný v mnichovských novinách. Ernst von Lasaulx se oženil s Julií, dcerou Franze Xavera Benedicta von Baadera, vlivného katolického a romantického filozofa a teologa, který rovněž od roku 1825 působil na Mnichovské univerzitě (Tonsor 1964, 376). Roku 1847 byl Lasaulx dočasně suspendován z profesorské pozice kvůli svému kritickému postoji v případě aféry Loly Montezové.

Lola Montezová neboli Marie Dolores Rosanna Gilbertová byla irská herečka a zpěvačka, která se stala milenkou Ludvíka I.

Bavorského, jenž z ní učinil vévodkyni z Landsfeldu. Vystupovala na různých evropských scénách a v Paříži měla krátký poměr s Franzem Lisztem. Během svého pobytu v Mnichově v letech 1846 až 1848 výrazně ovlivnila místní politický život. Lola Montezová zastávala liberální postoje, což jí zneprátilo konzervativní kruhy, zejména jezuity. V březnu 1848, kdy revoluční výbuch přinutil panovníka abdikovat, Lola Montezová opustila zemi. V následujících letech svého dobrodružného života Lola Montezová působila ve Spojených státech amerických a Austrálii. Její osobnost údajně inspirovala Arthura Conana Doylea k vytvoření postavy Ireny Adlerové v povídce *Skandál v Čechách* (Seymour 1996).

V průběhu revolučního roku 1848 se Ernst von Lasaulx stal poslancem Frankfurtského parlamentu, na jehož půdě hájil konzervativní názory oproti liberální většině. Nejvyšší Lasaulxovy aspirace však nespočívaly v politické kariéře, ale ve filozofii dějin. Ernst von Lasaulx vyjádřil přání vytvořit „*ságu univerzálních dějin*“ („*die Mär der Weltgeschichte*“). Je možné, že ho v tomto směru inspiroval Johann Joseph Görres, který přednášel univerzální dějiny na Mnichovské univerzitě. Lasaulx plně souhlasil se Schellingovým pojetím dějin jako celistvým organismem, jenž postupně uskutečňuje svůj potenciál v čase (Engel-Janosi 1953, 382). Sdílel Vicovo, Görresovo a Schellingovo přesvědčení, že náboženství představuje základ a jádro historie. Zatímco například Georg Wilhelm von Hegel nebo Leopold von Ranke vyzvedávali historickou úlohu náboženství, ale zajímal je především vliv religiozity na politické dění, Johann Joseph Görres a Friedrich Wilhelm Joseph Schelling zaměřili na výzkum lidské duše či nevědomí, které je zdrojem náboženského symbolismu (Engel-Janosi 1953, 383).

Lasaulx, jehož inspirovali středověcí vizionářští mystici jako Jáchym z Fiore nebo jeho žák Gerardus di Borgo San Donnino, v roce 1841 napsal: „*Veškerá minulost představuje ve své nejhlubší povaze prototyp, předzvěst budoucnosti, která je jejím cílem. Dějiny jednotlivých národů jsou dílčími údy jednoho organismu lidstva a nemají než jeden život. Vytvářejí linii, jejíž poslední zástupce shrnuje rysy všech, kteří jej předcházeli*“ (Engel-Janosi 1953, 385). Tuto organickou metaforu zděděnou ze středověké mystiky Ernst von Lasaulx spojil s teorií ontogeneze, podle níž ontogenetický vývoj rekapituluje fylogenezi. Zmíněná teorie je nejčastěji spojována se jménem německého darwinisty a embryologa Ernsta Haeckela, nicméně její původ sahá hlouběji do tradice německé *Naturphilosophie*, prací anatoma a fyziologa Ignaze Döllingera, otce známého teologa a historika, Karla Ernsta von Baera a Karla Friedricha Burdacha. Ernst von Lasaulx byl proto přesvědčen, že jedinec představuje v průběhu svého života postupné uskutečňování potenciálu svého archetypálního předka (*Urmensch*). Existuje společný proces či morfologie rozvíjená a sdílená všemi lidmi, kulturami, jazykem, náboženstvím, uměním, vědou, osadou, městem nebo státem, který prožívá mládí, rozkvět a poté, kdy vyčerpal svůj potenciál, umírá. Každá civilizace zná jaro, léto, podzim a zimu. Propojení všech zmíněných údů civilizačního organismu se nazývá *Zeitgeist* (Tonsor 1964, 383–384). Lasaulxovo univerzální i komparativní pojetí lidských dějin

bylo v jeho době ojedinělé a antcipovalo pozdější impozantní Spenglerovy a Toynbeeovy syntézy.

Vzhledem k tomu, že podle Lasaulxe spočívá veškerá historie ve studiu dějin náboženství, lze pokládat křesťanství za světovou univerzální religiozitu, která v sobě obsahuje všechna předchozí náboženství v míře, v níž jsou pravdivá. Stěží nalezneme v křesťanství jedinou pravdu, kterou bychom nezaznamenali v předkřesťanské éře. Z tohoto důvodu označil Lasaulx Sokrata za skutečného „Kristova předchůdce“ („*verus typus Christi*“): „*Domnívám se, že žádná osobnost Starého zákona není tak dokonalou anticipací Krista jako Řek Sokrates, a stejně tak nepochybuji, že to nejlepší z křesťanské filozofie je bližší helénismu než judaismu*“ (Engel-Janosi 1953, 390). Nebylo pravděpodobně překvapující, že Lasaulxova *Filozofie dějin* byla katolickou církví v říjnu 1861 zařazena na seznam zakázaných knih (*Librorum prohibitorum*). Lasaulxův žák lord Acton k jeho postoji poznamenal: „*Ferdinand Christian Baur odvodil křesťanství z kombinace dvou zdrojů, Izaiáše a Sokrata ... Lasaulx měl obdobný náhled, pokud jde o hloubku, vážnost a význam pohanství, které nepovažoval za chybu či úpadek, ale za dílčí stádium vývoje směřujícího k Pravdě, od Hérakleita k Platónovi, od Sofokla k Senekovi a od Zenona k Plutarchovi*“ (Tonsor 1964, 380).

Náboženství představovalo podle Lasaulxe rovněž klíč k pochopení vývoje umění směřujícího ke stále vyšší míře spiritualizace. Nejvíce spjata s hmotou je architektura, následuje sochařství, malířství, hudba, poezie a nakonec próza, nejduchovnější ze všech druhů umělecké tvořivosti (Tonsor 1964, 387–388).

Při studiu historických analogií Ernst von Lasaulx konstatoval, že průběh řeckých a římských dějin v mnohém odpovídal osudům moderního německého národa. Organický vývoj se projevoval v podobných formách vlády. Poznamenal, že pokud by Aristoteles měl příležitost seznámit se s německými politickými poměry ve čtyřicátých letech devatenáctého století, konstatoval by, že u moci se nachází oligarchie, zatímco démos se chystá převzít vládu (Engel-Janosi 1953, 391). Lze tedy činit historické predikce a prognózy. Obdobně jako v případě lidského jedince se národní organismus podléhající stejným zákonitostem vyčerpá v okamžiku, kdy pozbude svůj veškerý historický potenciál (*élan vital*). Život nikdy nekončí, pouze jeho formy se mění a nové vyrůstají z těch, které odumřely. Lasaulx neváhal se uchýlit k biologickému idiomu: „*Jestliže národ již v době nenese nespoteřovanou přírodní sílu, jeho skon je neodvratitelný. Může být znovu oživen pouze přílivem barbarů*“ (cit. Engel-Janosi 1953, 392).

Lasaulxova historická morfologie je odvozena především z Aristotela, Polybia a Vica. Zmíněný historik rozlišil tři „čisté“ formy politického zřízení, které zahrnovaly monarchii, aristokracii a demokracii, jejichž korupcí vzniká tyranie, oligarchie a anarchie. Monarchie ústí do tyranie, tyranie do aristokracie, aristokracie do oligarchie, oligarchie do demokracie a demokracie do anarchie, po níž následuje vojenská diktatura. Revoluce jsou zdravé a očistné během mládí společnosti, jakmile zestárne, představují obdobu nebezpečné choroby (Tonsor 1964, 388–389). Za nejspolehlivější nástroj poznání

minulosti národů považoval Ernst von Lasaulx jazyk a jeho proměny. Na rozdíl od Arthura Gobineaua se nepřiklonil k deterministickému rasovému výkladu dějin. Přesto se nevyhýbal rasové terminologii, kterou odvodil ze Starého zákona. Pro dějiny lidstva byl podle Lasaulxe příznačný neustávající antagonismus mezi Semity a potomky Japetovy, k nimž náležejí i obyvatelé Německa (Engel-Janosi 1953, 394).

Obdobně jako Georg Wilhelm Hegel ve *Filozofii práva* Lasaulx byl přesvědčen, že pouze tehdy, když v životě národa nastává večer, objevuje se skutečná filozofie dějin – Minerviny sovy vzlétají za soumraku (Engel-Janosi 1953, 392). Několik desetiletí před Arnoldem Toynbeem Ernst von Lasaulx napsal, že mnohá náboženství se rodí na sklonku života civilizace a předávají její nejvyšší kulturní hodnoty a aspirace jejím nástupcům (Engel-Janosi 1953, 395–396).

Zmíněné úvahy byly zakotveny v cyklickém pojetí dějin, které Ernst von Lasaulx převzal od Platóna a Aristotela a v novější podobě od Giambattisty Vica (Engel-Janosi 1953, 386–387). Zatímco Jáchyma z Fiore, Gerarda di Borgo San Donnino, Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga a Ernsta von Lasaulxe můžeme pokládat za historické optimisty, jiní autoři zdůrazňující „věčný návrat“ historických forem jako Giambattista Vico, Arthur Gobineau, Oswald Spengler nebo Brooks Adams sdíleli pesimističtější náhled (Engel-Janosi 1953, 388).

Ernst von Lasaulx převzal od středověkých myslitelů Hugha ze St. Victoire a Oty z Freisingu tezi o postupném přesunu těžiště světových dějin z Východu na Západ, které Johann Jakob Bachofen doplnil tvrzením, že osudový zápas mezi Západem a Východem představuje hlavní téma světové historie (Engel-Janosi 1953, 394). Lasaulx k tomu dodal, že zmíněný konflikt počínající trojskou válkou nebo bitvou u Marathónu pokračuje úspěchy britských zbraní v Indii a Číně, a předpověděl brzké zhroucení Osmanské říše. Lasaulx na rozdíl od většiny představitelů osvícenství souhlasil s Giambattistou Vicem a Josephem de Maistrem, že válka je zdrojem skutečných historických změn: „*Válka je božská. Je tvořivá jak v materiálním, tak duchovním smyslu*“ (Tonsor 1964, 385). Nikoliv normální a zkrocené, ale abnormální a divoké zakládá nový řád. Ernst von Lasaulx stranil vítězi, v jehož úspěchu viděl přízeň dějin. Tím se lišil od Arthura Gobineaua, Jacoba Burckhardta nebo Friedricha Nietzscheho, kteří nevěřili, že by se v moderním světě mohla opět prosadit skutečná velikost a ušlechtilost. Nietzsche prohlásil, že Démostenés navzdory své prohře dosáhl velikosti. Porážka je důkazem ušlechtilosti, která nemá v době zkaženosti a civilizačního úpadku šanci na úspěch. Chceme-li vidět opravdové osobnosti, podívejme se do řad poražených (Engel-Janosi 1953, 395). Ernst von Lasaulx byl přesvědčen, že válka, která je zdrojem opravdové velikosti, je stále možná. Pokles válečné výkonnosti pokládal za projev národního úpadku (Tonsor 1964, 385).

V jakém stádiu svého historického cyklu se nacházela podle Lasaulxe soudobá Evropa? Zatímco buddhismus a judaismus se bezpochyby nalézaly za zenitem, týkalo se to rovněž křesťanství? Lasaulx uznal, že vitalita románsko-germánských národů klesá bez naděje na zvrát. To by však nemuselo znamenat konec našeho kontinentu, kterému mohou dodat čerstvou



Obr. 3. Basilej v devatenáctém století. Zdroj: <https://www.sulisfineart.com/historical-mid-19th-century-lithograph-view-of-basel-basle-switzerland.html>

energii mladá a silná slovanská etnika. V tomto smyslu se Ernst von Lasaulx vyjádřil rovněž na půdě bavorského sněmu. Jako zastánce „velkoněmeckého“ řešení (*Grossdeutsch*) doufal, že ve sjednoceném Německu, které zahrne rovněž Rakousko, povede německý intelekt a slovanská vitalita k žádoucí obnově. Lasaulxovo mínění sdíleli Adam Mickiewicz, Donoso Cortes nebo Franz Grillparzer (Engel-Janosi 1953, 399). Po roce 1856 dospěl stárnoucí Lasaulx k závěru, že západní civilizaci již nelze zachránit. Vyazuje stejné známky rozkladu jako antika na počátku temného věku: „*Patřím k těm, kteří nevěří v politickou restauraci. Žádná taková věc neexistuje. Všechny obnovy, o něž se lidé pokusili, skončily za krátkou dobu neúspěchem ... Není cesty zpátky. Brány jsou zavřeny. Mosty jsou zbořeny. Lodě jsou spáleny. Historie velí kupředu, i kdybychom měli pochodovat do záhuby*“ (Tonsor 1964, 389).

Když Ernst von Lasaulx počátkem května 1861 v Mnichově předčasně zemřel, bylo Jacobu Burckhardtovi třiačtyřicet let. Teprve připravoval svůj první rozsáhlejší spis. Pocházel ze švýcarské Basileje, kde se narodil v roce 1818 v rodině pastora v domě poblíž katedrály.² Mezi jeho předky náleželo jedenáct

radních, zámožnější obchodníci či profesori na místní univerzitě, nejstarší ve Švýcarsku (Hinde 2000, 44).³ Bylo to sociální prostředí vzdělané střední měšťanské třídy (*Bildungsbürgertum*).

NĚMECKÝ LIBERALISMUS A KONZERVATISMUS V PRVNÍ POLOVINĚ DEVATENÁCTÉHO STOLETÍ

V Basileji se údajně nacházely městské hodiny, které ukazovaly vždy o jednu hodinu méně než zbytek Evropy. Když do města přišly v roce 1798 francouzské revoluční jednotky, sladily čas se zbytkem kontinentu. Po pádu Napoleona byl tento nehorázný průnik progresivismu odstraněn a na hodinách byl opět nastaven „správný“ basilejský čas. Napoleona Bonaparta veřejně pozval do Basileje místní osvícenec Peter Ochs, který jej vyzval, aby svrhl zdejší *ancien régime*. Ochs dokonce vypracoval ústavu *La Republique Helvetique, une et indivisible* inspirovanou ideály Francouzské revoluce (Hinde 2000, 38). Basilej bylo zámožné město. Na počátku devatenáctého století zde obdobně jako v uplynulých staletích stále vládly bohaté patricijské rodiny (*marchands-fabricants-banquiers*). S politickým a hodnotovým konzervatismem kontrastoval dynamismus basilejských finančníků a podnikatelů.

2 Osmisvazkové dílo věnované Jacobu Burckhardtovi vydával v letech 1947 až 1982 Werner Kaegi, manžel proslulé katolické mystičky Adrienne von Speyer, jejímž mentorem byl teolog Hans Urs von Balthasar.

3 Založil ji v roce 1460 papež Pius II. (Aeneas Silvius Piccolomini).

Basilejský kapitál, který byl soustředěn v šestnácti bankovních domech, proudiv nejen do Švýcarska, ale rovněž do Německa a Francie, či dokonce do New Orleans a Sydney (Hinde 2000, 47).

Burckhardt přišel na svět ve zdánlivě politické a ideologické nehybnosti restaurační éry (Herman 1997, 76–77). Časy se záhy změnily, a to jak v politické, tak intelektuální sféře. Revoluční události roku 1830 se nevyhnuly ani pětadvacetitisícové Basileji. Švýcarští liberálové usilovali o vyhlášení švýcarské národní jednoty (*Volk*), která by nahradila tradiční kantonální patriotismus (*Kantonligeist*). V roce 1833 se od basilejského kantonu oddělily venkovské oblasti (*Kantonstrennung*) a vytvořily dva nové částečně autonomní kantony (*Basel-Stadt* a *Basel-Landschaft*). Byla to nejvážnější krize od náboženských válek a zároveň předzvěst občanské války v listopadu 1847 (*Sonderbundkrieg*).

V roce 1836 zahájil Jacob Burckhardt studia teologie na Basilejské univerzitě. Mezi jeho učitele náleželi dva přední teologové Wilhelm de Wette a Karl Rudolf Hagenbach. V té době kritická biblická studia zpochybnila autenticitu Starého a Nového zákona. David Strauss vydal roku 1835 „obrazoboreckou“ knihu *Život Ježíšův*, která otřásla vírou mnoha Evropanů. Náležel mezi ně rovněž Jacob Burckhardt, který se vzdal úmyslu stát se duchovním a pokračovat v rodinné tradici, jež mu byla původně určena. Po rezignaci na dráhu pastora odjel Burckhardt v září 1839 do Berlína, kde se hodlal věnovat se historii.

Podle řady autorů došlo v německých historických vědách na přelomu osmnáctého a devatenáctého století k zásadnímu přelomu, který Karl Mannheim charakterizoval jako přechod od „statické filozofie rozumu“ charakteristické pro osvícenství k „dynamické historické filozofii života“, která se později uplatnila například rasových vizích dějin nebo darwinismu. Zrodil se historicismus, jak daný směr nazval Friedrich Meinecke.⁴ Prosadil se názor, že veškeré lidské hodnoty a ideje jsou jedinečné a kulturně podmíněny. Neexistuje žádná realita nebo význam, který by unikl proudu historického času. Pokrok je pouhá iluze. Každá epocha musí být posuzována na základě svých vlastních hodnot. Významný vliv na formování historicismu měl bezpochyby Giambattista Vico nebo Johann Gottfried Herder. Někteří autoři jako Ernst Troeltsch označili historicismus za největší německý příspěvek západnímu myšlení od časů reformace a nejvyšší dosažené stádium v porozumění problematice člověka a společnosti (Hinde 2000, 142–144).⁵

Donald R. Kelley byl nicméně přesvědčen, že historicismus spočívající v obratu od obecného k partikulárnímu a typického k jedinečnému nebyl výlučně produktem německé osvobozovací války proti Napoleonovi (*Freiheitskriege*), ale že šlo o trend prosazující se v celém západním historickém myšlení. Jeho projevy odhalil Donald R. Kelley již v dílech renesančních humanistů. Německý historicismus tak údajně nebyl

inovací, ale spíše specifickým sladěním německé vzdělanosti s evropským intelektuálním prostředím. Němečtí badatelé přispěli především vymezením rigoróznějších postupů a metody historické práce včetně její profesionalizace a jednoznačným akademickým ukotvením (Hinde 2000, 148). Německá historiografická škola na rozdíl od francouzského nebo anglického prostředí zavrhlá nomotetický a pozitivistický přístup Augusta Comta nebo Thomase Henryho Buckleho a trvala na tom, že přírodovědné metody nelze uplatnit při historickém studiu. Namísto toho němečtí autoři, například Johann Gustav Droysen, upřednostňovali hermeneutiku a kritickou metodu pramenů přejaté z tradice klasické filologie. Důležitý rozdíl mezi osvícenskou historiografií a historickými pracemi z počátku devatenáctého století spočíval v potlačení literární, rétorické složky textu ve prospěch strohého „vědecky objektivního“ jazyka. Historikové s literárními sklony začali být podezřelí a na této skutečnosti se až doposud nic nezměnilo (Hinde 2000, 155).

S výjimkou letního semestru 1841, který strávil v Bonnu, byl Jacob Burckhardt několik let posluchačem Berlínské univerzity (Burckhardt 1995, 237). Zmíněná vysokoškolská instituce vznikla v roce 1810 z podnětu Wilhelma von Humboldta jako součást rozsáhlých administrativních reforem pruského státu po jeho drtivé porážce Napoleonem Bonapartem. Prvnímu rektorovi, jímž byl Johann Gottlieb Fichte, se podařilo vybudovat výkonné centrum moderní vzdělanosti, na kterém působili například Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Karl von Savigny, Karl Friedrich Eichhorn, Friedrich Schleiermacher, a Bartold Georg Niebuhr. Jacob Burckhardt navštěvoval především přednášky Theodora Droysena, Augusta Böckha, a zejména Leopolda von Rankeho.⁶ Franz Theodor Kugler jej zasvětil do dějin umění a architektury (Hinde 2000, 71).

Jacob Burckhardt kolísal během studií mezi konzervatismem, který byl takřka oficiální ideologií silícího pruského státu, a liberalismem, k němuž se hlásila opozice. Mezi čelné představitele pruského konzervatismu náležel Burckhardtův oblíbený učitel Leopold von Ranke. Zatímco Theodor Droysen a Georg Wilhelm Friedrich Hegel věřili, že vrcholem západních dějin je národní stát zaštiťující lidskou svobodu, Leopold von Ranke byl k myšlence pokroku a historických zákonitostí podstatně skeptičtější. Hegelovu filozofii dějin odmítal. Historik by se měl podle jeho mínění zabývat individuálními aktéry, nikoliv zabředávat do obecných a abstraktních spekulací (Hinde 2000, 160). Za hlavní historikův úkol považoval Ranke zjistit prostřednictvím důkladného historického studia, „jak to opravdu bylo“ (*„wie es eigentlich gewesen ist“*). Úvahy o povaze dějin jako takových nicméně zcela nezavrhoval. Byl přesvědčen, že v dějinách existují duchovní a tvořivé síly a morální energie. V jejich vzestupu, úpadku a obrození spočívá tajemství dějin, přičemž nejvýrazněji se zmíněné síly projevují v politickém životě (Herman 1997, 79). Zrod národních států v raném no-

4 *Die Entstehung des Historismus* (1936).

5 Především tzv. bielefeldská škola vyzvedávala vědecký ráz historismu a osvícenskou historiografii pokládala za „předvědeckou“.

6 Friedrich Meinecke neváhal po druhé světové válce označit Leopolda von Rankeho a Jacoba Burckhardta za největší historiky německé jazykové oblasti (Kahan 1992, 7).

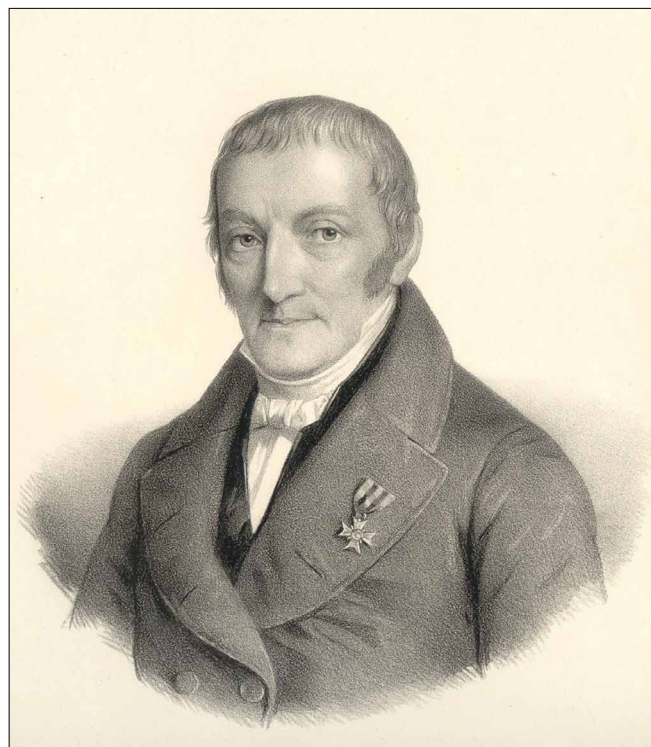
vověku představoval podle Rankeho proměnu středověkého univerzalizmu v moderní partikularismus (Sax 1992, 845–847). Jak upozornil Ernst Gombrich, Jacob Burckhardt byl na rozdíl od Rankeho ovlivněn Hegelovou filozofií, jak o tom svědčí jeho práce o italské renesanci (Gombrich 1969, 6).

Obdobně jako v jiných evropských zemích bylo období mezi lety 1815 až 1830 ve znamení konzervativní reakce na předchozí epochu Francouzské revoluce a napoleonských válek. Termín „restaurence“, který se v této souvislosti používá, je odvozeno z názvu díla Karla Ludwiga von Hallera *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, které vycházelo v letech 1816 až 1834. Hlavními „ideology“ restaurace byli kromě Hallera především Edmund Burke v Anglii a Louis de Bonald a Joseph de Maistre ve Francii. V německo-jazyčných zemích probíhala restaurace ve znamení romantického fascinace středověkem jako „zlatého věku“ Západu v dílech Wilhelma Heinricha Wackenrodera nebo Novalise. Němečtí romantici jako například Adam Müller snili o obnově Svaté říše římské evropských národů sjednocených na základě znovuoživeného křesťanství (Liedke 1958, 371).

KARL LUDWIG VON HALLER

Dnes poněkud polozapomenutý Karl Ludwig von Haller byl jednou z nejvlivnějších a nejdiskutovanějších osobností první desítky devatenáctého století. Narodil se v roce 1768 v Bernu a již v mládí prokazoval mimořádné nadání. V šestnácti letech pracoval pro státní kancléřství. Vždy se chlubil, že jeho intelekt nikdy nepokřivilo žádné univerzitní vzdělání. Jako zástupce Bernu uskutečnil diplomatické mise do jižního Německa, Milána a Paříže. Seznámil se s Napoleonem, Talleyrandem a Metternichem. Po vyhlášení Helvétské republiky v roce 1798 francouzské revoluční jednotky obsadily Bern. Haller odešel do Vídně, kde působil v rakouských službách. Do Bernu se vrátil roku 1806. Přednášel právo na místní akademii. Výmluvně obhajoval středověký feudální společenský řád a argumentoval, že ve společnosti platí právo silnějšího. Vzkříšení Evropy může být podle Hallera uskutečněno výlučně prostřednictvím sbratření všech států pod autoritou obecně uznané Prozřetelnosti. *Příručka obecné politické vědy (Handbuch der allgemeinen Staatskunde, 1808)* z něho učinila jednoho z nejznámějších odpůrců odkazu Francouzské revoluce. Poté, kdy v roce 1820 oznámil konverzi ke katolicismu, musel rezignovat na své profesorské místo. Odešel do Paříže, kde jej konzervativní panovník Karel X. zahrnul svou přízní. Po červencové revoluci roku 1830 se Haller natrvalo stáhl do švýcarského ústraní, kde až do své smrti o čtyřicet let později neúnavně útočil na povahu a hodnoty moderní doby.

Karl Ludwig von Haller byl přesvědčen, že učení Jeana Jacquese Rousseaua, které podle jeho mínění způsobilo Francouzskou revoluci, bylo přirozeným důsledkem reformace. Z tohoto důvodu je možné obrodit Evropu výlučně prostřed-



Obr. 4. Karl Ludwig von Haller. Zdroj: https://en.wikipedia.org/wiki/Karl_Ludwig_von_Haller#/media/File:KarlLudwigHaller.jpg

nictvím návratu ke katolicismu (Liedke 1958, 374–375). Vášnivým obhájcem a propagátorem Hallerových myšlenek byl Adam Müller, konzervativní patriot, jenž již v roce 1817 prohlásil, že Hallerova kniha by měla být v co největší míře šířena za podpory pruské vlády. Na univerzitách by měly být zřizovány speciální stolice určené výlučně pro výuku Hallerova učení. V Berlíně vznikl spolek *Maikäferei*, mezi jehož členy náleželi právník a veřejný činitel Ernst Ludwig von Gerlach, jeho bratr Leopold von Gerlach, hrabě Johann Peter Cajus zu Stolberg-Stolberg nebo ministr financí Albrecht von Alvensleben. Zmíněná skupina měla v duchu Hallerových idejí značný vliv na budoucího pruského krále Fridricha Viléma IV.

Na druhé straně vlivný pruský právník a historik Friedrich Carl von Savigny Hallera prakticky ignoroval (Liedke 1958, 376–377). Liberální básník a literát Achim von Arnim kritizoval Hallerův konzervativní katolický světonázor v románu *Proměny společnosti (Metamorphosen der Gesellschaft)* z roku 1823. Rovněž teolog a rektor Berlínské univerzity Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher a filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel se postavili proti Hallerovi. Navzdory zmíněným výhradám se Hallerovo dílo stalo počátkem dvacátých let devatenáctého století prakticky jádrem pruské státní ideologie (Liedke 1958, 381).⁷

⁷ Haller byl nicméně kritizován i z konzervativních kruhů. Například pruský konzervativní patriot a profesor na univerzitě ve Vratislavi Heinrich Steffens vytkl v knize *Karikaturen des Heiligsten* (1818–1821) Hallerovy jeho důraz na právo silnějšího (Liedke 1958, 381).

OBDOBÍ MEZI REVOLUCEMI 1830 AŽ 1848

Romanticky zaměřeni myslitelé jako Johann Joseph Görres, Friedrich Schlegel a Heinrich Steffens byli přesvědčeni, že Německo, respektive Prusko, je možno obrodit výlučně prostřednictvím obecného obratu k náboženské víře. Heinrich Steffens se domníval, že by touto revitalizující religiozitou mělo být luteránství, zatímco Friedrich Schlegel poté, kdy koketoval s východními náboženstvími, vzhlížel ke specifické verzi univerzálnímu katolicismu. Na jeho základě by se mělo pod záštitou papeže zrodit teokratické společenství evropských národů (Liedke 1958, 383). Schlegel propagoval své názory především v periodiku *Deutsches Museum* vycházejícím v letech 1811 až 1812 a časopise *Concordia* (1820 až 1823), do něhož přispíval i Karl Ludwig von Haller, Zacharias Werner a Franz von Baader.

Friedrich Schlegel měl blízko k Johannu Josephu Görresovi. Oba muži v mládí obdivovali Francouzskou revoluci, poté se přiklonili k romantickému kosmopolitismu, a nakonec skončili jako stoupenci německého patriotismu a ortodoxního katolicismu (Liedke 1958, 386). Ve spise *Německo a revoluce* (*Deutschland und die Revolution*) z roku 1819 Görres představil jako svůj ideál středověký korporativní stát složený ze tří sociálních vrstev tvořících celistvý politický organismus. Posláním státu je umožnit člověku, aby se prostřednictvím morálního a náboženského řádu povznesl nad vulgární materialismus. Přirozeným protějškem státu je církev, která je potřebná pro harmonický rozvoj společnosti (Liedke 1958, 387–388).⁸ Görresovo zaujetí pro politický katolicismus vyústilo do konfliktu s pruskými luteránskými úřady. Johann Joseph Görres odolal vábení vídeňských konzervativních kruhů a usadil se na Mnichovské univerzitě. Periodika, která Görres řídil v Mnichově, *Der Katholik*, *Eos* a *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, se stala důležitou platformou konzervativního katolicismu v Bavorsku. Ve zmíněných časopisech vycházely texty autorů, jako byl Edmund Burke, Karl Ludwig von Haller, Adam Müller, Friedrich Leopold Stolberg, Hugues Félicité Robert de Lamennais, Louis Gabriel de Bonald, Johann Georg Hamann nebo Karl Wilhelm Ferdinand Solger.

Červencová revoluce v roce 1830 a abdikace francouzského krále Karla X. znamenaly konec epochy restaurace. Poté bylo většině konzervativců zřejmé, že musí přistoupit na určitý kompromis se silami nastupující modernity. Výsledkem byl zrod řady různých hybridních ideologií, které ovlivňují politický život Západu prakticky dodnes. Mnozí autoři obávající se šíření „rozkladného“ liberalismu podlehli pesimismu a historickému fatalismu. Německý historik starověkého Říma Barthold Georg Niebuhr předvídal rok před svojí smrtí příchod staletí barbarství. Revoluční radikalismus podle jeho mínění zničí západní civilizaci. Karl Ludwig von Haller věřil, že i po historickém selhání Francie,

kteřá není schopna svými morálními silami obnovit *ancien régime*, se Evropa může navrátit k tradičním hodnotám a víře pod vedením pruského korunního prince Fridricha Viléma. Následník trůnu byl pokládán za reakcionáře. Sympatizoval s katolicismem a s nostalgií vzhlížel ke středověké společnosti. Poté, když nastoupil jako král Fridrich Vilém IV. na trůn, záhy narazil na realitu, jejíž povaha se vymykala jeho anachronické imaginaci. Uchýlil se k romantickým gestům bez skutečného politického dopadu. Rozhodl se například obnovit gotickou katedrálu v Kolíně nad Rýnem, což Heinrich Heine ironicky komentoval ve skladbě *Německo, zimní pohádka*:

Vy bloudkové, spolku chrámový,

vy rukama slaboučkýma

dokončit chcete to přetrhlé

dílo, tu trucevnost Říma!⁹

V zemi probíhala industrializace, která vyhrcovala sociální vztahy. Král ponořený do snů o restauraci středověkého impéria to nicméně nevnímal.

V době, kdy Jacob Burckhardt přijel do Berlína, byl původní restaurační konzervatismus na ústupu a zdání vitality mu dodávala pouze podpora panovníka. Během semestru stráveného v Bonnu nacházejícím se v převážně katolickém Porýní, kde významná část vzdělanců odmítajících pruskou hegemonii náležela k liberálům, se Jacob Burckhardt sblížil s liberálním teologem a historikem Gottfriedem Kinkel, který vyučoval církevní dějiny. Společně navštěvovali umělecký a básnický spolek *Maikaferbund*. Kinkel byl později aktivním účastníkem revoluce roku 1848, což byla jedna z příčin ideové rozluky mezi oběma muži (Hinde 2000, 77–79).

V Bonnu se Jacob Burckhardt odklonil od Rankeho školy a zaměřil se na studium kulturních dějin. Tím se vyčlenil z hlavního proudu německé historiografie, který reprezentovali například Heinrich von Treitschke nebo Heinrich von Sybel. Odpovídal to jeho temperamentu. Na rozdíl od Leopolda von Rankeho se Burckhardt příliš nezajímal o politické dějiny (*Staatswissenschaft*).

Po návratu do Berlína uvedl Gottfried Kinkel mladého studenta historie do proslulého salónu, který vedla Bettina von Arnim. Tato spisovatelka, autorka pamfletu *Tato kniha náleží králi* (*Dies Buch gehört dem König*, 1843), sestra Clemense Brentana, manželka básníka Achima von Arnim, švagrová ministra spravedlnosti Savignyho a celoživotní přítelkyně Johanna Wolfganga von Goetha, patřila k předním reprezentantům liberalismu v pruském hlavním městě. Zároveň však udržovala úzké vztahy s královskou rodinou. Mezi hosty jejího salónu nechyběl historik Friedrich Dahlmann nebo bratři Grimmové. Jacob Burckhardt se nikdy nestal liberálem. Nepřihlásil se však ani k pruskému etatistickému a militaristickému konzervatismu, který podle jeho mínění negarantoval žádné politické svobody. Burckhardt dával přednost tradičnímu měšťanskému konzervatismu Basileje jako městského státu založeného na občanské samosprávě (Hinde 2000, 81).

Na jaře a v létě 1843 navštívil Jacob Burckhardt poprvé Paříž. Přivydělával si psaním článků pro *Kolnische Zeitung*.

8 Adam Müller vyjádřil podobné teze v díle *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften* z roku 1819.

9 Heine 1951, 145, přeložil Pavel Eisner.

Naplno se projevil jeho konzervativní instinkt. Burckhardt kritizoval „balzakovskou“ Paříž, v níž vládlo vrtošivé veřejné mínění a touha po penězích. Nenacházel porozumění ani pro nespoutanou svobodu tisku. Podle Burckhardta takové prostředí zcela ničí skutečnou uměleckou tvořivost a originalitu (Hinde 2000, 88). Burckhardtova kritika Berlína a Paříže odrážela jeho celoživotní odpor k centralismu, militarismu a masové demokracii „degenerující“ do radikalismu a socialismu.¹⁰ Již ve čtyřicátých letech devatenáctého století cítil, že z této směsi mohou vzejít „noví Caesarové“, více demagogičtí a nebezpečnější než jejich starověké předlohy. Jeho ideálem byly „malé státy“ (*Kleinstaat*) typu svobodné Basileje, v nichž viděl záštitu opravdové svobody (Hinde 2000, 89). V tomto ohledu se názory Jacoba Burckhardta blížily myšlenkám Karla Ludwiga von Hallera.

V květnu 1843 obdržel Burckhardt doktorát filozofie na Basilejské univerzitě, kde začal přednášet. I když jeho vystoupení získala mezi studenty a širší veřejností značnou oblibu, místo soukromého docenta (*Privatdozent*) pro něj bylo v dané chvíli nedosažitelné. Působil devatenáct měsíců jako žurnalista v listu *Basler Zeitung* zastupujícím basilejské vládnoucí kruhy. Koncem března 1846 Jacob Burckhardt odjel do Říma. Jeho italský pobyt přerušilo pozvání od Franze Kuglera do Berlína, kde společně pracovali na *Přehledu dějin malířství* (*Handbuch der Geschichte der Malerei*). Koncem roku 1847 se Burckhardt vrátil do Itálie, kde setrval šest měsíců. V té době vypuklo na severu Apeninského poloostrova povstání proti rakouské nadvládě. Jacob Burckhardt, který se opět věnoval politické žurnalistice, psal mezi listopadem a dubnem 1848 reportáže o nepokojích pro *Basler Zeitung*.¹¹ Dramatické události v Itálii posílily Burckhardtovu nedůvěru k radikálnímu liberalismu a masové demokracii (Hinde 2000, 110). I když Jacob Burckhardt pozbyl původní náboženské víry, jeho konzervatismus do značné míry vyplýval z vědomí nedokonalosti lidské povahy, které zdědil z křesťanské ortodoxie. Odmítal Rousseauovo učení o neposkvrněné lidské přirozenosti, již údajně zkorumpovaly až politické a ekonomické instituce. Vůči švýcarskému mysliteli nešetřil Burckhardt kritikou. Jean Jacques Rousseau byl podle jeho mínění „plebejec“, který postrádal skutečné porozumění pro reálný život a starosti běžného člověka a zůstal pouhým teoretikem a utopistou (Hinde 2000, 114–115).

Mezitím proběhla ve Švýcarsku v listopadu 1847 krátká občanská válka s dalekosáhlými důsledky. V roce 1845 založilo sedm katolických kantonů s konzervativní správou na obranu svých zájmů proti centralizačním snahám vlády spolek zvaný *Sonderbund*. Federální parlament (*Tagsatzung*) prohlásil v říj-

nu 1847 *Sonderbund* za neústavní a nařídil jeho rozpuštění silou. Od 3. do 29. listopadu 1847 potřela federální armáda vedená generálem Guillaumem Henrim Dufourem katolické jednotky v několika srážkách, v nichž nepadlo více než sto mužů. V roce 1848 nová švýcarská federální ústava ukončila praktickou nezávislost kantonů a přeměnila Švýcarsko ve federální stát. Příslušníci jezuitského řádu byli vypovězeni ze země.¹² Výsledek konfliktu byl vnímán jako porážka konzervatismu a triumf liberalismu, který podnítil vlnu revolucí, jež v průběhu následujícího roku otřásl Evropou. V samotné Basileji si tradiční patricijská vrstva udržela moc až do roku 1875. Rovněž cechovní systém zůstal zachován. Konzervativní město vzdorovalo postupujícímu přílivu liberalismu, který měnil evropskou civilizaci v sekulární, rovnostářskou a demokratickou společnost (Hinde 2000, 112).

BURCKHARDTŮV KONZERVATISMUS A POLEMKA S LIBERÁLNÍMI A DEMOKRATICKÝMI HODNOTAMI

Nedostatek finančních prostředků přinutila Jacoba Burckhardta v roce 1855 přijmout místo profesora dějin umění na nově zřízené polytechnice v Curychu. Filolog a historik Johann Jacob Bachofen později tvrdil, že to byl on, kdo přiměl roku 1858 představitele basilejské univerzity, aby přesvědčili Burckhardta k návratu pod příslibem zaměstnání vysokoškolského pedagoga. V roce 1871 Ernst Curtius nabídl Burckhardtovi jménem pruského ministerstva kultury prestižní pozici na Berlínské univerzitě, která se uvolnila po smrti Leopolda von Rankeho. Burckhardt odmítl.

Jacob Burckhardt byl přesvědčen, že německy hovořící populace ve střední Evropě, a to včetně Švýcarska, tvoří od středověku z kulturně historického hlediska společný celek (*Kulturturnation*). Za svůj úkol pokládal „ukázat Švýcarům, že jsou Němci“. V politické sjednocení Německa na etnickém základě však nevěřil, pruské aspirace odmítal, odsuzoval Bismarckovy agresivní války a obdobně jako Haller upřednostňoval pluralitu malých německojazyčných států (Hinde 2000, 74–75). V Německu podle jeho mínění započal proces, který se vymkl kontrole a vede příslušné společnosti do zkázy. Hohenzollernové si sami kopou hrob, protože tím, že zbavují moci místní panovníky, zpochybňují svoji vlastní legitimitu (Hinde 2000, 126). Se znepokojením sledoval vítězství Pruska nad Francií v roce 1871, které podle jeho mínění dovršilo militarizaci země (Hinde 2000, 136).

Revoluce v roce 1848 a pozdější vzestup pruské moci na úkor malých německých států přivedl Jacoba Burckhardta k historickému pesimismu a „únavě z moderního světa“. Jeho odpovědí bylo stažení se do „mnišského“ ústraní, celoživotního studia historie, a především dějin umění. Burckhardtův historický pesimismus a skepticismus vůči modernitě nápadně kontrastovaly s entuziasmem berlínských historiků fascinovaných mocenským a ekonomickým vzestupem Pruska a Německa jako celku. Friedrich Meinecke to při-

10 V říjnu 1846 došlo v Ženevě k politickému převratu, který Andreas Heusler, vlivný basilejský právník, politik a vydavatel listu *Basler Zeitung*, označil za projev sociálního radikalismu, vzporu proletariátu, ohrožující společenský řád v samotné Basileji. Jacob Burckhardt obdobně jako Johann Jacob Bachofen plně sdílel jeho obavy ze socialistické revoluce (Hinde 2000, 48).

11 Z této doby také pocházejí jediné Burckhardtovy sbírky básní *Ferien*, *Eine Herbstgabe* a *E Hampfeli Lieder* (Hinde 2000, 31).

12 Tento zákaz byl zrušen na základě referenda v květnu 1973.

čítal Burckhardtově lpění na anachronismu provinční Basileje nacházející se mimo hlavní modernizační proudy německého života. Nacionalistický historik Heinrich von Treitschke nazval zmíněné město „zatvrzelým závětrým Evropy“ (Hinde 2000, 4–5).

V roce 1875 byla v Basileji zavedena nová federální ústava, podle níž připadlo volební právo nikoliv pouze basilejským měšťanům, ale všem obyvatelům kantonu. Znamenalo to definitivní konec vlády patriciátu a počátek éry, kterou Jacob Burckhardt vnímal jako radikálně liberální. Basilej přestala být „svobodným městem“. Masová demokracie, socialismus, demagogie a despotismus vyvrátily brány šestisetleté basilejské republiky. Burckhardtův historický pesimismus se prohloubil (Hinde 2000, 129). Navzdory této skutečnosti se rozhodl strávit v Basileji celý život. Představovala pro něj přijatelnější útočiště než Bismarckovo Německo, jehož se děsil. Jacob Burckhardt byl typickým nositelem občanské ctnosti (*Heimatsinn*), s níž organicky spojoval svůj patriotismus. Občanská ctnost spočívala mimo jiné v respektu a úctě k „paměti místa“ zahrnující tradici, jazyk, historii a architekturu. Regionální kantonální identita (*Kantonligeist*) byla důležitou součástí politického života švýcarské konfederace a jedním z jejích stavebních kamenů. Švýcarští liberálové ji pokládali za výraz provinčního provincialismu, který brání národnímu sjednocení (Hinde 2000, 130–131). Burckhardt nicméně nedůvěřoval okázalým projevům švýcarské národní jednoty, v níž viděl manifestaci moderní masové kultury (*Kulturfaulnis*). Domníval se, že neexistuje skutečná náhrada za tradiční vzdělání (*Bildung*) a kulturu (*Kultur*). Právě dosažení vzdělání, a nikoliv štěstí, představovalo podle Burckhardta cíl a smysl života. Byl přesvědčen, že pouze skupina asketických jedinců dokáže obrodit národního ducha (Hinde 2000, 136). Jacob Burckhardt byl skeptický vůči myšlence pokroku. Odmištal tezi o morální zaostalosti nebo násilnictví starých dob a morálnímu vzestupu moderní éry: „Proto je domněnka, že žijeme ve věku mravního pokroku, krajně směšná, bereme-li v úvahu riskantní doby, jejich svobodná síla ideální vůle ční vysokými věžemi několik set katedrál k nebi. K tomu přistupuje naše nejapná nenávisť proti všemu odlišnému, mnohotvárnému, proti symbolickým obřadům a napolo nebo zcela spícím právním, ztotožňování mravnosti s precizností a neschopnost chápat pestrost a nahodilost. To neznamena, že se na nám stýská po středověku, jde jen o porozumění. Naším životem je obchod, tehdejší bylo bytí; celý národ sotva existoval, ale lidovost vzkvétala“ (Burckhardt 1995, 59). Mravní pokrok je pouhým zkrocením individua zbytnělou státní mocí. Mravnost je konstantní historickou veličinou a současný obyvatel západního velkoměsta nevyniká v tomto ohledu nad archaickým člověkem. Totéž lze říct o domnělém intelektuálním vzestupu. Lidé se vždy vyznačovali pokorou a úctou k odkazu předků. Nenapadlo by je se arogantně vyvyšovat nad morální a materiální výkonnost svých předchůdců. Teprve po Rousseauovi se lidé domnívají, že se nacházejí na vyšší mravní úrovni než dříve. Tato povýšenost a souzení minulosti má podle Burckhardta příčinu v pouhé nepřiznané skutečnosti, „že vydělávání peněz je dnes snazší a jistější než kdy předtím; až

bude ohroženo, vymizí i toto sebevědomí“ (Burckhardt 1995, 60). Z Burckhardtova konzervatismu vyplývala i jeho nedůvěra vůči moderní demokracii, kterou označil za „krajně různorodý světový názor, slepený z tisícero různých zdrojů, vrstev a vyznavačů, který je však v jednom směru důsledný: že totiž pro něj nemůže být moc státu nad jednotlivcem nikdy dost široká, takže stírá hranice mezi státem a společností, státu přisuzuje všechno to, co zřejmě nebude chtít dělat společnost, avšak chce všechno udržet ve stavu diskuze a pohybu a posléze jednotlivým kastám přiznává specifické právo na práci a materiální zabezpečení“ (Burckhardt 1995, 174).

Burckhardtův skepticismus vůči demokracii a modernitě se odrazil v jeho přednáškách o řeckých kulturních dějinách, ve kterých zdůraznil, že rozvoj racionální filozofie ohrozil působivost umění a mytologie. Po Euripidovi a Sofoklovi zmizela z řeckého kulturního života velká poezie. Zahubila ji demokracie a kritický rozum (Hinde 2000, 166). Obdobně jako Gobineauovi byl Burckhardtovi mnohem bližší Michelangelo, Rafael nebo Tizian než jeho současníci. Jeho druhou vlastí byla Itálie, „útočiště nostalgiků“, kam stejně jako jeho basilejský vrstevník Johann Jakob Bachofen navzdory svému odporu k cestování zajížděl. Burckhardtova kniha *Der Cicerone* sloužila jako oblíbený průvodce po pamětihodnostech Apeninského poloostrova. S výjimkou návštěv Itálie a občasných soukromých cest, které jej dvakrát přivedly do Prahy, Jacob Burckhardt neopouštěl Basilej. Držel si odstup od akademického světa. Žil skromně jako svobodný mládenec. Oblečen v nenápadném černém oděvu a předčasně bílými vlasy připomínal spíše pastora než vysokoškolského profesora (Herman 1997, 81). Burckhardtův žák Johan Huizinga jej nazval „nejmoudřejším z Evropanů“ (Burckhardt 1995, 237). Jeho posluchač a kolega na univerzitě v Basileji profesor klasické filologie Friedrich Nietzsche jej obdivoval. Často mu psal a usiloval o jeho uznání, na které byl ovšem Jacob Burckhardt skoupý. Stejně jako Arthur Gobineau, Alexis de Tocqueville a mnozí další myslitelé se Jacob Burckhardt snažil začlenit události roku 1848 do kontextu evropských dějin. Dílo *Starý režim a revoluce* od Alexise de Tocquevillea četl Burckhardt velmi pečlivě. Ve svých vlastních spisech citoval zmíněného francouzského liberála dosti často. Souhlasil s Tocquevillovou tezí, že francouzský revoluční systém po roce 1789 navázal na dlouhodobý vývoj *ancien régime*. Jacob Burckhardt učinil nezávisle na Tocquevillovi podobný postřeh v přednášce o „éře Fridricha Velkého“ v roce 1852, kdy vyšla Tocquevillova kniha.¹³ Burckhardt současně považoval – poněkud paradoxně – Francouzskou revoluci za zásadní zlom, porušení kontinuity v dějinách Západu, po němž byla jakákoliv restaurace nemožná. Svému příteli Gottfriedu Kinkelovi v roce 1842 napsal, že devatenácté století začalo jako skutečný nový začátek, *tabula rasa* (Hinde 2000, 11).

Jacob Burckhardt byl skeptický vůči fantaziím o revitalizační úloze barbarů, které Gobineau nebo Lasaulx čerpali mimo jiné z Vicova nebo Gibbonova díla (Herman 1997, 81).

13 Stejnou myšlenku vyslovil ve studii *Vorlesungen über die Freiheitskriege* z roku 1846 Johann Gustav Droysen (Kahan 1992, 6).

Burckhardt byl přesvědčen, že role barbarů v dějinách se přeceňuje. Ve své studii *Věk Konstantina Velikého* (*Die Zeit des Konstantin des Großen*) vydané v roce 1853 Jacob Burckhardt argumentoval, že zhroutení Římské říše byla způsobeno nadměrnou expanzí imperiálních struktur na úkor jiných životně důležitých sociálních institucí. Barbaři hráli údajně ve zmíněném procesu pouze podružnou úlohu. Diskreditace státu uvolnila cestu ke vzestupu katolické církve, jejíž excesy vedly k reformaci a nástupu národního státu jako hlavní politické struktury moderního Západu (Herman 1997, 82–83).

Jacob Burckhardt rozpoznal množství analogií mezi soumrakem starověku a domnělou kulturní krizí, již prodělávala v polovině devatenáctého století západní společnost. Za jednu z destruktivních sil rozvracejících Západ pokládal Jacob Burckhardt demokracii, produkt Francouzské revoluce, který učinil lid jediným legitimním zdrojem politické moci. Výsledkem byl vzestup radikalismu a utopická snaha přebudovat celou společenskou stavbu ve jménu reformy a pokroku. Vlivné průmyslové kruhy splynou se státem a široké masy budou hledat záštitu a ochranu v demagogických vůdcích, které pejorativně nazýval *terrible simplificateurs* („strašliví zjednodušovatelé“). Burckhardt proto pokládal Napoleona III. za archetypální ztělesnění vládců budoucnosti (Herman 1997, 83). Na rozdíl od Platóna a Aristotela, kteří považovali transformaci demokracie v diktaturu za neodvratitelný proces, Jacob Burckhardt podtrhl nástup masové společnosti, který vyhróčí despotický ráz režimu. Společnost se tak změnila v obrovskou disciplinovanou a nesvobodnou „vojenskou továrnu“. Pokud pomineme méně konkrétní nářky Alexise de Tocquevilla v jeho knize *Demokracie v Americe*, byl Jacob Burckhardt prvním západním autorem, který varoval před moderním totalitarismem (Herman 1997, 84): „Všechny pozdější knížky o duši davů, vzpourách davů a osamělém davu navazují na tato Burckhardtova pozorování“ (Burckhardt 1995, 240).

BURCKHARDTOVO VYMEZENÍ KULTURY

Kultura renesance v Itálii (*Die Kultur der Renaissance in Italien*) vydaná v roce 1867 je bezpochyby nejznámější Burckhardtovou knihou, která mu zajistila mezinárodní proslulost. Romantismus počátku devatenáctého století se vyznačoval kultem středověku, jehož populárním žánrovým produktem byl gotický román. Ve druhé polovině se perspektiva proměnila. Západní Evropa procházející hospodářským rozmachem se vzhlížela více v podnikatelsky agilních městech renesanční Itálie než ve středověké mystice (Burckhardt 1996, 242–243). Burckhardta přitahovala k Itálii čtrnáctého až šestnáctého století údajná podobnost mezi Basilejí, v níž jako v malém státě (*Kleinstaat*) může lid (*Kulturvolk*) udržet na rozdíl od impérií svoji svobodu, a renesančními městskými státy typu Florencie, jež zase navázala na tradici *polis* ve starověkém Řecku (Hinde 2000, 128).

Jacob Burckhardt nicméně nenáležel mezi nekritické zastánce renesance. Obdivoval organickou jednotu středověkých duchovních komunit. Renesance pro něho znamenala obrat

k demonstraci čisté síly, která se vymkla jakémukoliv morálnímu kontextu neboli, jak prohlásil spisovatel Hermann Broch, renesance byla dobou zločinnou. Arthur Gobineau viděl v symbióze Michelangelova uměleckého génia a Machiavelliho realistického cynismu doklad historické velikosti. Papeži Alexandru VI. vložil do úst následující slova: „Jdi rovně vpřed. Čiň to, co se ti líbí pouze na tolik, pokud ti to prospívá. Ponech malým duchům, láji podřízených, ochablosti a úzkostlivosti“ (Gobineau 1925, 68). Podobný přístup byl ovšem pro Burckhardta, který byl obdobně jako Alexis de Tocqueville příliš spjat s moralizujícím étosem, nepřípustný (Herman 1997, 86).

Po *Kultuře renesance v Itálii* se Burckhardt věnoval výlučně přednáškové činnosti. V roce 1892 odešel na odpočinek. Zesnul o pět let později v srpnu 1897. *Úvahy o světových dějinách* Jacoba Burckhardta byly zpětně vyzvedávány jako „prorocká diagnostika krizí, před kterými bude stát moderní svět“ (Burckhardt 1995, 235). Rukopis zmíněné knihy připravoval Jacob Burckhardt pod názvem *Über geschichtliches Studium* jako podklady pro své přednášky od roku 1868. Burckhardt text nikdy nevydal. Publikoval jej až po jeho smrti v roce 1905 Burckhardtův synovec Johann Jakob Oeri jako *Weltgeschichtliche Betrachtungen*.¹⁴ V kontextu probíhajícího sporu o kulturní dějiny Karla Lamprechta mezi německými historiky¹⁵ Friedrich Meinecke vyslovil obdiv pro Burckhardtův záběr a aspirace, na druhé straně ale zdůraznil, že jeho metoda se rozchází s tradicí německého historicismu (Hinde 2000, 4). Jacob Burckhardt měl obdobně jako Giambattista Vico nebo Ernst von Lasaulx pochopení pro cyklické pojetí dějin. Domníval se, že mezi určitými historickými epochami lze nalézt nápadné historické analogie, například mezi renesancí a moderní dobou. Jacob Burckhardt tak měl skutečně blíže k Oswaldu Spenglerovi a Arnoldu Toynbeemu než pozitivistickým historiografům své éry. Tato skutečnost částečně vysvětluje Meineckovu kritiku, Burckhardtovu intelektuální zdrženlivost a jeho částečné stažení do ústraní.

Jacob Burckhardt rozlišoval tři hlavní „historické potence“ (*Potenzen*), které zahrnují *stát*, *náboženství* a *kulturu*. Stát a náboženství představují univerzální fenomén, jenž je výrazem politické a metafyzické potřeby. Naproti tomu kultura představuje lokální materiální a duchovní souhrn sociálního života, techniky, umění, básnictví a věd. Zdá se, že se důraz na stát, kulturu a náboženství se v dějinách mění. Existují epochy skoro výlučně politické nebo náboženské či doby vyznačující se značným kulturním rozmachem (Burckhardt 1995, 26–27). Specifická kombinace či vzájemné vztahy mezi

¹⁴ V angličtině vyšla kniha původně v roce 1943 pod názvem *Force and Freedom: Reflections on History*, v roce 1979 pod zkráceným označením *Reflections on History*.

¹⁵ Karl Lamprecht vydal v letech 1891 až 1909 *Dějiny Německa* (*Deutsche Geschichte*), v nichž především pod vlivem Wilhelma Wundta zdůraznil zásadní význam psychologicky podmíněných kulturních cyklů na politické a hospodářské dějiny. Proti Lamprechtovi se postavili zejména badatelé navazující na odkaz Leopolda von Rankeho, například Max Lenz, Felix Rechfahl, Max Weber nebo Georg von Below (viz Lamprecht 1905).

dílčími historickými potencemi vytváří svéráznou konfiguraci charakteristickou pro danou historickou epochu, její konflikty, výzvy a úděl.

Primárním účelem státu, první ze zmíněných potencií, je podle Burckhardta v podstatě „zotročení podrobených“ (Burckhardt 1995, 30). Stát je sice „zástavou práva a dobra“, ale ničím více. Snahu o uskutečnění mravnosti na zemi prostřednictvím státu pokládal Jacob Burckhardt za iluzi, která musí ztroskotat na nedokonalosti lidských bytostí. Zásadou státu je vynucování koexistence různých, často protikladných náboženství a zabránění tomu, aby se „různé metafyziky“ navzájem krvavě nepotíraly (Burckhardt 1995, 30). Stát nicméně jako nositel moci je potenciálně nebezpečný, protože „moc sama o sobě je vždycky zlá, ať ji vykonává kdokoli. Není to setrvávání na něčem, nýbrž chtivost a tím je eo ipso nenasytná, proto je sama nešťastná a musí tedy přivádět do neštěstí i druhé“ (Burckhardt 1995, 86). Čím více stát ztrácí svého tradičního posvátného práva nad životem a majetkem, tím více se rozšiřuje jeho profánní moc (Burckhardt 1995, 120).

Náboženství zbavilo primitivního člověka strachu, jak prohlásil Ernest Renan „první na světě vytvořil bohy strach.“ Je výrazem trvalé metafyzické potřeby člověka: „Jeho velikost spočívá v tom, že představuje celé nadmyslné doplnění člověka, všechno to, co si sám není s to dát. Zároveň je odrazem celých národů a kulturních epoch do čehosi velkého Jiného nebo: otisk a obrys, který vtahují do Nekonečna“ (Burckhardt 1995, 36–37). Jacob Burckhardt rozlišil náboženství národní a světová, přičemž národní náboženství, která jsou starší, mohou být, například u Řeků a Římanů, polyteisticky přívětivá, pohostinná i otevřená vůči jiným božstvům, jindy jako u Peršanů arogantní a agresivní. Světová náboženství, buddhismus, křesťanství nebo islám, reprezentují především sociální hnutí relativizující národní příslušnost (Burckhardt 1995, 44). Burckhardt identifikoval primární stádium originální víry označované jako naivní, sekundární stádium, během něhož se víra stala tradicí, a terciárním stádium, kdy se religiozita opírá především o svoji starobylost a sepětí s národní identitou. V některých případech není zřejmé, zda ještě jde o skutečné náboženství či spíše o rituál splývající s politikařením. Vnější podoba náboženství může přežít dlouho poté, kdy je samotná víra mrtvá. Některé pasáže z Burckhardta nápadně připomínají Spenglerovo dílo: „Každé náboženství zakládá dosti brzo posvátné právo, tj. prolíná se těsně s celým veřejným stavem, jehož je zárukou, nebo zakládá svou hierarchii mimo rámec států, ale v politickém vztahu k nim. Tato jeho vnější zařízení se úzce prolínají se vším materiálním a opřená o masy a jejich zvyky mohou navenek takové náboženství nekonečně dlouho uchovat tak, jako staré stromy, vnitřně zcela ztrouchnivělé, žijí ze své kůry a listů, a ještě s tím nadělají hodně parády; duch však z něho už dávno vymizel a zatím ještě nevlastní nový, vědomý prvek metafyzický, na kterém by mohl vybudovat nové, protichůdné náboženství schopné boje a vítězství“ (Burckhardt 1995, 46).

Náboženství je expanzionistické, jestliže by mělo takovou možnost, podmanilo by si zcela stát i kulturu a vytvořilo by

celou společnost podle svého obrazu. K tomu došlo podle Burckhardta v případě islámu, který ovládl celou kulturu a zavedl despotický teokratický model státu (Burckhardt 1995, 88–89): „Kdo nedokáže – nebo ani nechce – muslimy vyhladit, měl by je nechat na pokoji; snad je možno jim vzít jejich pusté a vymrskané země, ale není možno vynutit si jejich skutečnou poslušnost vůči státu, který nevyznává korán. Jejich strídmost jim zajišťuje vysoký stupeň individuální nezávislosti, otrokářství a vláda nad nevěřícími v nich udržuje pohrdání prací s výjimkou zemědělství“ (Burckhardt 1995, 101).

Kulturu vymezil Jacob Burckhardt jako „celý souhrn projevů duchovního vývoje, které se odehrávají živelně a nečiní si nárok na univerzální nebo povinnou platnost“ (Burckhardt 1995, 52). Kultura neustále mění nebo rozkládá stát a náboženství, případně je zcela ovládá a přizpůsobuje svým účelům. Poskytuje také trvalou kritickou platformu obou institucí a dokáže demonstrovat, kdy v nich forma a obsah již nejsou ve vzájemné shodě. Za dovršení vývoje každé kultury pokládal Burckhardt v Herderově duchu jazyk: „Jazyky jsou nejbezprostřednějším, nejvyšším projevem ducha národů, jeho ideální podobou, do které národy ukládají substanci svého duchovního života, zejména v dílech velkých myslitelů a básníků“ (Burckhardt 1995, 53). Specifickou oblastí kultury je umění, které Jacob Burckhardt považoval za záhadnější než vědu, která poznává to, co by existovalo i bez jejího přičinění. Umění ale zobrazuje vyšší život, který by bez něj nemohl existovat (Burckhardt 1995, 55). Obdobně jako Arthur Schopenhauer byl Burckhardt přesvědčen, že poezie je větším přínosem pro poznání podstaty lidstva než historie: „Poezie je pro historickou úvahu obrazem toho, co je v národech věčné“ (Burckhardt 1995, 63).

Jacob Burckhardt nebyl pacifistou: „Národ si uvědomí svou skutečnou národní sílu jedině za války tím, že ji změří v boji s jinými národy ... Dlouhotrvající mír má za následek nejen neurotizaci, ale dává vznikat i spoustě žalostných, ustrašených nouzových existencí, které by bez něho nebyly možné a které se pak s velkým pokřikem o svém ‚právu‘ přece nějak udržují nad vodou, ubírají pravým silám místo a zhušťují vzduch, vcelku pak také znešvařují výkvět národa. Válka dovádí ke cti opravdové síly; alespoň umlčí nouzové existence ... Jedině válka skýtá člověku velkolepý pohled na všeobecné podřízení obecného blahu“ (Burckhardt 1995, 143–144).

Jacob Burckhardt, když žil jako poloviční poustevník v Basileji, měl jednoho oddaného obdivovatele. Čtyřiatvacetiletý Friedrich Nietzsche přijel do Basileje vlakem z Berlína 19. dubna 1869. Nietzsche, který ztratil víru v křesťanského boha během studií na univerzitě v Bonnu, se zaměřil na klasickou filologii. Doktorát obhájil v Lipsku. Švýcarská Basilej byla jeho prvním akademickým postem. Mezi Burckhardtem a Nietzschem byl věkový rozdíl třiceti let, přesto se oba muži úzce sblížili. Jejich vztah nebyl pochopitelně zcela symetrický. Připomínal paternalistický poměr mezi Tocquevillem a Gobineauem. Friedrich Nietzsche docházel na Burckhardtovy přednášky o moderních dějinách a oba myslitelé plánovali napsat společnou knihu o kultuře starověkého Řecka (Herman 1997, 88). K tomu však nikdy nedošlo.

ZÁVĚR

LITERATURA

Antropologické vědy se plně emancipovaly a akademicky institucionalizovaly v anglosaském světě v závěrečných desetiletích devatenáctého století prostřednictvím představitelů klasického evolucionismu Edwarda Burnetta Tylora, Johna Lubbocka nebo Lewise Henryho Morgana. Pojem kultury jako klíčového nástroje studia a porozumění lidské odlišnosti a rozmanitosti jim umožnil vzdálit západní antropologické a historické myšlení od rasového konceptu (Budil 2003, 132–156; 2007, 492–531). Zmínění autoři intelektuálně navazovali na odkaz představitelů skotského osvícenství, Adama Fergusona, Johna Millara nebo Williama Robertsona, kteří chápali dějiny lidstva jako progresivní sled univerzálních fází směřujících k dosažení nejvyššího morálního a materiálního stádia v podobě civilizace (Budil 2003, 85–89). Vůči této kombinaci skotského osvícenského progresivismu a antropologické instrumentalizace kultury lze nicméně postavit původní německé vymezení pojmu kultury, které je spjata s konzervativní reakcí na osvícenství a jež je bližší současným antropologickým a historickým vědám, které se oprostily od etnocentrického a ideologicky zatíženého pojetí univerzálního pokroku zosobněného západní civilizací. Tuto interpretaci kultury odrážející konzervativní historický pesimismus a obavy z dalšího vývoje západní společnosti lze ukázat na osobě a díle velkého švýcarského historika Jacoba Burckhardta. I když Jacob Burckhardt zůstává znám téměř výlučně díky své knize *Kultura renesance v Itálii*, a to v relativně úzkém okruhu zájemců o renesanci, jeho odkaz přetrval ve vlivné filozofii Friedricha Nietzscheho. Burckhardtovo humanistické, ale skeptické vymezení vůči modernímu progresivismu je inspirativní nejenom pro současné antropologické vědy, ale také pro všechny, kteří si uvědomují meze současného liberalismu, jenž pravděpodobně dospěl na limity svých historických možností.

- Budil, Ivo (2003): *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
 Budil, Ivo (2007): *Za obzor Západu*. Praha: Triton.
 Burckhardt, Jacob (1996): *Úvahy o světových dějinách*. Praha: Votobia.
 Burckhardt, Jacob (2013): *Kultura renesance v Itálii*. Praha: Rybka Publishers.
 Engel-Janosi, Friedrich (1953): The Historical Thought of Ernst von Lasaulx. *Theological Studies* 14(9): 377–401.
 Gombrich, Ernst H. (1969): *In Search of Cultural History*. Oxford: Clarendon Press.
 Heine, Heinrich (1951): *Výbor z díla II*. Praha: Svoboda
 Herman, Arthur (1997): *The Idea of Decline in Western History*. New York: The Free Press.
 Herman, Arthur (2001): *The Scottish Enlightenment: The Scots' Invention of the Modern World*. London: Fourth Estate.
 Kahan, Alan S. (1992): *Aristocratic liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*. New York: Oxford University Press.
 Lamprecht, Karl (1905): *What is History?* New York: MacMillan Company.
 Liedke, Herbert R. (1958): The German Romanticists and Karl Ludwig von Haller's Doctrines of European Restoration. *The Journal of English and German Philology* 57(3):371–393.
 Herman, Arthur (1997): *The Idea of Decline in Western History*. New York: The Free Press.
 Hinde, John R. (2000): *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*. Montreal & Kingston: McGill-Queens University.
 Sax, Benjamin C. (1992): Jacob Burckhardt and national history. *History of European Ideas* 15(4–6): 845–850.
 Seymour, Bruce (1996): *Lola Montez, a Life*. New Haven: Yale University Press.
 Tonsor, Stephen J. (1964): The Historical Morphology of Ernst Von Lasaulx. *Journal of the History of Ideas* 25 (3): 374–392.



Nové poznatky o šibenici v Bystřici nad Pernštejnem

Robin Pěnička

Ústav antropologie, Přírodovědecká fakulta Masarykovy univerzity; Kotlářská 267/2, 611 37 Brno

Do redakce doručeno 26. listopadu 2020; k publikaci přijato 6. dubna 2021

NEW FINDINGS AT THE GALLOWS SITE IN BYSTRICE NAD PERNŠTEJNEM, MORAVIA, CZECH REPUBLIC

ABSTRACT The municipal gallows in Bystřice nad Pernštejnem was located on a well visible hill south of the urban development. From the original gallows of a square to slightly trapezoidal shape with an outer length of 4 to 4.5 m, a stone fence has been preserved up to a height of 65 cm. The inner part of the gallows was uncovered, where there were layers of stones, pearl waste and building layers of detritus. At places interspersed with a humus-like interlayer containing numerous human bones, which some were scattered and some placed in anatomical position. At the bottom of the gallows was discovered an intact grave of a young boy around the age of 13 years. During excavation of the gallows site were found fragments of ceramics, which can be dated from the turn of the 15th and 16th centuries to 18th century; hooks and loops clasps and buttons were a common part of contemporary garments; nails, a knife and a sickle were associated with on-site operations. The Czech, Polish and Carinthian coins date back to the 15th to 17th centuries. After the end of the research, the inner space of the gallows and its surroundings were modified in connection with the construction of a forest trail.

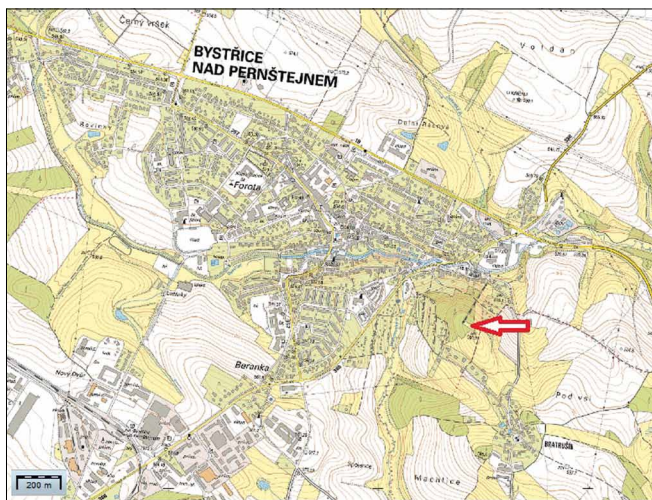
KEY WORDS Bystřice nad Pernštejnem; gallows; judiciary; modern age, archaeology; preliminary report

ABSTRAKT Městské popraviště v Bystřici nad Pernštejnem se nacházelo na dobře viditelném kopci jižně od městské zástavby. Z původní šibenice čtvercového až mírně lichoběžníkovitého tvaru o vnější délce 4 až 4,5 m se dochovalo do výšky 65 cm kamenné ohrazení. Zkoumaná byla vnitřní část šibenice, kde se nacházely vrstvy kamenů, perleťářského odpadu a suti proložené humusovitou mezivrstvou s četnými rozptýlenými i anatomicky uspořádanými lidskými kostmi. Na dně šibenice byl odkryt neporušený hrob chlapce ve věku kolem 13 let. Při odkryvu vnitřní výplně šibenice se našly zlomky keramiky datovatelné od přelomu 15. a 16. století do 18. století; nalezené záponky typu háček a očko a knoflíky byly běžnou součástí oděvu; hřebíky, železný nůž a srp pravděpodobně souvisely s provozem na místě. Nalezené stříbrné mince české, polské a korutánské ražby jsou datovatelné do 15. až 17. století. Sondáží byla zkoumaná terénní hrana, která vymezovala areál popraviště. Po ukončení výzkumu byl vnitřní prostor šibenice a její okolí upraveno v souvislosti s budováním lesní stezky.

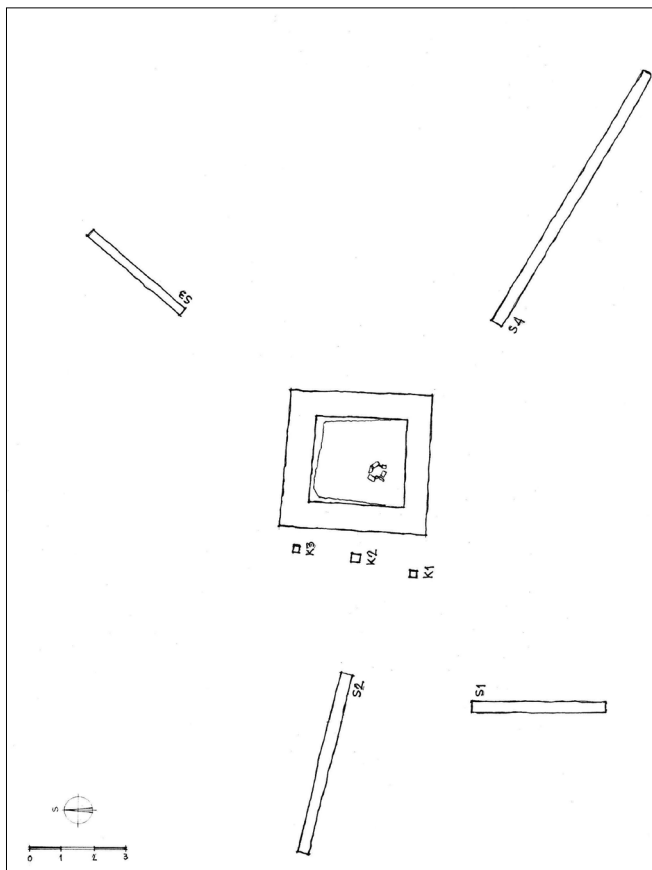
KLÍČOVÁ SLOVA Bystřice nad Pernštejnem; šibenice; justice; novověk; archeologie; předběžná zpráva

Ve středověku a raném novověku patřila veřejná popraviště k výrazným krajinným prvkům, které od konce 18. století postupně mizely a jejich stopa v dnešní krajině je téměř neviditelná. Dosavadní výzkum moravských šibenic přinesl poznatky o jejich poloze, stavební podobě, o provozu, ale také o delikventech, kteří byli na šibenici popraveni a jejichž tělesné pozůstatky nacházíme v blízkosti popraviště. Na podkladech Prvního vojenského mapování byla provedena rekoognoskace relikvů popravišť přímo v terénu a bylo provedeno několik archeologických výzkumů šibenic (Tišnov, Křenovice/Slavkov u Brna, Ivančice, Šatov). Výsledky studia morav-

ských šibenic byly průběžně publikovány (Balážová 2018; Čuta – Mořkovský 2017; Havlát et al. 2015; Jurkovičová 2017; Káčerková – Boriová 2019; Křápková 2017; Pěnička 2014; 2017a; 2017b; 2019; Unger 2014; 2017a; 2017b; 2019a; 2019b; Unger et al. 2016; Virdzeková 2016a) a jejich souhrn, doplněný o nejnovější poznatky, byl uveden v kolektivní publikaci *Jihomoravské šibenice v časném novověku (16. až 18. století)* (Unger et al. 2020). V několika případech vyústil odborný výzkum v duchovní, pietní a turistickou úpravu místa někdejšího popraviště souvisejícího s právním postavením města v minulosti. Další lokalitou, které byla věnována pozornost,

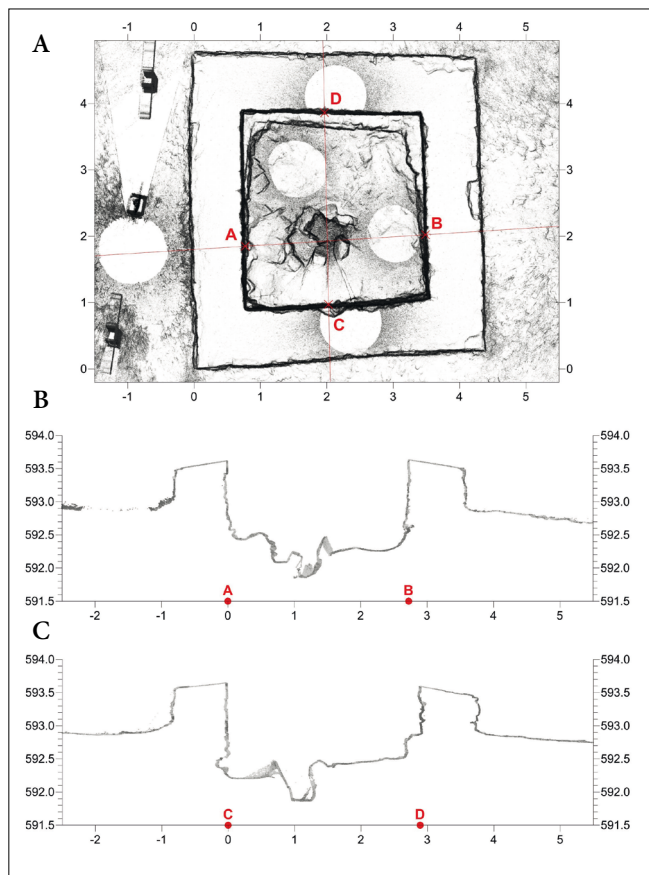


Obr. 1. Základní mapa ČR (1:10 000) s lokalizací šibenice (označeno šipkou).



Obr. 2. Celkový plán prozkoumané plochy. S1 – S4: sondy detekující ohrazení areálu, K1 – K3: kamenné kříže z r. 1854 na západní straně šibenice. Kresba: J. Velek.

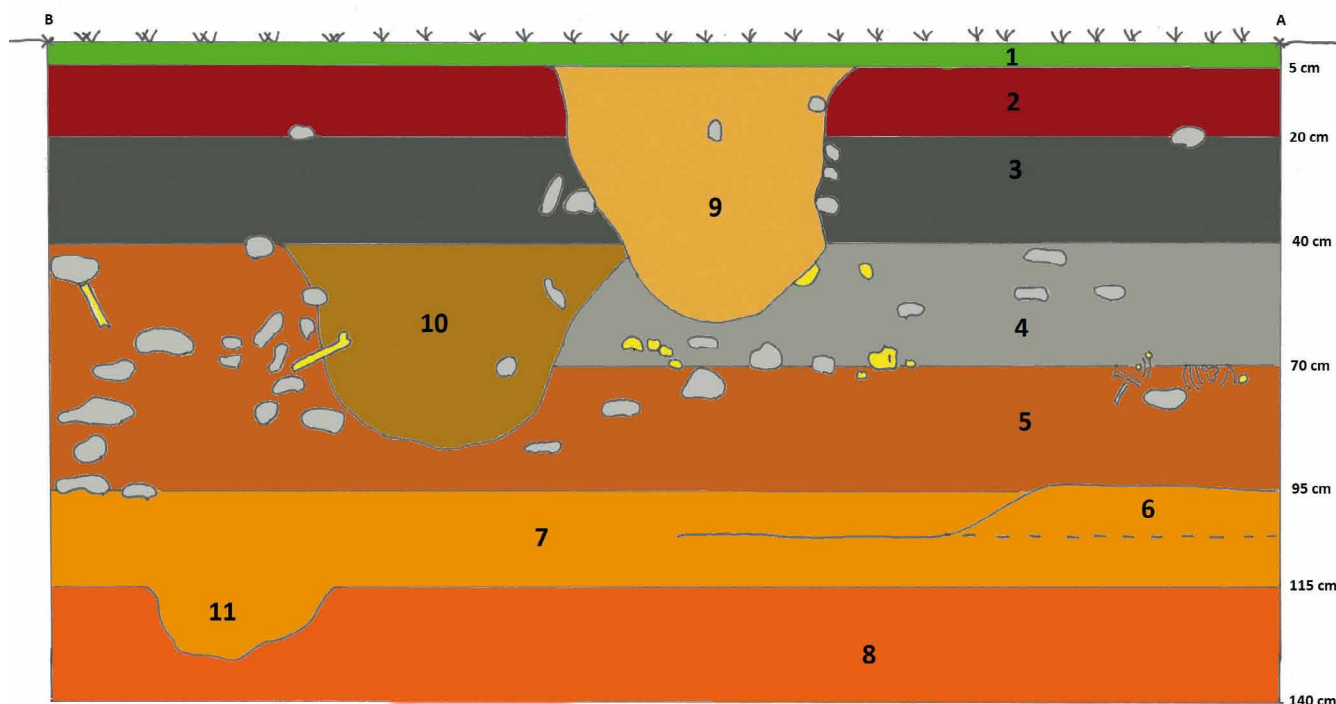
je šibenice v Bystřici nad Pernštejnem. Pozůstatky šibenice se nachází jihovýchodně od města na výrazné vyvýšenině, která dominuje na pravém břehu říčky Bystrice, do jejíhož údolí spadá ukloněnými svahy (Obr. 1). Pozůstatky šibenice leží ve vrcholové části hřbetu vyvýšeniny ve směru SZ-JV v nadmořské výšce 593 m. Na Prvním vojenském mapování z let



Obr. 3. Polohopisné a výškopisné zaměření šibenice, včetně řezů šibenice. A: půdorys šibenice, B: západo-východní řez A – B, C: jiho-severní řez C – D. Podle laserového skenování zpracoval Fr. Kuda.

1764–1768 (Morava, mapový list č. 35), je šibenice zakreslena jako čtyřkřulová stavba bez kamenné základny. Na Druhém vojenském mapování z let 1836–1852 (Morava, mapový list W_7_I) již není šibenice zakreslena a místo, kde stávala je označené jako „Galgen B.“ Při Třetím vojenském mapování z let 1876–1878 (1:25 000, mapový list 4156_4) bylo místo bývalého popraviště označeno jako Hora a na místě šibenice byly zaznačeny tři kamenné kříže. Na indikační skice a císařském otisku stabilního katastru z 30. let 19. století se místo v okolí zaniklé šibenice označuje jako *Spojence*.

Nejstarší doklad hrdelního soudu městečka Bystřice nad Pernštejnem pochází z počátku 15. století, avšak orientace tohoto soudu na právo města Hradce Králové naznačuje, že jeho kořeny je nutné hledat již na přelomu 12. a 13. století (Štarha 2007, 133–134). Působnost bystrického hrdelního soudu je doložena zápisem z roku 1416, kdy byl v Bystřici souzen a oběšen lapka Šrám, člen loupežnické skupiny ve službách Viléma z Pernštejna. Činy této lapkovské družiny byly patrně rozsáhlé a záznam o výsledku a popravě Šráma se dostal až do jihlavských městských knih (Štarha 1998, 8; Štarha 2007, 134; Smrčková 2020, 40). Cenným pramenem o činnosti hrdelního soudu jsou tzv. *výběrky na kata* z roku 1483, zapsané v nejstarší bystrické městské knize. Výběrka nebyla platba na bystrického mistra popravního, neboť téměř po celou



Obr. 4. Profil výplně šibenice mezi západním (A) a východním (B) zdí šibenice. 1 – podpovrchová vrstva s drny, 2 – vrstva hnědo-černé hlíny, 3 – vrstva hlíny s lasturami a perleťářským odpadem, 4 – vrstva tvořená směsí hlíny, malty, kameny a ojedinělých kostí, 5 – vrstva s kosterními pozůstatky, maltou a kameny, 6 – krusta vylité malty (podlaha?), 7 – vrstva hnědočervené zeminy s ojedinělými nálezy kostí, 8 – vrstva červené rozvětrané skály, 9 – jáma vyplněná šedo-hnědým zásypem, 10 – jáma vyplněná světlým zásypem tvořeným směsí malty, kamení a kostí, 11 – jáma do skalnatého podloží vyplněná maltou a kostmi. Kameny šedou barvou, kosti žlutou barvou. Kresba: R. Pěnička.

dobu existence hrdelního soudu si městečko půjčovalo kata z města Poličky. Dokazuje to účet za popravu v roce 1483, kdy byli oběšeni Hynek Šimon a Sedlák. Záhy po této popravě je v městské knize další zápis o popravě, tentokrát Barchoně z Olešnice, na kterou musela bystrická obec poskytnout mimořádnou dotaci (Štarha 2007, 135). Vlastního kata měla Bystřice až na sklonku 17. století, kdy se k roku 1680 uvádí jako městský kat Jan Hanuš. V roce 1687 bylo pod Šibeniční horou postaveno obydlí pro kata a za bystrického mistra popravního byl přijat Tomáš Trucálek (Tenora 1909, 95; Štarha 1998, 9; Štarha 2007, 135). Ve složitých hrdelních sporech se bystrický městský soud obracel prostřednictvím města Poličky na právní naučení Hradce Králové, která jsou doložená mezi léty 1441 až 1572 (civilněprávní spory, Hradec Králové), resp. mezi léty 1441 až 1588 (trestní a kriminální spory, Polička) (Štarha 1970, 307; Štarha 2007, 135-136). Po nabytí městských práv na konci 16. století se Bystřice od královehradeckého práva osamostatnila a pozdější právní naučení získávala z Brna (Štarha 1970, 310-311). Od počátku 16. století se územní rozsah působení bystrického hrdelního soudu podstatně zmenšil a jednotlivé vesnice a městečka se odtrhovala k sousedním panstvím, až se územní rozsah působení hrdelního soudu omezil jen na bystrické panství. Se zmenšováním obvodu hrdelního soudu klesal i jeho význam, jenž na přelomu 17. a 18. století poklesl natolik, že v rámci restriktivních nařízení císaře Karla VI. byl v roce 1729 bystrický hrdelní soud zrušen (Tenora 1907, 53; Štarha 1998, 8; Štarha 2007, 137).

Hrdelní soud byl sice na naléhání bystrické městské rady obnoven, ale od konce třicátých let 18. století jeho význam opět poklesl a lze předpokládat jeho další omezování. K celkovému zániku bystrického hrdelního soudu pravděpodobně došlo v rámci tereziánských soudních reforem v polovině 18. století. Zjišťovací archeologický výzkum bystrické šibenice proběhl na přelomu jara a léta 2020 na vrcholu Šibeniční hory, kde jsou dochovány obvodové zdi původního popraviště. Lokalita je z hlediska reliéfu situována v geomorfologickém celku Hornosvratecká vrchovina. Hranici mezi geomorfologickými podcelky tvoří říčka Bystřice, na pravém břehu se nachází podcelek Nedvědicá vrchovina (s Šibeniční horou) a na levém břehu podcelek Žďárské vrchy s méně členitým reliéfem a s městskou zástavbou (Kirchner 2020). V současné době jsou severní a severozápadní svahy zalesněny, místy s travními porosty. V úzkém odlesněném pruhu je vedena trasa lyžařského vleku. Původně byl prostor Šibeniční hory nezalesněný a byl pokryt převážně pastvinami. K zalesnění příkrých severních a severovýchodních svahů došlo až v roce 1853. Šibenice byla vybudována na skalním podloží tvořeného metamorfovanými horninami svrateckého krystalinika (paleozoikum – proterozoikum), kde převažují dvojslídne migmatity a ortoruly, dvojslídne svory s granáty, pararuly a svorové ruly. V prostoru samotné šibenice se nacházejí převážně dvojslídne migmatity až ortoruly, jižně pak zasahují svory (Kirchner 2020). Vrchol Šibeniční hory byl výrazně ovlivněn lidskými aktivitami nejen při výstavbě šibenice, ale především v souvislosti s bu-



Obr. 5. Severozápadní pohled na šibenici před exkavací a rekonstrukcí kamenných křížů z roku 1853. Foto: R. Pěnička.

dováním lyžařského vleku. Tehdy byl okolní terén vyrovnán a shrnutá zemina byla navršena na haldu v severozápadní části vrcholové plošiny. Zemina byla navršena i v okolí kamenného ohrazení šibenice. Tyto aktivity setřely původní rysy reliéfu, které dotvářely ohrazení popraviště. To je doposud patrné v podobě terénní hrany v linii vzrostlých stromů severně a severovýchodně od šibenice. S ohledem na značně antropogenně pozměněnou vrcholovou část Šibeniční hory při výstavbě lyžařského vleku, je dosti složité detekovat původní reliéf v okolí šibenice, včetně možnosti detekce kosterních pozůstatků popravených osob a dalších zařízení popraviště.

Vlastní výzkum šibenice se soustředil na její vnitřní prostor a nejbližší okolí dochovaného zdiva. Několika sondami byla prozkoumána výraznější terénní hrana v místě původního ohrazení areálu popraviště (Obr. 2, Obr. 3). Kamenné ohrazení šibenice čtvercového až mírně lichoběžníkového půdorysu se dochovalo do výšky 65 cm a bylo tvořeno lámaným kamenem položeným na maltu (Obr. 6). Korunu zdiva tvoří vrstva betonu z roku 1988. Západní hrana zdiva (délka 480 cm) a východní hrana zdiva (délka 440 cm) byla orientována ve směru S-J, kratší jižní hrana zdiva (délka 440 cm) a severní hrana

zdiva (délka 430 cm) byla orientována ve směru V-Z. Šířka zdiva byla na všech hranách 90 cm. U delší (západní) hrany šibenice se nacházejí tři kamenné kříže z roku 1853 (Obr. 5). Podle různých typologií se jednalo o šibenici studničního typu na čtvercovém půdorysu, který se na Moravě vyskytuje nejčastěji (Wojtucki 2005, 27-30; Evers 2008, 448-455; Virdzaková 2016b, 15). Po odstranění výplně vnitřního prostoru šibenice bylo v hloubce 140 až 150 cm od horní hrany zdiva dosaženo skalní podloží, tvořené zvětřalou ortorulou. Od povrchu činí hloubka dna výplně šibenice 85 až 95 cm. Vnitřní prostor s kosterními pozůstatky byl vyplněn převážně hlínou s množstvím kamenů a balvanů místního původu (ortoruly, aplitické ruly, svory svrateckého krystalinika). Z těchto hornin byla vystavěna i obvodová zeď šibenice starší i mladší stavební fáze. Ve střední části šibenice v kontaktu se skalním podložím bylo odkryto dílčí zahloubení, které bylo kruhovitě vymezeno balvanem ortorul. Toto vymezení indikuje původní upevnění dřevěného kůlu nejstarší (dřevěné) fáze šibenice. Ve výplni šibenice bylo identifikováno několik vrstev (Obr. 4). *Vrstva 1 (hloubka 0–5 cm)*. Recentní vrstva drnů a podpovrchová vrstva byla zarovnána s korunou dochovaného zdiva.



Obr. 6. Celkový pohled na prozkoumanou část šibenice pořízený dronem. Foto: A. Navrátil.

V této vrstvě byly nalezeny převážně recentní nálezy v podobě střepů skleněných pivních láhví a nádob, kovových zátek a zbytky recentního ohniště. Po odstranění této vrstvy byla začistěna vrstva tmavě hnědé až černé hlíny.

Vrstva 2 (hloubka 5–20 cm). Vrstva tmavě hnědé až černé zeminy (hlíny) s ojedinělými recentními nálezy (střepy pivních lahví, zlomky recentní keramiky, kachlíček a hřebíků) a kameny patrně z rozrušeného zdiva ohrazení šibenice.

Vrstva 3 (hloubka 20–40 cm). Vrstva tmavé zeminy s větším množstvím zlomků tmavé malty, kamenů, ojedinělými fragmenty lidských a zvířecích kostí, zlomků novověké keramiky a skla. Dobře rozeznatelná byla vrstva zlomků lastur a perleťových polotovarů, zejména v podobě odpadních částí po výrobě knoflíků. Patrně byly zásahy související s betonáží koruny dochovaného zdiva z roku 1988 v podobě reliktní dřevěného bednění a stopy recentního ohniště. Ve středu vrstvy byla identifikována jáma se světlejší zeminou související patrně s výstavbou původního dřevěného (?) kříže.

Vrstva 4 (hloubka 40–70 cm). Vrstva světlé zeminy (hlíny) tvořené světlou maltou. Do hloubky 50 cm zasahovaly nálezy lastur a perleťářského odpadu, zlomky novověké

keramiky a skla, ojedinělý byl nález lidských a zvířecích kostí. Od hloubky 60 cm byly četnější nálezy roztroušených lidských a zvířecích kostí, zlomků polévané keramiky (datovatelné do 17. století), střepy tenkostěnných nádob, nepolévané keramiky (patrně z 16. století) a zlomky tmavě zabarveného skla. V hloubce 70 cm byla nalezena část skeletu v anatomické poloze (skelet 3). U skeletu byla nalezena stříbrná mince – jednostranný denár Zikmunda III. Vasy (1587–1632), bez datace, ražený v mincovně Włochowo (Polsko). Při prospekci vyvezené výplně byla nalezena další stříbrná mince – bílý peníz Rudolfa II. (1552–1612) z roku 1583, ražený v Kutné Hoře. *Vrstva 5 (hloubka 70–95 cm).* Vrstva bohatá na nálezy lidských a zvířecích kosterních pozůstatků. V hloubce kolem 80 cm bylo nalezeno několik anatomicky uspořádaných celků (části těl), označených jako skelet 1, skelet 2, skelet 4 a skelet 5 (Obr. 7), dále rozptýlené lidské a zvířecí kosti, včetně několika lebek, zlomky keramických nádob, zlomky tmavě zabarveného skla, ručně kovaných hřebíků, zlomek nože, srp (nalezen spolu s jednou z lebek) a pravděpodobně část železných pout. U skeletu 2 byla objevena stříbrná mince – oboustranný denár Zikmunda III. Vasy (1587–1632) z roku 1591,



Obr. 7. Dochované části skeletu 4. Foto: R. Pěnička.

ražený v Gdaňsku (Polsko). Při detektorovém průzkumu byla nalezena stříbrná mince – bílý peníz Vladislava II. Jagellonského (1471-1516), bez datace (patrně typ XIII) a zapínání oděvu (háčky). Na dně přecházela vrstva do červeně zabarvené zeminy.

Vrstva 6 (hloubka 95–115 cm). Vrstva převážně červeně/rezavě zabarvené zeminy osahovala balvany, mezi nimiž se nacházely roztroušené lidské a zvířecí kosti. V západní části šibenice byla nalezena krusta tvořená směsí vylité malty a hlíny (podlaha?). V JV rohu se nacházela jáma se skrumáží lidských kostí, zasahující částečně pod zdivo. V hloubce 100 cm přibližně ve středu šibenice byla nalezena část těla v anatomické poloze (skelet 6). V blízkosti skeletu byla objevena stříbrná mince – jednostranný fenik Maxmiliána I. (1493-1519) nebo Ferdinanda I. (1526-1564), bez datace, ražený v Korutanech. Při detektorovém průzkumu bylo nalezeno zapínání z drátěného háčku.

Vrstva 7 (hloubka 115–140/150 cm). Vrstva červeně zbarvené zeminy byla tvořená rozvětranou skálou, maltou a kamením, včetně ojedinělých nálezů lidských kostí. Na jižní straně ohrazení šibenice byla dosažena základová spára, přičemž zdivo šibenice bylo založeno přímo na skále. Přibližně ve středu

dna, blíže k jižnímu zdivu, byl nalezen shluk kamenů tvořících ohraničení jámy pro dřevěný kůl. Několik kamenů tvořilo utěsnění původního dřevěného kůlu. Mezi kameny se dochovala lidská kost. V jihozápadní části šibenice byl odkryt neporušený hrob (H1). Mezi jámou se skrumáží kostí a hrobovou jámou H1 byla nalezena mince ze slitiny stříbra a mědi – oboustranný denár Zikmunda III. Vasy (1587-1632), patrně z roku 1608, ražený v Poznani (Polsko). V hloubce 140 až 150 cm bylo dosaženo dno výplně šibenice tvořené rozvětranou skálou.

Hrob H1. V JZ části šibenice byl na dně odkryt hrob, který respektoval na severní straně ohraničení jámy pro dřevěný kůl, na jižní a západní straně hrob přiléhal ke kamennému zdivu šibenice (Obr. 8). Hrobová jáma se lehce rýsovala (rozměry: délka 145 cm, šířka 56 cm, hloubka v oblasti hlavy 115 cm a v oblasti pánve 150 cm), orientace hrobu byla Z–V (azimut 90°). Na dně hrobu byl uložený skelet nedospělého jedince (pravděpodobně chlapce ve věku kolem 13 let), položený na zádech, lebka se nacházela o něco výše než tělo a byla položena na kameni, horní končetiny byly podél těla a dolní končetiny byly natažené. Nad levým ramenem bylo nalezeno zapínání z drátěného očka,



Obr. 8. Nálezová situace hrobu H1. Foto: R. Pěnička.

u pravé stehenní kosti byly nalezeny tři kovové knoflíky. Ve vyvezené zemině pak bylo nalezeno zapínání z drátěného háčku. Při prohlídce okolního terénu na vrcholu Šibeniční hory byl identifikován průběh původního ohrazení areálu popraviště. V místě patrné terénní hrany byla provedena zjišťovací sondáž (sondy S I až S IV) s cílem odhalit původní ohrazení areálu popraviště. Předpokládané ohrazení však nebylo sondáží detekováno z důvodu výrazných antropogenních změny terénu na vrcholu Šibeniční hory. Pouze v sondě III a IV byly nalezeny shluky kamenů, které mohou tvořit pozůstatky původního ohrazení areálu popraviště.

Archeologickým výzkumem se podařilo odkrýt vnitřní výplň zděné šibenice s pozůstatky popravených osob a dalším materiálem souvisejícím s aktivitami na popravišti. Výsledky výzkumu šibenice je nutné prozatím považovat za předběžné, přesto již lze vyvodit několik závěrů. Na základě hodnocení skladby kamenů tvořících obvodní zdivo šibenice pozorujeme dvě stavební fáze kamenné šibenice, které patrně souvisí s obnovou městských práv na konci 16. století. Nejstarší stavební fázi tvoří zbytky jámy pro dřevěný kůl utěsněný několika kameny. Nález lidské kosti mezi kameny, a také nález kostí

uložených v jámě zasahující pod zdivo šibenice, dokládá výkon hrdelního práva v období před vybudováním kamenné i dřevěné šibenice, tedy do období na přelomu 15. století, příp. přelomu 15. a 16. století.

Z výplně vnitřního prostoru šibenice byl získán bohatý antropologický i archeologický materiál svědčící o výkonu hrdelního práva od 15. do 17. století. Z mladšího období, tedy 18. století, nejsou nálezy rozeznatelné, což může naznačovat výrazný pokles významu bystrického hrdelního soudu. Z jednotlivých vrstev byla získána keramika, kterou lze datovat od přelomu 15. a 16. století až po současnost. Nálezy mincí (Obr. 9, Obr. 10) dovolují dataci kosterních pozůstatků především do období 15. až 17. století. Bohatý osteologický materiál je tvořen zejména rozptýlenými lidskými i zvířecími kostmi. Několik anatomicky uspořádaných částí koster dokládají běžné praktiky výkonu hrdelního práva, kdy tělo oběšence viselo na šibenici až do samovolného rozpadu a následně bylo v šibenici zahrabáno celé tělo nebo jen jeho části. Za zcela ojedinělý nález lze považovat hrob nedospělého chlapce (?) ve věku kolem 13 let. Také archeologický materiál poskytuje mnoho dokladů nejen o stavebním vý-



Obr. 9. Mince nalezené v šibenici I (bez měřítka). A – jednostranný bílý peníz Rudolfa II., 1583; B – jednostranný denár, Zikmund III. Vasa, bez datace, Włochowo (Polsko); C, D – oboustranný denár, Zikmund III. Vasa, 1519, Gdańsk (Polsko). Foto: R. Pěnička.



Obr. 10. Mince nalezené v šibenici II (bez měřítka). A – jednostranný bílý peníz, Vladislav II. Jagellonský, bez datace; B – jednostranný feník, Maxmilián I./Ferdinand I., bez datace, Korutany; C, D – oboustranný denár, Zikmund III. Vasa, 1608, Poznaň (Polsko). Foto: R. Pěnička.

voji popraviště, ale umožňuje upřesnit datování nalezených kosterních pozůstatků.

Podle dochovaných archivních fotografií bylo okolí šibenice vymezeno kamennou zídka. Sondáž se však tento předpoklad nepodařilo potvrdit, neboť celý sledovaný prostor byl výrazně pozměněn antropogenní činností při výstavbě lyžařského vleku. Detekování původního reliéfu v okolí šibenice, včetně kamenného ohrazení a detekce kosterních pozůstatků popravených, je proto složité a značně omezené.

LITERATURA

- Balážová, Zuzana (2018): Popraviská z Brno-venkov. *Jižní Morava*, 54(57), s. 339-346.
- Čuta, Martin – Mořkovský, Tomáš (2017): Antropologické zhodnocení kosterních pozůstatků ze slavkovské šibenice u Křenovic. *Anthropologia Integra*, 8(2), s. 15-24.
- Evers, Thies (2008): Richtstätten in zeitgenössischen Bildquellen. Typologie und Topographie. In: Auler, Jost, Hrsg.: *Richtstättenarchäologie*. Darmagen: Archeotopos, s. 444-465.
- Havlát, Josef – Kirchner, Karel – Lacina, Jan – Divíšek, Jan (2015): Cesta k tišnovské šibenici. *Vlastivědný věstník moravský*, 67(3), s. 278-285.
- Jurkovičová, Lenka (2017): Archeozoologické spracovanie zvieracích pozostatkov zo šibenice při Slavkove. *Anthropologia Integra*, 8(2), s. 31-35.
- Káčerková, Michaela – Boriová, Soňa (2019): Zvířecí kosti z ivančické šibenice. *Jižní Morava*, 55(58), s. 180-186.
- Kirchner, Karel (2020): Bystrice nad Pernštejnem – šibenice na Šibenné hoře. Nepublikovaná výzkumná zpráva, 2 s.
- Krápková, Alice (2017): Šibenice na Hodonínsku v podkladech prvního vojenského mapování. *Jižní Morava*, 53(56), s. 137-151.

- Pěnička, Robin (2014): Kostrové nálezy a zacházení s těly zemřelých na šibenici v Tišnově. *Vlastivědný věstník moravský*, 66 (Supplementum), s. 161-163.
- Pěnička, Robin (2017a): Kosti delikventů z popraviště „Na Stínadlech“ ve Strážnici. *Jižní Morava*, 53(56), s. 240-243.
- Pěnička, Robin (2017b): Rekonstrukce a vizualizace podoby obličeje muže ze slavkovské šibenice. *Anthropologia Integra*, 8(2), s. 25-29.
- Pěnička, Robin (2019): Lidské kosterní pozůstatky z ivančické šibenice. *Jižní Morava*, 55(58), s. 169-179.
- Smrčková, Zdeňka (2020): Člověk a šibenice na západní Moravě. Brno. Diplomová práce. Masarykova univerzita, Přírodovědecká fakulta.
- Štarha, Ivan (1970): Královéhradecké městské právo na Moravě. *Vlastivědný věstník moravský*, 22(3), s. 306-312.
- Štarha, Ivan (1998): Hrdelní soudy na Žďársku - I. část. *Západní Morava*, 2, s. 3-17.
- Štarha, Ivan (2007): K rozšíření brněnského práva na Vysočině. Hrdelní soudnictví na Bystřicku. *Forum Brunense: sborník prací Muzea města Brna*, 1, s. 133-142.
- Tenora, Jan (1907): *Vlastivěda moravská II. Místopis. Bystřický (n. P.) okres*. Brno: Musejní spolek v Brně, 272 s.
- Tenora, Jan (1909): *Z pamětí města Bystrice nad Perštýnem*. Brno: Benediktýnská knihtiskárna, 209 s.
- Unger, Josef (2014): Tišnovská šibenice. *Vlastivědný věstník moravský*, 66 (Supplementum), s. 152-160.
- Unger, Josef (2017a): Archeologický výzkum slavkovské šibenice u Křenovic. *Anthropologia Integra*, 8(2), s. 7-13.
- Unger, Josef (2017b): Nové poznatky a nové problémy šibenice u Vranova nad Dyjí. *Jižní Morava*, 53(56), s. 236-239.
- Unger, Josef (2019a): Jihomoravské šibenice – dokumentace, výzkum, památková péče a prezentace veřejnosti. *Vlastivědný věstník moravský*, 71(2), s. 120-126.
- Unger, Josef (2019b): Archeologický výzkum ivančické šibenice. *Jižní Morava*, 55(58), s. 157-168.
- Unger, Josef – Divíšek, Jan – Kirchner, Karel – Kuda, František – Lacina, Jan

- Balážová, Zuzana (2016): Lomnická šibenice. *Vlastivědný věstník moravský*, 68(1), s. 23-29.
- Unger, Josef – Boriová, Soňa – Čuta, Martin – Divíšek, Jan – Halas, Petr – Křápková, Alica – Lacina, Jan – Mořkovský, Tomáš – Pěnička, Robin – Velek, Jan – Wojtucki, Daniel (2020): *Jihomoravské šibenice v časném novověku (16. až 18. stol.)*. Brno: Masarykova univerzita. 147 s.
- Virdzeková, Alica (2016a): *Středověké a rano-novověké popraviště v světle archeologických pramenů*. Brno. Diplomová práce. Masarykova univerzita. Filozofická fakulta.
- Virdzeková, Alica (2016b): Šatovská šibenice. *Jižní Morava*, 52(55), s. 399-405.
- Wojtucki, Daniel (2005): Popraviště v Čechách a na Moravě od 16. do 19. století. *Sborník Společnosti pro výzkum kamenných křížů*, s. 27-41.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE

- I. vojenské (josefské) mapování. [online]. Dostupné z: http://oldmaps.geolab.cz/map_viewer.pl?lang=cs&map_root=1vm&map_region=mo&map_list=m035
- II. vojenské (Františkovo) mapování. [online]. Dostupné z: http://oldmaps.geolab.cz/map_viewer.pl?lang=cs&map_root=2vm&map_region=mo&map_list=W_7_I
- III. vojenské mapování. [online]. Dostupné z: http://oldmaps.geolab.cz/map_region.pl?lang=cs&map_root=3vm&map_region=25

AUTOR

Pěnička, Robin, RNDr. Ph.D. (*1984), antropolog. Po studiu antropologie na Přírodovědecké fakultě Masarykovy univerzity působí na Ústavu antropologie PřF MU jako lektor. Ve výzkumné činnosti se věnuje kosterní antropologii, antropologii smrti a antropologii globalizace. V interdisciplinárním týmu věnujícího se fenoménu moravských popravišť zajišťuje antropologické hodnocení nálezů. Kontakt: Ústav antropologie, Přírodovědecká fakulta Masarykovy univerzity, Kotlářská 267/2, 611 37 Brno; email: robin.penicka@gmail.com.



Identita Romů

Olga Shivařová¹ – Alena Kajanová¹ – Tomáš Mrhálek²

1 Zdravotně sociální fakulta Jihočeské univerzity, Boreckého 1167/27, České Budějovice

2 Pedagogická fakulta Jihočeské univerzity, Jeronýmova 10, České Budějovice

Do redakce doručeno 19. listopadu 2020; k publikaci přijato 20. května 2021

ROMA IDENTITY

ABSTRACT The aim of this article is to introduce the reader to challenges surrounding the Roma identity and self-identification among the Roma ethnic community as well as the discrepancy between self-identification (the Roma “I”, the so-called ‘romipen’) and the apparent generally assumed identity of Roma people. Many researchers agree, and statistics concur, that self-identification among the Roma ethnic community is disappearing from the society. The importance of language as one of the main factors contributing to forming of identity will be briefly introduced parallel to the reduced willingness of Roma parents to teach their children Roma language. This fact is exemplified through quotes from Roma parents and a professional working with Roma people. Methodological consequences of the discrepancy between self-identification and apparent generally assumed identity will be raised.

KEY WORDS Roma people; Self-identification; Romipen; Identity; Roma language; Multicultural society

ABSTRAKT Cílem tohoto článku je představit čtenáři problematiku romské identity a sebeidentifikace v romské etnické komunitě, a dále představit nesoulad mezi sebeidentifikací (romské pojetí “já”, také nazývané jako “romipen”) a zřejmou obecně předpokládanou identitou romských osob. Mnoho výzkumníků je toho názoru a statistiky dokládají, že dochází k pomalému vytrácení sebeidentifikace s romskou etnickou komunitou. Dále bude stručně představena důležitost jazyka jako jednoho z hlavních faktorů přispívajících k utváření identity společně se sníženou ochotou romských rodičů učit své děti romský jazyk. Tato skutečnost je dokládána výroky romských rodičů a pracovníků, kteří pracují s Romy. Nakonec budou vzneseny pro metodologii plynoucí důsledky nesouladu mezi sebeidentifikací a zjevně předpokládanou identitou.

KLÍČOVÁ SLOVA Romové; sebeidentifikace; romipen; identita; romský jazyk; multikulturní společnost

ÚVOD

Ačkoliv společnost žijící na území České republiky je možno v současné době považovat za multikulturní a multi-etnickou (Szaló – Hamar, 2005), setkáváme se s obtížemi při kategorizování skupiny lidí, kteří bývají označováni za Romy (Čechovská, 2014). Dle zastoupení Romů se převážně jedná o čtyři hlavní skupiny Romů: slovenští Romové (Servika Roma, odhaduje se, že tato skupina je nejpočetnější), olašští Romové (Vlachike Roma, druhá nejpočetnější skupina), malé skupinky maďarských Romů (Ungrike Roma) a Sintové (Manušové, Romové, kteří jsou potomky německých Romů) (Gazdíkova, 2008). V České republice se čistě k romské národnosti dle sčítání lidu, domů a bytů (dále jen SLDB) k roku 2011 přihlásilo 5135 Romů, více národností včetně romské

pak uvádí 13150 obyvatel (uváděli např. kombinaci romské a české nebo romské a moravské národnosti). Pro srovnání v roce se dle SLDB k romské národnosti přihlásilo 11746 Romů¹. Kvalifikované odhady však udávají několikanásobně větší číslo – odhady z roku 2016 uvádějí na území ČR žijících 245800 Romů a z roku 2017–240300 Romů². Vynořuje

1 Český statistický úřad (2011): Veřejná databáze, Sčítání lidu, domů a bytů 2011. (online). https://vdb.czso.cz/vdbvo2/faces/index.jspx?_af=Vystupobjekt&pvo=OBCR604A&pvcok=&katalog=30629&z=T#w=

2 Úřad vlády České republiky (2016): Zpráva o stavu romské menšiny v České republice za rok 2016. (online) https://www.vlada.cz/assets/ppov/zalezitosti-romske-komunity/dokumenty/Zprava-o-stavu-romske-mensiny-za-rok-2016_1.pdf

se tak velmi podstatná otázka, proč je romská národnost většinou osob tohoto etnika vnímaná jako problematická a nehraje roli při jejich sebeidentifikaci. Toto téma v sobě obnáší nejen obecnou diskusi, ale je též důležité v rámci metodologie výzkumu této etnické skupiny. Naléhavost tohoto řešení se ukázala v rámci výzkumné praxe autorů článku, u jejichž výzkumného projektu o účast na pilotáži projevilo zájem 18 rodičů romských dětí. V rámci kritéria výzkumného souboru – sebeidentifikace s romským etnikem – však počet zájemců klesl na 6. Ukázalo se, že ochota přiřadit se mezi Romy je mezi těmito uchazeči velmi nízká: „*Copak jsem Rom? Jsem Čech.*“ Pojetí sebe jako Roma bylo pro mnohé z oslovených velmi pejorativní a ostře se vůči němu vymezovali: „*Nemáte právo myslet si, že jsem cikán.*“ Nepřímo uvedli též důvody, proč je pro ně etnická příslušnost tak palčivou otázkou: „*Já nechci, aby moje děti byly označovány za cikány. To, že se jim smějou ve škole, stačí.*“ (projekt TAČR³, březen 2019).

IDENTITA

V psychologické literatuře panuje velká nejednotnost přístupu k pojmu „identita“. Původní význam pojmu identita, definovaný Eriksonem (1994) jako stejnost osoby v čase, zobrazuje identitu jako statický konstrukt a je v rozporu s nynějším dynamickým pojmáním identity jako neustále se v čase konstruující, kdy některé rysy zanikají a jiné se uchovávají v odlišné podobě. Samotný obsah pojmu identita v sobě zahrnuje připsané charakteristiky, jako je pohlaví, věk, barva kůže a získané charakteristiky, mezi něž patří např. potřeba stát se někým, touha disponovat určitými vlastnostmi apod. (Elšík, 2005; Výrost – Slaměník, 2011). Připsané komponenty identity (anatomicko-fyziologické atributy) jedinec získá narozením, k nabytí získaných charakteristik je potřeba vynaložit určité úsilí. Dle Tajfelovy teorie sociální identity (in Výrost – Slaměník, 2011) sociální identita plní roli získání a udržení si vysoké úrovně osobního a sociálního sebehodnocení. Pokud identifikace s danou sociální skupinou není zdrojem vysoké sebeúcty, člověk se od dané skupiny distancuje a jako referenční volí skupinu jinou. V mnohých případech tak identita Romů nabývá situačního charakteru, dané osoby se ztotožňují s romskou etnickou skupinou v případech, kdy je tato sebeidentifikace spojená s příznivým hodnocením a sebehodnocením, naopak se od romské etnické identity distancují v přípa-

dech, kdy je jejich sebepojetí ohroženo (Gazdálková, 2008). Historické kořeny distancování se od romské etnické identity zmiňují i Hübschmannová, Kalinin a Kenrick (2000), dokonce udávají, že mnoho Romů v minulosti mělo romskou identitu spojenou s téměř jistým „rozsudkem smrti“.

JAZYK JAKO PROSTŘEDEK IDENTITY

Dvoustranně-kauzální vztah mezi jazykem a identitou zmiňuje Evans (2015), dle něho je identita utvářena jazykem a zároveň je prostřednictvím jazyka vyjadřována; jazyk funguje jako konstruující lidská zkušenost, která je v konfrontaci s okolním světem zároveň konstruována. Giles a Johnson (1987) uvádějí etnolingvistický pohled na teorii identity, v tomto pojetí je jazyk důležitým kritériem, pomocí něhož se členové skupiny srovnávají s jinými skupinami. V multikulturní a multietnické společnosti se objevuje naléhavá potřeba respektu vůči identitě etnických skupin, které bývají označovány jako minority a stejně tak vůči jejich jazykům; jazykově rozmanitá identita se může rozvíjet v prostředí, kde lidé svobodně mohou používat jak lokální jazyk, tak jazyk většiny. Jazyk by tak měl být nástrojem k rozvíjení a respektu kulturní rozmanitosti, nikoliv nástrojem k „předělání minorit k obrazu většinové společnosti“. K jazykové a kulturní asimilaci dle této teorie dochází skrze používání jazyka dominantní skupiny. Kulturní a jazyková identita se formují při užívání jazyka dominantnější skupiny (Janíková, 2016).

Jazyk není jediný (ačkoliv hraje zásadní roli) faktor při formování identity. Na simplistické pojetí týkající se vztahu jazyka a identity poukázal Spolsky (2004), dle něhož jsou některé teorie formování identity příliš jazykově zaměřené; a Edwards (2012) zdůrazňuje, že „(...) Jazyk je při formování identity důležitým, nikoliv však jediným faktorem,“ (s. 349) neboť identita individua je příliš složitá a mění se s věkem, v interakcích s prostředím a prostřednictvím učení a získávání znalostí. Na diskursivní charakter identity poukázala Rassokhová, kdy porozumění formování identity je dosaženo prostřednictvím znalosti a porozumění „globálním“ aspektům učení jazyka. Osvojováním a používáním jazyka v různém globálním či lokálním kontextu dochází k formování, zarámování a transformaci osobní identity (Rassokha, 2014). Na roli jazyka při formování osobní identity upozorňuje Quirk (2007, s. 2): „Jazyk vyjadřuje prostředky, kterými pociťujeme naši identitu.“⁴ Vzdělávání v oblasti jazyka tvaruje osobnost individua a osobní identitu.

Jazyk v sociálně-politickém světě působí jako dvojsečná zbraň – na jednu stranu může být užitečným nástrojem v boji proti marginalizaci určitých etnických skupin, na stranu druhou se na marginalizaci může podílet. A co více, jazyk je dle Evanse (2015) politicko-kulturním kapitálem, některé jazyky reprezentují vyšší politickou a ekonomickou moc než jazyky jiné. Podobně vztah mezi jazykovou a kulturní identitou analyzuje etnolingvistická teorie identity (Janíková, 2016), kdy jako

Úřad Vlády České republiky (2018): Zpráva o stavu romské menšiny v České republice za rok 2017. (online) <https://www.vlada.cz/assets/ppov/zalezitosti-romske-komunity/dokumenty/Zprava-o-stavu-romske-mensiny-2017.pdf>

3 Záměr zmíněného projektu vychází z potřeb psychodiagnostické praxe v oblasti standardizace nástrojů určených pro romské děti, které pocházejí z kulturně odlišného a často i sociálně znevýhodněného prostředí; početnost této minoritní skupiny i některé obtíže v rámci školní docházky posilují potřebu správné identifikace kognitivních schopností a speciálních vzdělávacích potřeb u těchto dětí.

4 „Language articulates the means by which we feel our identity.“

podnět pro získání sociální identity je vnímáno zvýšené sebevědomí při užívání jazyka dominantnější skupiny ve společnosti. Mnohé výzkumy vnášejí otazníky do problematiky romské identity (Bubíková – Zderadičková, 2003; Csepeli – Simon, 2003; Elšík, 2005). Dle Gazdálkové (2008) je vlivem nepřítomnosti jednotícího rámce identifikační proces u romské populace znesnadněný. Tito jedinci se pohybují na hranici dvou či více etnických kultur a z důvodu asimilačních opatření dochází k destrukci a absenci romského jazyka.

Hübschmannová (2000) dokonce klade otázku, zda romština je ohroženým jazykem⁵, dále dokládá, že romština se vyskytuje v Atlasu světových ohrožených jazyků, který vydalo UNESCO, neboť v mnohých evropských zemích se ti, kteří hovoří romštinou, stávají subjektem diskriminace. Dalším faktorem, který přispívá k vnímání romštiny jako ohroženého jazyka, je kromě diskriminace fakt, že mnoho romsky mluvících osob je bilingvních – žijí v prostředí dominantního jazyka. Romština jako nedominantní jazyk přejímá z dominantních jazyků slovní zásobu a neustále se mění. Mnoho Romů, kteří se chtějí asimilovat, proto romštinu v prostředí svého bydliště neužívá a neučí romštině ani své potomky. Důsledkem je nesoulad v počtu osob náležících k romskému etniku a romsky hovořících osob, přičemž počet romsky hovořících osob je výrazně nižší (Hübschmannová, 2000; Kubaník – Červenka - Sadílková, 2010).

Na bilingvismus romsky hovořících osob odkazují i Kubaník, Červenka a Sadílková (2010), dle zmíněných autorů dochází u osob romského etnika k dynamické přeměně bilingvismu v monolingvismus, tzv. k procesu jazykové směny⁶. A jelikož romština není na území žádného evropského státu majoritním jazykem, dochází k postupnému ústupu romštiny jako mateřského jazyka ve prospěch majoritního jazyka.

Problematickou sebeidentifikaci s romským etnikem v kontextu jazyka zmiňuje ve své práci Vágnerová (1999). Uvádí, že mnoho Romů se ke své etnické příslušnosti nehlásí, protože se cítí touto etnickou příslušností být stigmatizováni. Z toho důvodu rodiče neučí své děti žádný z romských jazyků. Avšak jazyk majoritní společnosti (v tomto případě čeština) je pro ně jazykem cizím (má odlišná pravidla od romštiny), tudíž pro děti tak žádný z jazyků není mateřským jazykem, v žádném nemají dostatečnou slovní zásobu, a často češtinu i romštinu míchají dohromady.

SOCIÁLNÍ KONSTRUKCE IDENTITY

Model tří hlavních zdrojů romské sebeidentifikace představují Csepeli a Simon (2003), jako první zdroj autoři uvádějí akademický a metodologický model, na jehož tvorbě mají

podíl výzkumní a akademičtí pracovníci. Druhým ze zdrojů jsou předsudky a názory většinové společnosti, které fungují jako nálepky a faktory připsané identity, na níž ti, kteří jsou označeni společností za Romy, reagují; a třetím zdrojem je sama sebeidentifikace Romů, která se často opírá o kulturní odlišnost a tradice. Tyto tři zdroje dohromady konstruují výslednou identitu osob, které jsou označovány jako Romové.

Význam ideologie, hegemonie a sociálního kontextu při formování identity zmiňuje Makoe (2014), dle něho je „konstrukce identity neoddelitelně spletena s ideologií.“⁷ Mnohé výzkumy vnášejí otazníky do problematiky romské identity (Bubíková – Zderadičková, 2003; Csepeli – Simon, 2003; Elšík, 2005). Dle Gazdálkové (2008) je vlivem nepřítomnosti jednotícího rámce identifikační proces u romské populace znesnadněný. Tito jedinci se pohybují na hranici dvou či více etnických kultur a z důvodu asimilačních opatření dochází k destrukci a absenci romského jazyka. V mnohých případech tak romská identita nabývá situačního charakteru, dané osoby se ztotožňují s romskou etnickou skupinou v případech, kdy je tato sebeidentifikace spojená s příznivým hodnocením a sebehodnocením, naopak se od romské etnické identity distancují v případech, kdy je jejich sebepojetí ohroženo.

Zajímavý pohled na proces utváření romské identity přináší Čechovská (2014), dle ní se na utváření romské identity nepřímo podílejí nejen politické výroky a prezentace v médiích, ale i odborné práce výzkumníků, které často s sebou nesou nezamýšlené důsledky. Co se týká poznatelnosti Romů, jsou podle většiny autorů „viditelnou menšinou“ čili nesou jisté fyziognomické rysy (barva očí, vlasů, a pleti), a následně se předpokládá, že nositelkou romské kultury je právě tato skupina. Z toho vyplývá, že romská kultura je součástí těl Romů (Jakubek, Budilová, 2008). Podle Jakoubka je obecná „definice Roma“ v podstatě nemožná, protože téměř ve všech obecně přijatých definicích se uplatňují prvky esencialismu a důraz na etnicitu. Často je předkládáno, že Rom je ten, kdo se za Roma sám považuje, aniž by se vždy k této příslušnosti za všech okolností (např. při sčítání lidu) hlásil, a/nebo je za Roma považován významnou částí svého okolí na základě skutečných či domnělých indikátorů (Jakubek, 2005). To ostatně potvrzuje i výzkum Frýberta a Pařízkové (2014), kteří si všimli, že u sociálních pracovníků často dochází k automatickému zařazení lidí do určitých kategorií na základě určitých znaků těchto osob. Na základě jejich výzkumu zjistili, že definice klienta na základě určitých stereotypů (fyziognomické znaky například) často nebývá v souladu s vlastní identitou klienta. Automatické zařazování do určitých kategorií na základě převážně fyziognomických znaků dle Hůlové (ústní sdělení, říjen 2019) nesou Romové úkorň. Dle ní je Rom „v české společnosti mnoha etnickými Čechy považován za občana druhé kategorie, je často terčem slovních urážek, ale i fyzického napadení, o diskriminaci a segregaci nemluvě. Přihlášení se k romskému etniku veřejně, před výzkumníkem nebo sčítacím komisařem, nepřináší respondentovi dle

5 „Is Romani an endangered language?“ (p.107)

6 „Pokud některý z jazyků začne ztrácet své domény na úkor jazyka jiného a dialogie se tak prolamuje, je to známkou jazykové směny. Pokud jeden z jazyků užívaných běžně určitou skupinou mluvčích postupně překryje všechny domény, mluvčí si zpravidla nebudou udržovat kompetenci ve dvou jazycích.“ (p.13)

7 “identity construction is inextricably interwoven with ideology” (p. 654)

jeho mínění nic pozitivního. Být Romem v české společnosti není snadné, máte nálepkou, kterou nesundáte, protože i na první pohled je patrné, kdo jste. Do dotazníku či při rozhovorech s neznámými lidmi tedy většina Romů nevidí důvod, proč tento cejch připomínat a deklarovat.”

Důležitým termínem z hlediska sebeidentifikace Romů z pohledu „zevnitř“ je romipen. Romipen (překládá se jako romství) je soubor hodnot a vzorců chování, kterými by se měl každý (slušný) Rom řídit. Mezi tyto hodnoty patří například úcta ke starším, pohostinnost, pomoc potřebným, soudržnost, kultura stolování, ale také způsob vystupování a chování na veřejnosti. Romipen, jak píše Hübschmannová (1998), je romské lidství, kultura a jazyk. Ona sama chápe romství jako dědičné, jednotlivé znaky získávají Romové rodem, prostě se tak narodí. Podle Jakoubka (2004) je ovšem Rom nositelem romské kultury (a tím také celkového způsobu života) a Romem se nerodí, ale stává se jím. Romipen tak tedy nemusí být spjato pouze s Romy ve smyslu antropologického typu, ale romství je přístupné všem, kdo mají zájem a byli by proces resocializace ochotni podstoupit. Jedinec se tak musí vzdát svých vlastních původních kulturních vzorců a přijmout bezpodmínečně vzorce Romů.

Romipen bývala absolutní podstata tzv. hluboké romské kultury, přesahovala teritoriální a třídní hranice, díky tomu i dorozumívání mezi Romy bylo snazší i mezi státy. Nicméně v současném způsobu života už lze prý nalézt velmi málo prvků, které představují toto etnické specifikum. V současnosti jsou z romského kulturního dědictví, tradic, mentality a morálky už jen trosky (Říčan, 1998). Do principů romství spadá čistota, starost o jídlo, rozdělení Romů do kast, nemožnost navštěvovat a brát si lidi mezi nižšími (Degeši) a vyššími kastami. Za manželství se u Romů například považuje soužití muže a ženy, ze kterého vznikli potomci. Spíše než sňatek je zde důležitější přijetí skupinou jako páru, který se stane jednotkou budoucí rodiny. Jedním z nejcharakterističtějších rysů etnika je jazyk, který se liší různými dialekty a je ovlivňován prostředím. I přes tyto rozdíly se Romové mezi sebou stále dokážou dorozumět. Navíc používají romštinu jako sebeizolující prvek, když nechtějí, aby jim bylo rozuměno.

Existují náznaky souvislosti odmítání sebeidentifikace svého Romství a odklon od kulturních tradic. Někteří Romové vypovídají, že své děti romské jazyky neučí, protože se stydí za svou příslušnost k této etnicitě. Uvádějí, že by své děti rádi vychovávali jako „neromy“. Narážejí však na absenci znalosti jazyka majoritní společnosti. Znájí svůj mateřský jazyk, za nějž se však stydí, čímž dochází k vytrácení romské kultury. Mnozí rodiče svým dětem nepředávají ani romské tradice, ani jazyk: „Paní, já ty svoje děti vůbec neučím romsky. Víte, chci, aby byli slušní.“ „My ale nejsme cikáni. Cikáni bydlej po ubytovnách. My máme svůj byt a jsme mimo ně.“ „Oni se k nám chovají jako k cikánům. Ale my jim chceme ukázat, že cikáni nejsme a že jsme stejní jako oni. (pozn. myšleno jako sousedi z paneláku)“ (projekt TAČR, červenec 2019).

Podobné pravděpodobně kontextuální vyhýbání se ztotožnění se s romskou identitou bylo dále pozorováno v rámci již zmíněného TAČR projektu v Dubí – Pozorce v červnu 2019,

tato lokalita je definovaná jako sociálně vyloučená s téměř výhradním zastoupením romského obyvatelstva. Ze třiceti dotázaných rodičů romských dětí pouze čtrnáct souhlasilo s participací na výzkumu (který obnáší pouze maximálně sto dvacet minut času a rodiče získají za dítě finanční odměnu); šestnáct rodičů, kteří účast odmítli, uvádějí např. následující důvody: „Romové, Romové, to je, co si o nás každý myslí.“ Nebo: „My nejsme Romové, my jsme Slováci.“

S odlišnou zkušeností se setkali autoři tohoto článku při sběru dat pro projekt TAČR v Žatci v červnu 2020, kde všech devět dotázaných rodičů souhlasilo s participací na výzkumu, sami sebe za Romy považují, ale své děti již ne. „Víte, my jsme cikáni, my ještě s manželem doma někdy i cikánsky mluvíme, ale na děti už ne. Ty už jsou Češi. To se snažíme na ně mluvit česky. Aby měly jinou budoucnost než my.“

Posun, ke kterému dochází při vnímání identity v kontextu jazyka, byl pozorován také při sběru dat ve Staré Boleslavi, kde ani jeden ze čtyř dotázaných rodičů své děti neučí primárně romštinu, ale češtinu. Na dotaz, zda není škoda, že děti nebudou znát kulturní odkaz romského jazyka, jeden rodič odpovídá: „Paní, to je ostuda, kdybych měla se svými dětmi v obchodě nebo mezi lidma mluvit cigánsky. To bych se styděla sama za sebe.“

Hůlová (ústní sdělení, říjen 2019) také dokládá neochotu Romů hlásit se k romské etnicitě: „Dnes být Romem znamená pro ně být druhořadým občanem. Proto mnozí z nich nechtějí, aby jejich děti mluvily romsky“... „Historicky má mnoho Romů zakódováno, že hlásit se k romské menšině je riskantní, v minulosti docházelo k perzekuci romského obyvatelstva, za války k odesílání Romů do koncentračních táborů, po válce zase komunisté kočující Romy nutili k usazení, posílali je stovky kilometrů daleko do českého pohraničí...“

DISKUSE A ZÁVĚR

Jeden z důsledků zmíněné diskrepance se týká metodologického hlediska mnoha studií. Jelikož mnoho osob, které by dle připsané identity byly označeny za Romy, se s romskou etnickou příslušností neidentifikuje, dochází k tomu, že mnoho výzkumných prací na tomto poli nemůže do výzkumného souboru zahrnout osoby, které se jako Romové neidentifikují. Tím se snižuje externí validita daných výzkumů. Společnost je vnímána jako prostor pro formování etnokulturních vztahů (Szaló – Hamar, 2005), v němž při každodenním diskurzu dochází k formování vlastní etnické identity. Z toho důvodu je nutné porozumění specifikům určování vlivů na sebeidentifikaci u určitých kulturních či etnických minorit. V rámci výzkumů romské kultury a Romů jako menšinové skupiny je nutno zohlednit nízkou míru ochoty k identifikaci sebe jako Roma. S palčivostí a problematičností sebeidentifikace Romů se ve své bakalářské práci setkala i Hasalíková (2018), dle níž z výzkumného souboru 51 osob (všechny zmíněné osoby by byly na základě připsané identifikace přiřazeny k romskému etniku) se pouze jeden člověk sám označil za Roma a dle této práce se polovina osob ve výzkumném vzorku setkala s dis-

kriminací vůči vlastní osobě zejména kvůli barvě pleti či etnicitě. Tato práce dává do souvislosti problém diskriminace a etnické sebeidentifikace. Z jejího výzkumu se sebeidentifikace Romů ukazuje jako sporné a pro mnohé Romy tíživé téma (srov. Čechovská, 2014, s. 109). Upozorňuje na etické dilema, kdy zařazováním osob označovaných jako Romové do skupiny Romů se do jisté míry dopouštíme vytlačení této etnické minority „z jiných sémantických polí identifikace“ (s. 110). Přestože je individuálnost přístupu k sebeidentifikaci u osob z minorit důležitá, znesnadňuje důležitý úkol výzkumného studia těchto osob. To může být problémem, s ohledem na výzkumná zkresení plynoucí z nutnosti používat pouze určitou dílčí část výzkumné populace, která se sebeidentifikací jako Roma souhlasí. Zároveň článek ukazuje na problematičnost spojení mezi romskou identitou a romským jazykem jako jedním z možných metodologických řešení. Naopak jako stěžejní se jeví určitá pejorativnost slova Rom, které může být příčinou neochoty se s touto skupinou identifikovat nebo přímo vymezovat vůči osobám, jež sdílejí společné připsané minoritní znaky, ale liší se životním stylem.

LITERATURA

- kriminaci vůči vlastní osobě zejména kvůli barvě pleti či etnicitě. Tato práce dává do souvislosti problém diskriminace a etnické sebeidentifikace. Z jejího výzkumu se sebeidentifikace Romů ukazuje jako sporné a pro mnohé Romy tíživé téma (srov. Čechovská, 2014, s. 109). Upozorňuje na etické dilema, kdy zařazováním osob označovaných jako Romové do skupiny Romů se do jisté míry dopouštíme vytlačení této etnické minority „z jiných sémantických polí identifikace“ (s. 110). Přestože je individuálnost přístupu k sebeidentifikaci u osob z minorit důležitá, znesnadňuje důležitý úkol výzkumného studia těchto osob. To může být problémem, s ohledem na výzkumná zkresení plynoucí z nutnosti používat pouze určitou dílčí část výzkumné populace, která se sebeidentifikací jako Roma souhlasí. Zároveň článek ukazuje na problematičnost spojení mezi romskou identitou a romským jazykem jako jedním z možných metodologických řešení. Onopak jako stěžejní se jeví určitá pejorativnost slova Rom, které může být příčinou neochoty se s touto skupinou identifikovat nebo přímo vymezovat vůči osobám, jež sdílejí společné připsané minoritní znaky, ale liší se životním stylem.
- ## LITERATURA
- Bucholtz, Mary – Hall, Kira (2004): Language and Identity. (online) <http://www.researchgate.net/publication/227992133>.
- Csepel, György – Simon, David (2003): Construction of Roma Identity in Eastern and Central Europe: Perception and Self-identification. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, (1), 131–150.
- Čechovská, Lucie (2014): Etnická identita Romů v akademických konfrontacích. Pole etnicity jako nejasný prostor pro vstup do debaty o etnické identitě Romů. *Slovenský národopis*, 62 (1), 106–118.
- Český statistický úřad (2011): Veřejná databáze, Sčítání lidu, domů a bytů 2011. (online). https://vdb.czso.cz/vdbvo2/faces/index.jspx?_af=page=vystupobjekt&pvo=OBCR604A&pvo=K&katalog=30629&z=T#w=
- Edwards, John (2012): Language and Identity: An Introduction. Key Topics in Sociolinguistics. *Journal of Language, Identity & Education*. 11 (5), 348–351.
- Elšík, Viktor (2005): Romové, etnicita a radikální konstruktivisté. (online) http://www.demografie.info/?cz_etain_clanku&articleID=115
- Erikson, Erik Homburger (1994): *Identity and the Life Cycle*. New York: W. W. Norton & Company.
- Evans, David (2015): *Language and Identity: Discourse in the World*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Frybort, Jiří – Pařízková, Alena (2014): Pracujeme s Romy? Průzkum etnicity a národnosti klientů a klientek terénního programu. *Sociální práce/Sociální práce*, 14(2), 87–104.
- Gazdík, Martina (2008): *Dvojitá identita současné romské inteligence*. Magisterská diplomová práce, Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií. Brno.
- Giles, Howard – Johnson, Patricia (1987): Ethnolinguistic Identity Theory: A socio-psychological approach to language maintenance. *International Journal of the Sociology of Language*, 63, 69–99.
- Hasalíková, Zuzana (2018): *Vliv sociálního vyloučení na psychiku člověka*. Bakalářská práce, Jihočeská univerzita, Teologická fakulta. České Budějovice.
- Hübschmannová, Milena (1998): *Šaj pes dovakeras. Můžeme se domluvit*. Olomouc: Vydavatelství UP.
- Hübschmannová, Milena – Kalinin, Valdemar – Kenrick, Donald (2000): *What is the Romani Language?* Univ. Of Hertfordshire Press.
- Hůlová, K (2019): ústní sdělení.
- Jakoubek, Marek – Budilová, Lenka (2008): Mandel poznámek k současnému stavu výzkumu Cikánů/Romů v ČR. *Biograf* (45)25.
- Jakoubek, Marek (2004): *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*. Praha: Socioklub.
- Jakoubek, Marek (2005): Multikulturizmus vs. kultura (na příkladu tzv. Romů a „jejich“ kultury). In: Jakoubek, M. – Hirt, T. *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit (Antropologická perspektiva)*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o.
- Janíková, Věra (2016): Učení a vyučování cizích jazyků a identita. *Pedagogická orientace*, 26 (1), 24–50.
- Kubaník, Pavel – Červinka, Jan – Sadílková, Helena (2010): Romština v České republice – předávání jazyka a jazyková směna. *Romano džaniben* 16 (1), 11–40.
- Makoe, Pinky (2014): Constructing Identities in a Linguistically Diverse Learning Context. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 17 (6), 654–667.
- Quirk, Randolph (2007): Language and Identity. *English Academy Review*, 17 (1), 2–11.
- Rassokha, Marina (2014): Language Identity: Issues of Theory and Practice. *Asian Englishes*, 13 (1), 20–33.
- Říčan, Pavel (1998): *S Romy žít budeme – jde o to jak*. Praha: Portál.
- Spolsky, Bernard (2004): *Language Policy. Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Szaló, Csaba – Hamar, Eleonora (2005): Vytváření etnokulturních minoritních identit a jejich sociální inkluze. *Sociální studia*, 1/2005, 67–83.
- Úřad vlády České republiky (2016): Zpráva o stavu romské menšiny v České republice za rok 2016. (online) https://www.vlada.cz/assets/ppov/zalezitosti-romske-komunity/dokumenty/Zprava-o-stavu-romske-mensiny-za-rok-2016_1.pdf
- Úřad vlády České republiky (2018): Zpráva o stavu romské menšiny v České republice za rok 2017. (online) <https://www.vlada.cz/assets/ppov/zalezitosti-romske-komunity/dokumenty/Zprava-o-stavu-romske-mensiny-2017.pdf>
- Vágnarová, Marie (1999): *Psychopatologie pro pomáhající profese*. Portál, Praha.
- Výrost, Josef – Slaměník, Ivan (2011): *Sociální psychologie*. Grada Publishing, Praha.



Eurázijské kultúrne kontexty slovenskej ľudovej čarodejnej rozprávky

Lukáš Šutor

Katedra slovakistiky, slovanských filológií a komunikácie, Filozofická fakulta, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Šrobárova 2, 040 59 Košice, Slovenská republika

Do redakcie doručeno 10. února 2021; k publikaci přijato 6. dubna 2021

EURASIAN CULTURAL CONTEXTS OF SLOVAK FOLK MAGIC TALE

ABSTRACT The study contains an analysis and interpretation of Slovak folk magic tale material in a cultural-anthropological context (with emphasis on the Anthropology of Art, Anthropology of Religion and Symbolic Anthropology). The material includes the most important collections with a predominance of magical tales from representative collections of the 19th century in Slovakia (pre-romantic, romantic and post-romantic school). We draw attention to the worldview and value antagonism of two cultural complexes (Agrarian and Nomadic) in the Eurasian region and their transformation into a story conflict of the respective symbolic forms in the observed magic tales and their type variants. The core of the story activity is the initiation of a wizard / shaman, which in its described form can be deduced from the prevalence of spiritual ideas of the nomadic cultural complex with an affinity for the symbols of the uranus circle. We consider Central Asia to be the most probable center of the dominant ideological forms of the observed magic tales.

KEY WORDS folk magic tales; Anthropology of Art; Anthropology of Religion; shamanism

ABSTRAKT Štúdia obsahuje analýzu a interpretáciu slovenského rozprávkového materiálu v kultúrno-antropologickom kontexte (s dôrazom na antropológiu umenia, antropológiu náboženstva a symbolickú antropológiu). Materiál zahŕňa najdôležitejšie zbierky s prevahou čarodejných rozprávok z reprezentatívnych zberov 19. storočia na Slovensku (preromantická, romantická a postromantická škola). Upozorňujeme na svetonázorový a hodnotový antagonizmus dvoch kultúrnych komplexov (agrárneho a nomádskeho) v eurázijskom regióne a ich pretavenia do príbehového konfliktu prislúchajúcich symbolických foriem v sledovaných rozprávkach a ich typových variantoch. Jadrom príbehovej aktivity je iniciácia čarodejníka/šamana, ktorá je v opisovanej podobe odvoditeľná z prevalence duchovných predstáv nomádskeho kultúrneho komplexu s afinitou na symboly uranovského okruhu. Za najpravdepodobnejšie centrum dominantných ideových foriem sledovaných rozprávkových príbehov považujeme Strednú Áziu.

KLÚČOVÉ SLOVÁ čarodejná rozprávka; antropológia umenia; antropológia náboženstva; šamanizmus

Keď sme v minulom príspevku (2018) predstavili širokú antropologickú perspektívu výskumu ľudových čarodejných rozprávok, museli sme pristúpiť na pluralitný obraz tohto fenoménu, ktorý závisel nielen od pestrého empirického materiálu, ale najmä od jeho vyhodnotenia jednotlivými školami a bádateľmi. Antropologický pohľad na túto problematiku má však nespornú výhodu, ponúka totiž súbor invariantných znakov globálneho žánru čarodejnej rozprávky, ktorý tvorí dôležitú základňu pri vyhodnocovaní lokálnych kultúrnych osobitostí.

Pri aktuálnej analýze a interpretácii vychádzame najmä z faktu, že sledované typy príbehov vznikali v konkrétnych kultúrnych kontextoch a že boli v týchto systémoch napojené na špecifické ideové štruktúry. Výber slovenského materiálu¹ má dva hlavné dôvody. Po prvé si analyzovaný materiál zachováva archaické črty a po druhé je to materiál, ktorý

1 Zbierky s prevahou ľudových čarodejných rozprávok, s ktorými sme pracovali, uvádzame v prameňoch. Súhrne predstavujú materiál najreprezentatívnejších zberov 19. storočia z územia Slovenska.

pars pro toto zastupuje východné a západné folklórne látky prítomné v celej Eurázii, ktorej kultúrny kontext pri výskume musíme brať do úvahy. Za mnohé príklady, uvádzané v štúdiu, by sme mohli dosadiť aj český rozprávkový materiál. V slovenských čarodejných rozprávkach sú výrazne prítomné ideové štruktúry dvoch príbehovo konkurenčných *kultúrnych komplexov*.²

1. Vzhľadom na sociálno-kultúrny kontext, v ktorom boli slovenské rozprávky zapísané ako živé príbehy (najmä 19. storočie), je možno prekvapujúce konštatovanie, že obsahujú malé množstvo agrárnych prvkov. Toto tvrdenie sa budeme snažiť dokázať na viacerých úrovniach príbehov. V tematickej štruktúre nachádzame len málo motívov, ktoré patria do okruhu poľnohospodárskeho života: obrábanie pôdy, hospodárske zvieratá, činnosti vzťahujúce sa na spracovanie obilia a živočíšnych produktov, priestorovú štruktúru agrárnej komunity a s tým súvisiacu spoločenskú organizáciu. Tematický mimetizmus kultúrnych reálií je síce zaujímavý a rýchlo prístupný, sám o sebe však v argumentácii nestačí. Motívy, ktoré sme identifikovali ako agrárne, musíme ďalej analyzovať pozíčne v celom príbehu. Z tejto hlbšej perspektívy sa ukazuje, že agrárne motívy sú prítomné najmä v mladších príbehových variantoch, a to ako neskoršie segmenty, a patria medzi najčastejšie substitučné zložky motivického plánu.³ Z kompozičného hľadiska sú agrárne reálie najviac koncentrované v rámcových častiach, teda mimo príbehového jadra, ktoré je stabilnejšie. Konkrétny príbeh sa často skladá z viacerých – tradíciou od seba dobre rozoznateľných – sujetov⁴. Pri pohľade na celý príbeh majú sujety s výrazným agrárnym kultúrnym profilom rovnako okrajovú a substitučnú pozíciu ako sme konštatovali pri agrárnych motívoch.

Pri ďalšom uvažovaní o *agrárnom kultúrnom komplexe* prítomnom v ľudových čarodejných rozprávkach musíme opustiť mimetické a tvarové hľadiská a vstúpiť do sféry významov estetických znakov. To, čo nám dovoľuje uvažovať o kultúrnych komplexoch ako o metaempirických konštruktoch, sú práve znakové systémy, spoločné pre podobné typy konkrétnych kultúr. Pre naše potreby ich môžeme zúžiť na duchovné systémy reprezentované sieťou dialekticky pre-

pojených archetypálnych znakov; takéto štruktúry nazývame v cassirerovskom duchu *symbolickými formami*.

Agrárny kultúrny komplex je vo svojom spirituálnom základe založený na ženskom duchovnom princípe. *Matku zem*, veľkú živiteľku roľníkov, považujeme za jeho najvýraznejší symbol. Jej rozprávkovou personifikáciou je striga, baba, ježibaba, bosorka, ako aj ich neskoršie realistickejšie modifikácie. Táto čarodejná postava v sebe nesie symboliku ženských predkov (spojenú s poľnými, hospodárskymi a domácimi magickými úkonmi), je prepojená s vegetačnou sférou, cyklickosťou, plodivosťou a prejavuje sa ambivalentnou prírodnou kratofaniou. V najčistejšej podobe je v rozprávke spojená so zemou a podzemím, má silu oživovať a je vládkyňou smrti. V rozprávke *Vintalko* čítame opis strigy, matky kráľa celého sveta: „*Tak ten má jednu mater, tá každô poludnie príde sem, jednu gambu zapne do zeme a druhú do neba a ja jej toto stádo musím do úst hnať.*“ (Dobšinský 1958a, 232). Táto agrárna bohyňa života a smrti má syna – *draka* (hada). Zatiaľ čo bohyňa predstavuje základnú abstraktnú silu v duchovnom svete, drak je vonkajškovou manifestáciou tejto sily, ktorá má k dispozícii materiu celého sveta, jeho monštruózne telo je metaforou substancie kozmu. V statickom póle jeho jestvovania je prepojený s podzemím, vodstvom a obnovou života, v dynamickej podobe predstavuje deštruktívne, nespútané sily prírody. V agrárnych duchovných predstavách sídli v záhrobie, často je aj jeho zvrchovaným pánom. Ako taký stráži najväčší chthonický poklad: tajomstvo večného, obnovujúceho sa života. S drakom sa spája ešte jedna relevantná paralela s rituálmi a mýtmi jednoduchých pestovateľov – obetovanie panny komunitou. Rozprávkový sujet *princezná obetovaná drakovi...* je natoľko rozšírený, že mu Jiří Polívka venoval samostatný zberateľský okruh (1923, 161–262), pravda, s dodatkom v názve ... *a neznámy osloboditeľ*, ten je už však zaodený do symbolických foriem *nomádskeho kultúrneho komplexu*.

2. Diachronická analýza *nomádskeho kultúrneho komplexu* má oproti agrárnym kultúram veľkú nevýhodu, nezanecháva totiž po sebe výraznú materiálnu stopu. Z archeologického hľadiska by sa mohlo zdať, že nomádske kultúry nezohrali dôležitú úlohu pri utváraní duchovného dedičstva ľudstva, pravda je však opačná. Ich duchovná kultúra je v špecifickej pozícii, jej efemérnosť spôsobuje fakt, že je prevažne slovesná, vo svojej najvlastnejšej podobe orálna. Ako taká má výrazný abstraktno-symbolický charakter, a to aj mimo svojho slovesného rozmeru. Mobilný spôsob života nomádov nedovoľoval rozvinutie materiálnej kultúry, jej estetický potenciál sa preto dominantne kreoval v príbehovom a piesňovom umení. Všeobecne možno konštatovať, že nomádske kultúry majú tendenciu k zakonzervovaniu kultúrneho modus vivendi, čo vidno najmä v porovnaní s agrárnymi kultúrami, ktoré podliehajú rýchlejšej kultúrnej zmene. Sila duchovného étosu nomádskeho kultúry sa objavila všade tam, kde sa konfrontovali s agrárnou kultúrou. Príkladov takýchto stretov v Eurázii je viacero, nie sú však neobmedzené, preto nám dávajú indíciu, kde hľadať sujetové jadrá sledovaných rozprávkových príbehov. Uvedme len niektoré príklady z odlišných etnických okruhov, ktoré pripadajú do úvahy:

2 Termín kultúrny komplex je teoretický konštrukt zahŕňajúci typovo príbuzné kultúry, ktoré majú podobné stratégie naplňovania základných potrieb (symptomatically najmä spôsob obživy), príbuznú sociálnu štruktúru a porovnateľné ideové a hodnotové systémy, ako sú svetonázorové a duchovné predstavy.

3 Znakom neskorších (mladších) motívov či celých sujetov je okrem iného ubúdanie čarodejnosti (zázračnosti) v prospech reálnych situácií, často aj s humoristickou dikciou.

4 Zo sujetu ako taxonomického kritéria vychádza väčšina zostavovateľov rozprávkových súpisov. Sujet v kontexte ľudových rozprávok predstavuje samostatnú príbehovú jednotku s výraznými motivickými dominantami. Počas vývoja ľudovej rozprávky sa sujety ustálili natoľko, že nadobudli invariantnú vnútornú štruktúru s možnosťou vonkajškových variácií. Sujet v tomto zmysle môže stáť samostatne alebo sa môže kombinovať s ostatnými sujetmi v zložitejších príbehových celkoch.

Koncom druhého tisícročia p. n. l. vstúpili do sveta *rajských záhrad* Mezopotámie kočovní Hebreji, pastieri oviec a kôz. Usadili sa, osvojili si znalosť (alfabetického) písma a zanechali po sebe jednu z najvplyvnejších písomných pamiatok sveta. To, čo čítame v Genezis, nepochybne obsahuje mytologickú látku domácej kanaánskej agrárnej kultúry. V čom však vidíme podstatný rozdiel, je hodnotové prispôsobenie vlastnému vnímaniu sveta, ktoré je v mnohom opačné. To, čo na seba v mezopotámskom mýte viazalo najvyššie hodnoty – *had a bohyňa*, a to, čo bolo v rámci jemnej ženskej komplementárnosti len doplňované mužským princípom, osnované okolo mystéria stromu života (a poznania), je tu obrátené. Patriarchálna kultúra nomádov vniesla do symbolických foriem rajsých záhrad nový poriadok.

Podobnú zrážku vidíme pri vpáde árijských kmeňov do Indie. Kultúrny vplyv bojovných pastierov dobytká bol ešte intenzívnejší. Podobne ako inde, kde došlo k obdobným stretom, je v mytologickej látke postinduského obdobia zachytený konflikt dvoch svetonázorov. V najstaršej písomnej pamiatke védскеj Indie – Rigvédach – čítame o Indrovi a jeho strete s Vritrom, prvotným hadom a vládcom podzemia, ktorý spútava vody. Jeho matka Danu, v primárnom význame vnímaná ako božská matka, je spájaná s vodami padajúcimi na zem a následne s riekami. Obaja sú potom stotožňovaní s kravou a telaťom, ktoré veľký pastier Indra zabíja (Hymnus XXXII. Indra).

Aj keď nomádsky spôsob života Praindoeurópanov s typickou atmosférickou teogóniou a mytológiou plnou súbojov s drakmi a démonickými ženskými bytostami vyzerá pri identifikácii pôvodu sledovaného príbehovo-kultúrneho konfliktu nádejne, rad faktov svedčí skôr proti. V rozprávkach nenachádzame trojfunkčnú štruktúru indoeurópskej ideológie (Dumézil, 1997), podobne sa nevyskytuje ani náznak po kulte boha blesku a hromu, ako ho sledujeme vo všetkých zaznamenaných indoeurópskych národných mytológiách. Poslednou výhradou je pomerne častá prítomnosť hrdiniek v rozprávkach, čo nezodpovedá klasickým predstavám o mužskej vodcovskej funkcii (svetskej a duchovnej) v indoeurópskej spoločenskej hierarchii.

V predpokladanom období formovania sa symbolických foriem rozprávok však nájdeme aj iný mohutný kultúrny pohyb. V stepnej oblasti Strednej Ázie existoval (a stále rozptýlene existuje) zväz altajských národov, ktoré okrem jazykovej príbuznosti spájal aj nomádsko-pastiersky spôsob života. Z predpokladaného spoločného územia medzi Uralom a Altajom sa postupne rozšírili do celej ázijskej stepi a severne od Číny na celé východné územie terajšieho Ruska až po pobrežia Severného ľadového oceánu. Nomádsky spôsob života týchto etník sa stáročia nemenil a ich plná sila sa v dejinách Eurázie vo veľkých regionálnych kontaktoch prejavila niekoľkokrát.⁵ Všeobecne možno konštatovať, že

uralskoaltajská kultúrna oblasť si spomedzi nomádskych kultúr zachovala najčistejšiu podobu nebeskej afinity, okrem iného vyznačujúcu sa aj nezúžením nebeského sakrálného priestoru na prejav boha bleskov a búrky a tiež udržiavaním odstupu od stvoreného sveta – od sveta ľudí. Uranovské božstvo týchto etník si zachováva zvrchovanú moc nad svetom a vševedúcnosť; sídlia v najvyššom nebi, kde na vrchole posvätné hory alebo v zlatom žiariacom paláci pod Polárkou stojí zlatý trón. Najvyšší boh má v pôvodných predstavách množstvo detí a blízkych oddaných služobníkov, ktorí obývajú nižšie nebeské sféry. S týmito bytostami sa stretáva šaman pri svojom extatickom výstupe do neba. Aj uralskoaltajská kultúrna oblasť asimilovala do svojho naratívu duchovné predstavy podrobených agrárnych kultúr, a to všade tam, kde pôsobila trvalo. Záznam tejto konfrontačne ladenej duchovnej akulturácie pravdepodobne čítame v niektorých typoch eurázijskej ľudovej rozprávky prichádzajúcej k nám zo Strednej Ázie.

Nebeská sféra má v sledovaných rozprávkových príbehoch pozitívnu hodnotu. Personifikované slnko, mesiac, vietor a hviezdy (večernica a zornička) a od nich odvádzané javy a bytosti sa tešia v príbehoch najvyššej autorite. Hrdina a hrdinka si k nim idú po radu a po pomoc. Kardinálnym uranovským symbolom je slnko. V ceste za poznaním sa na tretej – hodnotovo najvyššej – gradačnej pozícii objavujú vedľa seba najčastejšie slnko a vietor. So slnkom, mesiacom a vetrom sa hrdina nemôže zhovárať ako rovný s rovným; ako sprostredkovateľ slúži ich matka, menej často dištanciu naznačuje veľká vzdialenosť medzi rozprávajúcimi, krátky moment stretnutia alebo iná forma nedostupnosti. Vietor má prepojenie na ďalšie atmosférické javy, na sklený vrch (zámok) a kráľa havranov. V jednej z variácií príbehu *Ludojedi* je „starý“ zobrazený ako Vietor, ktorý chodí sušiť šaty na sklenený zámok (Dobšinský 1958a, 239). Sklený vrch sám predstavuje vzdušný (atmosférický) priestor, je priehľadný, nedá sa naň vystúpiť a na jeho vrchole sú citróny, zlatá krajina alebo iná metafora slnka. Slnko ako bytosť nikdy nevystupuje v pozícii nepriateľa hrdinu. To isté platí pre mesiac a hviezdy. Solárny princíp má svoj vlastný okruh symbolov. Zo zvierat je so slnkom najviac spájaný *kôň*, je hlavným nadprirodzeným spojencom hrdinu. Podľa Vladimíra J. Proppa je kôň (tátošik) univerzálnym pomocníkom, ktorý nemá v rozprávke konkurenta (1999, 72). Bohato zastúpeným typom príbehu v slovenských rozprávkach je sujet s ukradnutým slnčovým koňom.

Všetky sledované čarodejné rozprávky si vo svojom základe zachovávajú antagonizmus medzi uranovskými a telurickými symbolickými formami. Tie sú viditeľné najmä v príbehových konfliktoch. Pre agrárne symbolické formy je vymedzená sféra negatívnych hodnôt, naopak, nomádskym symbolickým formám je ponechaný pozitívny rozmer. Nie je náhoda, že v dramatickom jadre príbehu sú najškodlivejšími postavami ženské nadprirodzené bytosti. Ich škodcovská funkcia je nadradená aj takej rozprávkovej postave, akou je drak. Ak sa v jednom príbehu objaví ježibaba (baba, striga) aj drak (had), drak je jej vo všetkom podriadený, najčastejšie je to vyjadrené príbuzenskou hierarchiou. Pomenovanie ježibaba, podobne

5 Eurázia prežila najväčší nomádsky pohyb v 13. storočí n. l., keď Mongoli vytvorili ohromné impérium siahajúce od Japonského mora po východné hranice Nemecka a na severovýchodnej osi zaberalo územie od Severného ľadového oceánu až po Perzský záliv.

ako ruské babajaga, znamená matku hadov. Aj keď je to práve hrdina/hrdinka, ktorí sú nositeľmi najvyšších hodnôt a stoja proti démonickým bytostiam, nemôžeme ich ontologicky priradiť pod uranovsko-solárne sféry, ako to urobili bádatelia mytologickej školy, ale musíme ich považovať predovšetkým za ľudí.

3. Reprezentanti duchovna v nomádskych kultúrnych komplexoch sú vyvolení jedinci, majúci preukázateľné magické nadanie. Ich spiritualita má charakter riadenej individuálnej skúsenosti. Tento duchovný systém v pôvodných nomádskych kultúrach zodpovedá *šamanizmu*. Všeobecne ho môžeme považovať za celosvetovo rozšírený religiózno-kultúrny fenomén založený na extatickom stave duchovne nadaného jedinca, ktorý sa exteriorizuje „vystúpením na nebesia alebo zostúpením do podsvetia“ (Eliade 1972, 499). Pre nás je dôležitý pohľad na eurázijský šamanizmus: Šaman je v ňom „osoba mužského a ženského pohlavia, ktorá je schopná na základe výcviku či duchovného nadania pôsobiť ako prostredník medzi členmi spoločenskej skupiny a nadprirodzenými silami (...). Tranz je predzvestou príchodu strážnych duchov. (...) Vzlety šamanovej duše môžu obsahovať vyhľadávanie stratených duší, prenos duše zomrelého do ríše mŕtvych a výzvednú výpravu do miest v tomto alebo druhom svete alebo návštevu vysoko postavených nadprirodzených bytostí, ktoré majú moc nad osudom a blahobytom ľudí.“ (Hultkrantz 1993, 6).

V súlade s magickým svetonázorom sa čarodejné rozprávky vymedzujú ako žánre práve magickosťou. Zázračnosť je v nich spojená s vierou v existenciu kauzálnosti medzi javmi na základe ich vonkajškovej podobnosti a dotyku. Oba tieto magické princípy, ktoré pomenoval už Frazer (1994, 18–46), sledujeme v celej semiotickej štruktúre rozprávok. Markantným príkladom princípu podobnosti je premena predmetov na prírodné javy: „*Bol by ich istotne skoro dolapil, ale šuhaj zahodil hrebeň a povedal: ‚Hora, hora, urob sa mi taká, ako tento hrebeň!‘ I hneď bolo tak. Pred ním pekná zelená lúka a za ním hora hustá ako hrebeň.*“ (Dobšinský 1958a, 167). Princíp dotyku je najčastejšie stvárnený v synekdochickej podobe: „*Prisnilo sa mi, že by to dobre bolo vedieť, ako by mňa dával človek, ak by sa predsa sem dostal, odtiaľto odvieť mohol, čo by si mu ty neublížil? ‚Hm!‘ povedá drak, ‚to ti vedieť daromnô, lebo to sa tak priam nestane. Ten človek by musel akú takú márnú vec zo mňa mať a tento môj zámok tamto tým prútom tri razy šibnúť, aby sa jeho brány zavreli.*“ (Dobšinský 1958a, 95).

Skutočným predobrazom hrdinu v rozprávkach je teda čarodejník či šaman. Absolvované súboje, prestáť skúšky by hrdina nezvládol bez magického pôsobenia. Súvislosť s hrdinom ako čarodejníkom si všimol aj literárny vedec Viliam Marčok: „Preto ak existoval nejaký prototyp príbehov čarodejných rozprávok, muselo ním byť konanie čarodejníka“ (1978, 108). Podobný postreh vyslovil aj V. J. Propp: „Keby sme zhromaždili rozprávania šamanov o ich putovaní pre dušu na druhý svet, o tých, ktorí im pri tom pomáhali, o spôsoboch premiestňovania atď., a porovnali tieto príbehy s putovaním alebo s letom rozprávkového hrdinu, zistili by sme medzi nimi zhodu, ktorá neplatí len pre jednotlivé prvky, ale pre celok.“ (1999, 75).

„Medzikultúrne vzaté, k vyvoleniu šamana často dochádza v puberte, aj keď kandidát môže prejavovať tendencie naznačujúce šamanské schopnosti už skôr“ (DuBois 2011, 86). Ludové čarodejné rozprávky v mnohom pripomínajú rituály iniciácie dospelosti, sú plné liminárnej symboliky (van Gennep 1996; Turner 2004). Je to všeobecné zistenie, ktoré zhodne potvrdzujú antropológovia, etnológovia i literárni vedci. S týmto tvrdením súhlasíme ako s východiskovým zistením. Antropologické prístupy nám však dovoľujú toto východisko viac konkretizovať. Napojením na predchádzajúce poznatky vidíme v analyzovaných príbehoch iniciáciu mladého adepta na šamana.

Cesta – ako dôležitý symbol nomádskeho kultúrneho komplexu – sa v rozprávkach začína odchodom hrdinu z domova. Odlúčenie je podmienkou začatia individuálnej duchovnej cesty. Niektoré nomádske tradície považujú samotú spojenú s askézou (odopieraním si potravy či pohodlia) spolu s rizikom prírodného nebezpečenstva za nutnosť začatia duchovnej cesty a zároveň za prvú v rade skúšku. Cesta má však aj druhý význam, znamená vnútornú cestu šamana do sveta psyché alebo – ako si to exteriorizujú duchovné tradície – do spirituálnych svetov. Rozdiel medzi skutočnou cestou, ktorá slúži na odlúčenie šamana, a medzi duchovnou cestou je zachytený konvenčnými liminárnymi motívmi, ako je spánok alebo odpočinutie si pod stromom.

Strom má v šamanských tradíciách dôležité miesto, predstavuje vstup (rebrík) do nebeského sveta. M. Eliade opisuje rituály zasvätenia uralskoaltajských šamanov pri vystupovaní na strom (niekedy na stĺp) siahajúci do neba a stojaci uprostred sveta. Tento strom má sedem (až deväť) stupňov, pričom každý symbolizuje astrologické dominanty (najvyšší stupeň patrí slnku). Obrad obsahuje aj let na duši obetovaného koňa (nebeské bytosti si o strom sveta priväzujú svoje kone); je to najvyššia a najrozšírenejšia uralskoaltajská obeť (1972). Antropologička Maria A. Czaplicka uvádza výpoved domorodých svedkov, podľa ktorých sa sibírski šamani vznášali na dušiach svojich koní nad oblaky do neba, aby tam nachádzali stratené duše mŕtvych alebo navštevovali bohov (1991, 238). V rozprávke o Jankovi Gondášikovi a zlatej paničke čítame o „dreve ocelovom“, ktorého „vrch dosahoval hen k nebu“: „Tak schytil balty na seba a zatínal do toho stromu; jednu baltu vytrhol a za druhú sa chytil; tak šiel po tom strome hore za tri mesiace aj za tri dni, čo nikde nevidel haluz. Už mu bolo zle dolu ísť, tak sa len tahor poberal. Tak šiel zas za deväť dní. Ukázalo sa mu jedno jablko, maličké ako jedna hrst. Tak sa dobre ponáhľal. A to bol na tom strome jeden kaštieľ. Zlatý gánok bol okolo kaštiela. Keď prišiel ku kaštielu, tak sa chytil a vyskočil na ten gánok. Vtom proti nemu vyskočila jedna zlatá dievka: ‚Hop, Janko, ja som tvoja, a ty si môj!‘ Zabavil sa tam za tri dni. Po troch dňoch povedal: ‚Hej, pani princezná, ja nemôžem tu byť, ja musím vrch nájsť tomuto stromu. ‚Hej, Janko, dobre ti je tu, nejdi ďalej; čo ti duša žiada, to všetko máš tu.‘ To mňa neuspokojí, ja musím tájsť tomuto stromu vrch hľadať. ‚Ej, nejdi, prosím ťa. Dost si zaslúžil, kým si zo zeme hor vyšiel, veď tu ani vtáčik nevyletí.‘ Nemohla mu zbrániť, aby nešiel.“ (Czambel 1959a, 29–30). Podobne sa udialo aj v nasledujú-

cich dvoch gradačných stupňoch, po ktorých sa Janko Gondášik⁶ dostáva na druhý svet.

Kameň naproti tomu slúži ako vstup do podsvetných sfér. Spojenie strom-nebesá a kameň-podsvetie je z hľadiska substanciálnosti javov zrejmé, ich neskoršie zamenenie na princípe spoločnej funkcie spirituálnej brány nie je nič výnimočné. V nebeskom svete (tam, kde sa hrdina dostane po strome) sa potom môže odohrať ďalší sujet, typický pre okruhy s drakom a podsvetím.

Menej viditeľný prechod do druhého sveta je pri priestore hory (lesa). Tá má v rozprávkach podobný význam (v zmysle druhého sveta) ako nebeský a podzemný svet. Je to priestor zázračna, vykazujúci znaky nereálnosti. Hora nie je primárnym životným priestorom nomádskych spoločenstiev, môže preto dobre poslúžiť ako metafora tajomného, mystického sveta. V ľudových príbehoch Uraloaltajcov smeruje cesta mŕtvych do hôr. V rámci iniciačných skúšok prenikajú hrdinovia do druhého sveta cez jaskyňu, ktorá je na vrchole hory. Podobne v ich náboženských predstavách prebieha šamanova cesta do podsvetia ako výstup na rad veľmi vysokých vrcholov hory (Eliade 1972).

Spirituálny svet má vlastnú ontológiu a zákonitosti, nie je však nepodobný ľudskému svetu, spája ho s ním empirický životný „materiál“, základné prvky, z ktorých je zložený aj druhý svet. Do spirituálneho sveta majú zo živých ľudí prístup iba duše šamanov. Z troch kamarátov môže v rozprávke do podsvetia zostúpiť iba Lomidrevo a iba on si dokáže podrobiť démonického sprievodcu – Laktibradu. Spirituálne svety sú obývané neľudskými bytosťami a dušami mŕtvych. Ak uvažujeme o hypotetických stupňoch vývoja duchovných predstáv – tak ako to robili evolucionistickí antropológovia – úroveň predstáv, ktoré sa nám prezentujú v našich príbehoch, sú na stupni *démonolatrie*. Šamanova duša sa svojou magickou silou a dôvtipom môže niektorým obyvateľom spirituálneho sveta rovnať, dokonca si ich môže nakloniť alebo podmaniť, či nad nimi vyhrať v súboji. Šamanovi duchovní pomocníci majú najčastejšie podobu totemického nomádskeho zvieratá. Čarodejnosť zvieracieho pomocníka v rozprávkach sa prejavuje v spirituálnom svete, pri návrate do sveta ľudí sa – podobne ako jeho pán – mení na obyčajné zviera.

Hrdina absolvuje aj špecifické cesty za *veľkými duchmi*. Tieto bytosti nemôžeme dať na rovnakú úroveň ako hrdinových (totemických či démonických) pomocníkov. Cesty za slnkom, mesiacom a vetrom sme už čiastočne opisali, ich moc presahuje hrdinu aj nižších duchov, sú mu dokonca nebezpeční (nie nepriateľskí) a nemôže sa k nim priblížiť. Ich rada a prípadná pomoc je cenená najviac. Odkrýva sa nám tu ďalšia funkcia šamana, ktorou je veštenie a získavanie informácií nadprirodzenou cestou: „*Počuj, Janík! Keď ty chceš moju dievku mať, idi skôr zpýtať sa Slnca, prečo nesvieti a nehereje v noci ako vo dne, a Mesiaca, prečo nesvieti vo dne ako v noci a nehereje. Keď jim donesieš vývod o tom, dám ti moju jedinicu i všetko bohatstvo.*“ (...) *Keď im riekol, že ide k Slncu a Mesiacu, prosil ho gazda, aby nezapomnel opýtať sa Slnca, prečo jim tam na dvore najpeknej-*

šia hruška už od rokov nerodí, čo predtým také zdravé ovocie rodievala, že až omládal, kto z neho jedol. Janko mu to vďačne prisľúbil a ráno šiel ďalej. Šiel zase cez hory doľu, rovne a lesy, až prišiel do jednej dediny, kde bola veľká tvrdza o vodu. Keď tu počuli, že Janko ide k Slncu a k Mesiacu, prosili ho, aby vyzpýtal sa Slnca, prečo jich jediná studňa vody im nedáva, keď predtým pre všetkých postačovala. Janko sľúbil, že keď jedno, vykoná aj druhé a šiel zase ďalej.“ (Dobšinský 1906c, 27). Funkcia veľtca alebo vedomca je zachytená priamo v princípe nomen omen viacerých postáv. Za svoju službu dostáva hrdina odmenu, v rozvitejších príbehoch sa aj sám podieľa na odstránení príčin nešťastia. Ak sa k veľkým duchom vydá na cestu nesprávna osoba, jej smrť je istá. Nemôžeme ich preto považovať výlučne za bytosti dobra, tak ako sa formujú v neskorších teistických predstavách. Ich hierarchia je daná najmä magickou silou. Pre čarodejníka je vstup do spirituálneho sveta a kontakt s jeho bytosťami vždy potenciálne nebezpečný.

Už samotné prekročenie hranice spirituálneho sveta vyvoláva útok strážcu prahu. Podľa Josepha J. Campbella patrí strážca prahu k archetypálnym prvkom monomýtu; hrdina „pristupuje k prahu, za ktorým čaká dobrodružstvo. Tam sa stretáva s tieňovou postavou strážiacou vchod. Hrdina môže túto silu poraziť, alebo s ňou vyjsť po dobrom, a živý vstupuje do kráľovstva temnoty.“ (2000, 221–222). V sledovaných príbehoch majú hrdinovi nepriatelia vyhradené symbolické formy, identifikovali sme dva základné symboly: Ježibabu a draka. Hrdina sa s nimi alebo ich substitúciami stretáva v magickom súboji. Konflikt sa nemusí končiť porazením nepriateľa na smrť, niekedy si ho hrdina podrobuje a zotročuje, v neskorších súbojoch si ho potom privoláva na pomoc. „*Vtedy uchytil Vintalko svoju šabľu a stínal mu hlavy jednu za druhou. Ale keď mu už na ostatnú mieril, tu sa začal milý drak prosiť: ‚Odpusť mi, Vintalko, daruj mi život, budem ti ešte dakeď na dobrej pomoci.‘ Vintalko poslúchol; poodťínané hlavy mu naspäť pokládol, ktoré sa hneď prirástli. Drak mu zažakoval a uchytil svoj necht z palca na pravej nohe, odrazil ho a dal Vintalkovi: ‚Tu máš tento necht. Keď budeš dakde v dákom nebezpečenstve, len si naň a na mňa pomysli: Naraz ti príde na pomoc sedemdesiat regimentov drakov takých ako som ja, s deviatimi hlavami.‘“ (Dobšinský 1958a, 230).*

Osobitým problémom je rozlíšenie medzi ľudskými a nadprirodzenými postavami. Konštatovali sme, že predobrazom hrdinu v rozprávkach je človek (na rozdiel od niektorých mýtov, kde môžu byť hrdinami božstvá či personifikované transcendentné sily). Hrdina však nie je jediným človekom, jeho súperom môže byť rovnako nadaný jedinec. V slovenských rozprávkach je ním napr. *černokňažník* (naproti tomu sú strigón a ježibábel – obaja odvodení od ženských démonických bytostí strigy a ježibaby – neľudské postavy). V nomádskych spoločenstvách existuje rivalita konkurenčných šamanov v rámci jednej komunity. Šamani bojujú o prestíž a snažia sa svojho súpera poraziť v magickom súboji. Najčastejšia forma súboja je premieňanie sa na zvieratá a veci, ktoré majú schopnosť vzájomne sa zničiť. O podobnom type súbojov čítame aj v čarodejných rozprávkach. V príbehu *Černokňažník* odvádza chudobný človek svojho syna do služby: „*Idú, idú horami,*

6 Gondášik (gondáš z maďarčiny) je pastier sviň.

nájdu tam jedného čierneho chlapa na skale sedieť a knihy čítať. A to bol hľadteže — černokňažník.“⁷ Hrdina sa vyučí jeho remeslu a pomocou kúziel od neho uteká. S otcom sa potom živia tak, že sa hrdina premieňa na zvieratá, ktoré otec predáva na trhu. Černokňažník to zistí, kúpi a následne unesie koňa, na ktorého sa hrdina premenil. Keď sa ho chystá potrestať kutím žeravých podkov zaživa, hrdina osloví prizerajúceho sa chlapca: „Chlapče, zosnímže ty tento kantár zo mňa. Chlapec tak urobil a náš kôň sa premenil skoro na holuba a letel preč. Ako to černokňažník spozoroval, hneď sa urobil na jastraba a pustil sa za ním. Leteli, kým leteli oba, až veru už jastrab mal dochytiť holuba. Bola tam jedna kráľovská záhrada. Po nej sa prechodila smutná, zamyslená kráľova dcéra, že jej otec na smrť bol chorý a nik sa nenašiel, kto by ho bol vyliečil. Len tu odrazu vidí pred sebou krásneho šuhaja, ktorý ju pekne začal prosiť, že či by ho ako prsteň na svoj prst neprijala.(...) Tu ako kráľova dcéra ten prsteň zosnímala, odpadol jej voliakosi na zem a hneď sa na proso rozsypal. Ako to černokňažník videl, spravil sa na kohúta a začal to proso zobať. Už ho bol všetko pozobal, kým jedno zrnice volakde sa do jednej škárky zakotúlalo, to nemohol nijak von dostať. Urobil sa na myš, že ho tak von dostane. Ale milô zrnice sa premenilo na kocúra, ten myš uchytil a na márne kusy rozdriapal — bolo po černokňažníkovi.“ (Dobšinský 1958a, 118–121). V živých šamanských tradíciách sú takéto príbehy rýchlych premien šamanov na veci a zvieratá, ktoré sa vzájomne ničia, veľmi časté (DuBois 2011, 253–254).

Ďalším ustáleným prvkom v šamanskej tradícii je deštrukcia tela a jeho obnova (oživenie) v novej, dokonalejšej podobe. V rozprávke *Chorý kráľ* o tom čítame: „Už-už hriva tátošova bola v bráne: drak skočí, pochytiť Janka a na drobné kúsky ho poseká. Vtom priletia tri havrany čierne ako žúzoľ, a jeden začne z mäsa Jankovho zobať. ‚Nezobaj,‘ povie najstarší, ‚ale zbierať, to je ten, ktorého náš otec poslal pre čerešne.‘ Hneď počali mäso zbierať a skladať a v okamžení stál Janko pred nimi sedem ráz krajší ako predtým.“ (Dobšinský 1958a, 104). Tú istú myšlienku smrti a znovuzrodenia do nového vyššieho stavu treba hľadať aj za menej komplexnými motívami, napr. v odrezanom mäse z Lomidrevovej nohy či v mrzačení hrdiniek. Všetky časti tela sa hrdinom vrátia, často v novej zlatej podobe. Symbolika zlatej, najvzácnejšej farby, je dobre odvoditeľná od solárneho kultu. Telo je v rozprávkach projekciou kvality hrdinového vedomia a symbolickej formy kultúrneho významu. V rozprávke *Dalajláma* sledujeme jemnejšie odstupňovanie transformácie. Janík po vstupe do hustej hory stretne strigôňa, ku ktorému ide do služby. Strigôň – strážca prahu – mu zakáže vstup do druhej a tretej izby. „Šuhaj chytrý, otvorí dvere a tu vidí, ako tam zlato potokom tieklo; omočil do neho prst, naraz mu ostal zlatý“; keď to strigôň zistí, rozhnevá sa na Janíka, neublíži mu. Zákaz poruší aj druhýkrát, keď vchádza do tretej izby „(...) a ako ju otvoril, tu vidí mnoho ľudí jedných mŕtvych a druhých živých, ale sa žiaden z nich nemohol hýbať;

a stál tam v kúte aj jeden sivý kôň. Tento priskočil k šuhajovi a povedal mu: ‚Janko! Vezmi tú masť z police a popotieraj s ňou hrdlá týmto ľuďom!‘ On vzal tú masť, a ako im radom hrdlá popotieral, tí mŕtvi naraz ožili a tí druhí sa začali hýbať. Tu mu všetci ďakovali, že ich zo zakliatia vyslobodil a naradovaní utekali von. A ten sivko zase sa ohlásil: ‚Teraz choď, zamoč si vlasy v zlatom potoku a vyber si čo najkrajšie šaty! ... Tam nájdeš aj jednu píšťalku a jeden prútik. To si skry a vezmi so sebou aj hrebeň, kmeň a ocieľku.‘“ (Dobšinský 1958a, 166). Zlaté vlasy sú symbolom najvyššieho duchovného stupňa, potvrdenie vidíme aj v moci oživovať mŕtvych, v schopnosti čarovať (zmocnenie sa čarodejných predmetov), v získaní pomocníka zo spirituálneho sveta a v neposlednom rade v porazení strážcu prahu. V profánnom priestore hrdina svoje zlaté atribúty skrýva. Viditeľné sú tak najmä v spirituálnom svete. Podobným symbolom je zlatá hviezda na prsiach a na čele. Absolutizáciou je zobrazenie hrdinu, ktorý je celý zo zlata, ako to čítame v explicite *Zlatej podkovy, zlatého pera, zlatého vlasu*: „Keď mlieko najväčšmi vrelo, mal Janko do neho skočiť. Ale tátoš na jedno dýchnutie všetku horúčosť z kotla do seba vtiahol. Šuhaj skočil dnu a hneď ostal celý zlatý.“ (Dobšinský 1958a, 73). Zlaté telo a jeho časti (najmä hlava) predstavujú univerzálny spirituálny prvok vyššieho duchovného stavu, spojeného so symbolikou solárneho princípu, teda všeobecne s nebeskou afinitou vyjadrenou archaicky v mikrokozme transformovaného ľudského tela. Stačí si spomenúť na vyobrazovania gloriol kresťanských svätých alebo vyžarovanie indických svätých, aby sme si uvedomili rozsah tejto duchovnej predstavy. Zároveň je tu dobre viditeľný rozdiel v esteticknej transformácii metafyzických významov. Máme na mysli mieru markantnosti v takzvanom vysokom a ľudovom umení. Ľudová poetika, ktorá všeobecne neinklinuje k abstraktnému zobrazovaniu, používa pri vyjadrení vyššieho duchovného stavu zosilnenú telesnosť.

4. Odpojením sa od duchovnej praxe začali rozprávky fungovať ako svojbytné umelecké komunikáty, od tohto momentu podliehali kultúrnym substitúciám a prekryviam, estetickým štylizáciám, morálnym a náboženským cenzúram a v neposlednom rade editorským predstavám zberateľov. V konzervatívnom prostredí ľudovej kultúry si však až do ich zapísania zachovali podstatné znaky pôvodných duchovných predstáv, ktoré, nech už je ich význam pre súčasníka akokoľvek hmlistý, nevymizli ani v dynamických premenách oficiálnej umeleckej a duchovnej kultúry.

PRAMENE

- Czambel, Samuel (1959a): *Slovenské ľudové rozprávky I*. SVKL. Bratislava. [cit. 1. 1. 2021] dostupné online https://zlatyfond.sme.sk/dielo/903/Czambel_Slovenske-ludove-rozpravky-I/1
- Czambel, Samuel (1959b): *Slovenské ľudové rozprávky II*. SVKL. Bratislava. [cit. 1. 1. 2021] dostupné online https://zlatyfond.sme.sk/dielo/904/Czambel_Slovenske-ludove-rozpravky-II/1
- Dobšinský, Pavol (1958a): *Prostonárodné slovenské povesti I*. Bratislava: SVKL. [cit. 1. 1. 2021] dostupné online http://zlatyfond.sme.sk/dielo/585/Dobinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Prvy-zvazok.

7 Kniha, tak ako sa vyskytuje v našich príbehoch, evidentne nahradila niektorý starší čarodejný predmet. Jej „používanie“ (teda neznalosť toho ako kniha v skutočnosti „funguje“) prezrádza preliterárnu (respektíve negramotnú) spoločnosť.

- Dobšinský, Pavol (1958b): *Prostonárodné slovenské povesti II*. Bratislava: SVKL. [cit. 1. 1. 2021] dostupné online http://zlatyfond.sme.sk/dielo/531/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Druhy-zvazok.
- Dobšinský, Pavol (1958c): *Prostonárodné slovenské povesti III*. Bratislava: SVKL. [cit. 1. 1. 2021] dostupné online http://zlatyfond.sme.sk/dielo/389/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Treti-zvazok.
- Dobšinský, Pavol (1880a): *Prostonárodné slovenské povesti. Sošit 1*. Turčiansky Sv. Martin.
- Dobšinský, Pavol (1880b): *Prostonárodné slovenské povesti. Sošit 2*. Turčiansky Sv. Martin.
- Dobšinský, Pavol (1880c): *Prostonárodné slovenské povesti. Sošit 3*. Turčiansky Sv. Martin.
- Dobšinský, Pavol (1881): *Prostonárodné slovenské povesti. Sošit 4*. Turčiansky Sv. Martin.
- Dobšinský, Pavol (1906a): *Prostonárodné slovenské povesti. Sošit 5*. (druhé vydanie) Turčiansky Sv. Martin.
- Dobšinský, Pavol (1906b): *Prostonárodné slovenské povesti. Sošit 6*. (druhé vydanie) Turčiansky Sv. Martin.
- Dobšinský, Pavol (1906c): *Prostonárodné slovenské povesti. Sošit 7*. (druhé vydanie) Turčiansky Sv. Martin.
- Dobšinský, Pavol (1906d): *Prostonárodné slovenské povesti. Sošit 8*. (druhé vydanie) Turčiansky Sv. Martin.
- Kollár, Ján (1953): *Národné spevanky I*. Bratislava: SVKL.
- Škultéty, August Horislav – Dobšinský, Pavol (1858/1861): *Slovenské povesti*. Vornaleken Oesterr. KVN, č. 30.

LITERATÚRA

- Campbell, Joseph John (2000): *Tisíc tvárí hrdiny : archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál.
- Czaplicka, A. Maria (1991): *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- DuBois, A. Thomas (2011): *Úvod do šamanismu*. Praha: Volvox globator.
- Dumézil, Georges (1997): *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha: OIKOYMENH.
- Eliade, Mircea (1972): *Shamanism : Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- Frazer, James George (1994): *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta.
- van Gennep, Arnold (1996): *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hultkrantz, Ake (1993): Introductory Remarks on the Study of Shamanism. *Shaman: An International Journal for Shamanistic Research*, 1(1), 1993, 3–14.
- Marčok, Viliam (1978): *O ľudovej próze*. Bratislava: Mladé letá.
- Polívka, Jiří (1923): *Súpis slovenských rozprávok*. Zv. prvý. Turčiansky Sv. Martin: Matica slovenská.
- Propp, Vladimir Jakovlevič (1999): *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H.
- Šutor, Lukáš (2018): Ľudové čarodejné rozprávky vo výskume kľúčových osobností sociálnej a kultúrnej antropológie. *Anthropologia Integra : Časopis pro obecnou antropologii a příbuzné obory*, 2(9), 21–28.
- Turner, Victor Witter (2004): *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press.

AUTOR

Šutor, Lukáš (5. 11. 1982): Doktorské a doktorandské štúdiá absolvoval v odboroch estetika a literárna veda. Vedecky sa zameriava na prepájanie kulturologických a umenovedných pohľadov pri skúmaní ľudovej slovesnosti a drámy. Na katedre slovakistiky, slovanských filológií a komunikácie FF UPJŠ v Košiciach vyučuje teóriu kultúry, semiotiku estetických objektov, ľudovú slovesnosť, antropológiu umenia, dejiny slovenskej literatúry a teóriu drámy. Výskumu ľudovej čarodejnej rozprávky z kulturologickej perspektívy sa najvýraznejšie venoval ako vedúci projektu *Genóm slovenskej ľudovej čarodejnej rozprávky*.
Kontakt: PhDr. Lukáš Šutor, PhD. email: lukas.sutor@upjs.sk



Ergotizmus v minulosti. Úloha námeľu v čarodejníckych procesoch a jeho využitie v medicíne v 19. storočí

Peter Ondreička

Fakulta humanitných štúdií, Univerzita Karlova, Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8 - Libeň

Do redakcie doručeno 21. ledna 2021; k publikaci přijato 15. června 2021

ERGOTISM IN THE PAST. THE ROLE OF ERGOT DURING THE WITCH-HUNTS AND ITS USE IN THE MEDICINE IN 19TH CENTURY

ABSTRACT The main aim of this article is to present the role ergot (as the cause of ergotism) has had in the past. This article will characterize ergotism and describe the historical context of the illness. In the first part we focus on the general characteristics of the ergot poisoning and its symptoms on man. Both forms of ergotism (convulsive and gangrenous) will be characterized. Based on the actual research in the field we will review the role of ergotism during the witch-hunts in early modern period. Second part of the article shows the different approaches of how the ergot was used in medicine and pharmacy in nineteenth century. The research is based on the contemporary articles in scientific magazines published in Czech lands, specifically *Časopis lékařů českých*, *Zdravotnický věstník* and *Časopis českého lékařnictva*. The article will show which effects the doctors in nineteenth century have thought the ergotism has, if they used it as the medicament and what other ways of use there were.

KEY WORDS ergot; ergotism; witchcraft; alkaloids; convulsions; *claviceps purpurea*

ABSTRAKT Cieľom tohto príspevku štúdie je ukázať, akú úlohu zohral námeľ ako pôvodca ergotizmu v minulosti. Štúdia prináša charakteristiku ergotizmu a dáva ergotizmu do historických súvislostí. V prvej časti sa zameriava na všeobecnú charakteristiku otravy námeľom u človeka. Opisuje dve formy ergotizmu (konvulzívnu a gangrenóznú). Na základe doterajších výskumov zhodnotí rolu ergotizmu počas honov na čarodejnice v období ranného novoveku. Druhá časť práce prináša pohľad na využitie námeľu v lekárstve a lekárenstve v 19. storočí. Text vychádza z dobových článkov vydávaných v odborných periodikách na českom území, konkrétne v *Časopise lékařů českých*, *Zdravotnickém věstníku* a *Časopise českého lékařnictva*. Prezentované je najmä, aké účinky lekári v 19. storočí námeľu, ako pôvodcovi ergotizmu, pripisovali, či bol považovaný za liek a aké mal prípadné využitie.

KLÚČOVÉ SLOVÁ námeľ; ergotizmus; čarodejníctvo; alkaloidy; krčce; kyjanička purpurová

NÁMEĽ A ERGOTIZMUS

Ergotizmus je choroba zavinená otravou námeľom. Námeľ (rašná hubka) je ochorenie rastlín spôsobené hubou *Claviceps purpurea* (Kyjanička purpurová). Rod *Claviceps* zahŕňa huby (*fungi*) žijúce v spojení s rastlinami, najmä trávami (Píchová et al. 2018, 73). Vyskytujú sa formy mutualizmu, endofytizmu aj parazitizmu na rôznych rastlinných častiach a orgánoch. V prírodných podmienkach má prítomnosť huby na kondíciu rastliny len minimálny vplyv, s výnimkou *C. africana*, *C.*

sorghii a *C. sorghicola* ovplyvňujúcich produkciu semien ciroku. *Claviceps purpurea* je príbuzná s rodmi *Aciculosporium*, *Epichloë*, *Balansia* a *Atkinsonella*. Huby rodu *Claviceps* napadajú asi 1 000 druhov rastlín, z rodu *Gramineae*, z ktorých množstvo patrí medzi potraviny konzumované človekom. Najčastejší výskyt kyjaničky purpurovej bol zaznamenaný na raži. Raž je, na rozdiel od iných obilnín, závislá na alogamii (oplodnení od iného jedinca), čo zvyšuje riziko prenosu nákazy na ďalších jedincov (Duncan 1993, 30). Dôležitejšia než vplyv na kondíciu rastliny je skôr schopnosť



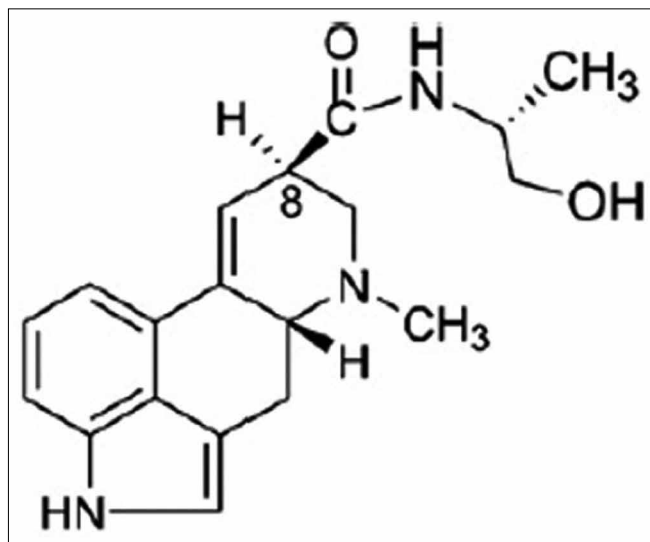
Obr. 1. Skleróciom kyjaničky purpurovej (námeľ). Zdroj: Ergot fungus. Encyclopedia britannica. (online). <https://www.britannica.com/science/ergot-fungus>.

týchto húb produkovať alkaloidy toxické pre cicavce. Alkaloidy ako klavíny a ergopeptíny spôsobujú u človeka ergotizmus (Píchová et al. 2018, 73). Kyjanička purpurová vytvára na obilí skleróciom, pevný tmavý útvar prežívajúci aj zimu a obdobie uskladnenia obilia. Známych je 40 ergotových alkaloidov obsiahnutých v skleróciu kyjaničky purpurovej (Mulac – Humpf 2011, 112). Okrem alkaloidov obsahuje skleróciom zásobné látky ako lipidy (asi 40 %). Zastúpenie alkaloidov v skleróciu je závislé na druhu zasiahnutej rastliny a geografickej oblasti (Dellafiora – Dall'Asta – Cozzini 2015, 535).

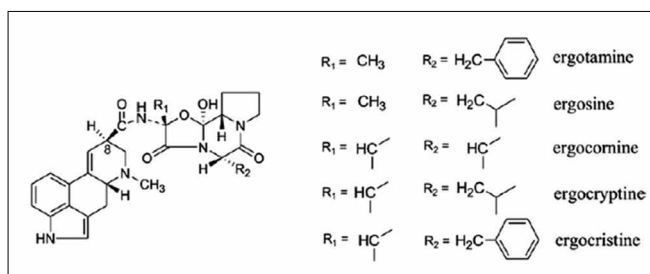
PREJAVY ERGOTIZMU U ČLOVEKA

Toxický účinok alkaloidov obsiahnutých v námeli je spôsobený ich podobnosťou s niektorými neurotransmitermi (Mulac – Humpf 2011, 113). Kyjanička purpurová obsahuje toxické alkaloidy podobajúce sa svojou štruktúrou serotonínu. Rozlišujeme dva hlavné typy ergotizmu – konvulzívny a gangrenózný ergotizmus. Prevalencia danej formy je regionálne heterogénna. Konvulzívny ergotizmus sa vyskytoval v minulosti najmä v oblasti Porýnia, zatiaľ čo gangrenózný najmä na území Francúzska (Alm – Elvevåg 2012, 16). Konvulzívny ergotizmus je spojený so spazmami, kŕčmi a epileptickými záchvatmi, keďže zasahuje najmä centrálnu nervovú sústavu. Alkaloidy obsiahnuté v námeli účinkujú na nervovú sústavu stimuláciou funkcie dopamínu, serotonínu a adrenalínu. Spôsobujú zmeny správania, depresie či dokonca smrť (Alm – Elvevåg 2012, 20).

Gangrenózný ergotizmus zase zapríčiňuje problémy obehovej



Obr. 2. Chemický vzorec ergometrinu (Zdroj: Mulac – Humpf 2011, 113).



Obr. 3. Chemický vzorec peptidových alkaloidov obsiahnutých v námeli podieľajúcich sa na ergotizme (Zdroj: Mulac – Humpf 2011, 113).

sústavy (Dellafiora – Dall'Asta – Cozzini 2015, 535). Je spôsobený ergotoxínom. Alkaloidy obsiahnuté v námeli vyvolávajú vasokonstrikciu a opakované užitie môže poškodiť cievny endotel. To môže v konečnom dôsledku viesť až k čiastočnej nekróze, najmä periférnych častí tela (Alm – Elvevåg 2012, 17).

Prvé príznaky po konzumácii obilia zasiahnutého kyjaničkou purpurovou sa objavujú asi hodinu po užití (Alm – Elvevåg 2012, 17). Úvodnými príznakmi sú závraty, tlak v prednej časti hlavy, malátnosť, nevoľa, depresie a bolesti v krížovej oblasti a v končatinách, čo môže viesť k problémom s chôdzou (Mastossian 1982, 355–357). Objaviť sa môže zvýšené slinenie a potenie, silný smäd a nechutenstvo. Ak postihnutý jedinec pokračuje v konzumácii zasiahnutého obilia, môžu tieto symptómy trvať niekoľko týždňov. Postupom času sa objavujú ďalšie príznaky. Rozprávanie je sťažené a zmysly otupené, reakcie aj na bolestivé vnemy sú slabšie. Ak bola koža na periférnych častiach tela (ako ruky a chodidlá) studená, znamenalo to poškodenie ciev a začiatok gangrény (Alm – Elvevåg 2012, 17). Pri vážnejších prípadoch ergotizmu dochádza k pocitom mravenčenia, kontrakciám svalov, tonickým spazmám v končatinách a v tvárových svaloch. Niekedy dochádza k prerušeniu močenia. V najvážnejších prípadoch trpí postihnutý epileptickými kŕčmi. V takom prípade do-

chádza k smrti po troch dňoch od objavenia sa prvých príznakov. Náchylnejšie na otravu sú deti a adolescenti (Matossian 1982, 355–357). Halucinácie spôsobuje kyselina lysergová, ktorá je základom pri výrobe LSD (Alm – Elvevåg 2012, 19). Halucinácie sa môžu vyskytnúť pri oboch formách ergotizmu. Rozdielne príznaky jedincov postihnutých ergotizmom je možné vysvetliť odlišným zastúpením jednotlivých alkaloidov v tele huby. Pomer alkaloidov je regionálne závislý (Matossian 1983, 35).

NÁMEL A ČARODEJNÍCKE PROCESY

Konvulzívny ergotizmus je často spájaný s čarodejnými procesmi. Po stredovekom teplom období sa podnebie v Európe začalo zhoršovať. Toto obdobie, označované ako Malá doba ľadová, bolo charakteristické ochladením a zvýšeným množstvom zrážok. Suché a horúce letá sa striedali s dlhou a studenou zimou. Vyskytovali sa záplavy, búrky a krupobitie poškodzujúce úrodu (Behringer 2016, 162). Intenzívny vplyv Malej doby ľadovej sa prejavil po roku 1560 nasledovaný celoeurópskym mohutným nárastom prenasledovania čarodejníč v 80. rokoch 16. storočia (Behringer 2002, 69–87). Pre rozvoj kyjaničky je ideálna studená zima nasledovaná chladným a daždivým obdobím rastu rastlín. Chladné počasie oslabuje hostiteľskú rastlinu, vlhkosť zase podporuje rast huby (Alm – Elvevåg 2012, 17). Obdobie Malej doby ľadovej tak predstavovalo ideálne obdobie na šírenie tohto hubového ochorenia. Z obdobia prenasledovania čarodejníč sa zachovali výpovede údajne očarovaných osôb. Ich správanie, resp. problémy ktorými trpeli, opísané pri niektorých procesoch sa niekedy teoreticky zhodujú s príznakmi vyvolanými ergotizmom. Ergotizmus spôsobuje sťaženie rozprávania a halucinácie, ktoré tiež mohli byť spolu s krčmi chápané ako príznaky očarovania (Alm – Elvevåg 2012, 23).

Súvislosť ergotizmu a čarodejných procesov sa do povedomia odbornej aj širšej verejnosti dostala najmä vďaka hypotéze súvislosti ergotizmu a známych čarodejných procesov v Saleme (Massachusetts, USA) z roku 1692. Išlo o najhorší hon na čarodejnice na území dnešných Spojených štátov amerických. Dlh o ostávala nezodpovedaná otázka, prečo takáto hystéria vypukla práve v tejto lokalite a práve v roku 1692 (Matossian 1982, 355–357). V roku 1976 prišla Linda Caporael, študentka psychológie na Kalifornskej univerzite v Santa Barbare s teóriou, že hon na čarodejnice v Saleme podnietil ergotizmus (Godbeer 2013, 402). Novšie výskumy však túto teóriu vyvrátili a ich závery nasvedčujú, že príčina Salemských procesov bola komplexnejšia. Úlohu zohral najmä sociálny konflikt, externé vplyvy (napr. útoky Indiánov, ktoré obyvateľstvo prisudzovalo diablu) a dobová religiozita v danej oblasti (Godbeer 2013, 404).

Spájanie ergotizmu a honov na čarodejnice je v súčasnej dobe odborníkmi všeobecne posudzované opatrne. Takáto súvislosť je často založená len na odhadoch, keďže ku konkrétnym prípadom sú len zriedka k dispozícii záznamy o zdravotnom stave alebo záznamy o strave (Norton 2003, 9; Burns 2003,

194; Goodare 2006, 321). Na druhú stranu sú známe aj prípady, kedy sa pri opise procesov zachovali aj bližšie informácie. Napr. Alm – Elvevåg uvádzajú, že pri procesoch z roku 1634 vo Finnmarku (Nórsko) mala obeť čarodejníctva namodralé časti tela a prišla o hornú končatinu (Alm – Elvevåg 2012, 24) a v ďalších procesoch bola explicitne uvedená konzumácia potravín vyrobených z čierneho obilia, čo autori v oboch prípadoch dávajú do súvislosti s ergotizmom (Alm – Elvevåg 2012, 23).

NÁMEL A MEDICÍNA

VÝSKUM A INTERPRETÁCIA OCHORENIA

Účinky otravy spôsobenej nakazeným obilím sa počas minulosti interpretovali rôzne. Ergotizmus bol označovaný ako *ignis sacer* (Alm – Elvevåg 2012, 15). Spojenie ergotizmu s ohňom vzniklo kvôli spaľujúcej bolesti v končatinách. Po vypuknutí gangrény boli zčernalé údy prirovnávané k uhliu (Cameron – French 1960, 28).

Počas histórie sa viacero vedcov pokúsilo identifikovať zložky ergotizmu. Alkaloid ergotinin bol separovaný v roku 1875 Francúzom Charlesom Tanretom. Úplnú chemickú štruktúru ergotizmu opísal v roku 1951 Albert Hoffmann. John Moir vykonal experiment, počas ktorého meral intenzitu sťahov maternice. Zaznamenal výraznú reakciu po orálnom podaní námeľu v intenzite aj rýchlosti sťahov. Po ďalšom výskume sa v roku 1935 podarilo extrahovať čistý ergometrin a preukázať, že práve ergometrin je účinnou látkou námeľu ovplyvňujúcou činnosť maternice (Sneader 2005, 342).

EPIDÉMIE ERGOTIZMU

V odbornej literatúre nie je zhoda, koľko epidémií ergotizmu sa počas histórie vyskytlo. Alm a Elvevåg odhadujú, že od roku 945 sa v rôznych častiach Európy vyskytlo 83 epidémií ergotizmu (Alm – Elvevåg 2012, 16). Otter tvrdí, že medzi rokmi 591 až 1789 vypuklo v Európe 132 epidémií (Otter 2015, 751). Najväčšie epidémie ergotizmu zasahovali územie dnešného Francúzska a Nemecka (Stockman 1934, 235). Mortalita postihnutých ergotizmom v rannom novoveku predstavovala 10 až 20 % (Matossian 1983, 34). Posledné veľké epidémie ergotizmu vypukli v Etiópii v rokoch 1978 a 2001 a v Indii v 70. rokoch 20. storočia (Píchová et al. 2018, 73).

Skutočnosť, že otrava námeľom môže dosiahnuť až rozmery epidémie, si boli vedomí aj odborníci v 19. storočí. V roku 1883 bol publikovaný článok vychádzajúci z výskumu A. Poehla ohľadne hnitia žitnej múky a vplyvu týchto procesov na vypuknutie epidémie ergotizmu. Autor článku upozornil, že epidémie ergotizmu nastali vždy po daždivých obdobiach alebo povodniach. Úmrtnosť počas týchto epidémií dosahovala úroveň 1:1,75 až 1:4. Úmrtnosť bola dva krát vyššia u detí než u dospelých (Bělohoubek 1883, 745).

Epidémie námeľu sa nevyhli ani územiu habsburskej monarchie. Dňa 7. 7. 1895 vydal český miestodržiteľ pokyn na prešetrovanie, či sa vyskytli otravy námeľom v halíčskych okresoch, keďže viacero osôb po konzumácii chleba ochorelo a vykazovali príznaky ergotizmu (Zdravotnícký věstník 1895, 57). Vyšetrovaním sa zistilo, že do Halíča aj Čiech bolo dovezené postihnuté obilie, čo spôsobilo viacero prípadov ergotizmu a niekoľko úmrtí. Roľníkom bolo opätovne nariadené očistiť obilie od všetkých nečistôt a mlynárom bolo zakázané mlieť znečistené obilie (Zdravotnícký věstník 1896, 45–46).

PŮVOD NÁMEĽU

Pôvod námeľu bol do 18. storočia vysvetľovaný rôzne. Jednou z teórií bolo, že sladká tekutina tvoriaca sa na námeli pred utvorením sklerócia bola produktom kvasenia (Senft 1897, 101). Jandouš píše, že na žite sa tvorila lepkavá a sladká hmota, medová rosa. V nej bolo možné pod mikroskopom rozoznať oválne bunky. Po šiestich dňoch sa táto zmes sfarbila do fialova, zatvrdla a premenila sa tak na námeľ (Jandouš 1862, 107).

Iná teória vysvetľovala vznik námeľu uštipnutím chrobáka *Cantharis melanura* (Senft 1897, 101). Teóriu o bodnutí hmyzom potvrdzuje napríklad článok z roku 1863, podľa ktorého vývin námeľu začína bodnutím chrobáka *rhagonycha melanura*. Tento chrobák sa podľa autora objavoval vo veľkom množstve každý rok. Po odkvitnutí žita sa usádzal na klasy, aby vysával šťavu zo zŕn. Zo zrna potom vytekala nepríjemne zapáchajúca lepkavá tekutina, po stvrdnutí vytvárajúca námeľ (Jandouš 1863, 151).

V 19. storočí medzi vedcami prebiehala diskusia, či je námeľ formou plodu alebo ide o pleseň. V roku 1865 Münchhausen identifikoval za pôvodcu námeľu hubové ochorenie (Senft 1897, 101). Ako píše Jandouš, v druhej polovici 19. storočia už bola teória o vzniku námeľu premenou plodu dlhší čas vyvrátená. Našli sa však aj vedci snažiaci sa stále túto teóriu dokázať. Dr. Flückiger z Bernu sa preto experimentom snažil obhájiť pôvod námeľu ako plesňovitého ochorenia. Aby sa preukázal pôvod námeľu, dr. Flückiger a prof. Fisher zasadili samostatne na dvoch rôznych miestach rovnaký námeľ. Po asi troch mesiacoch sa na povrchu pôdy objavili hlavičky plesne *claviceps purpurea* (Jandouš 1866, 123).

NÁMEĽ V KLINICKEJ PRAXI

Podľa Sneadara sa námeľ používal pri pôrodoch už v období raného novoveku. Ako príklad uviedol knihu Adama Loniceira *Kreuterbuch*, vydanú v roku 1582 vo Frankfurte nad Mohanom. V nej Lonicer uviedol, že pôrodné babice používali tzv. *Kornzapfen*, aby urýchlili pôrod. *Kornzapfen* považoval Sneader za námeľ. V roku 1808 sa správa Johna Stearnsa o použití námeľu na urýchlienie pôrodných bolestí objavila prvý raz v americkom vedeckom časopise *Medical Repository*. Definitívne bol vedeckou obcou námeľ uznaný za liečebný prostriedok

dok po prednáške Olivera Prescottta publikovanej v roku 1813 (Sneader 2005, 341).

V dobových článkoch môžeme nájsť viacero možností, ako bol námeľ používaný. Najčastejšie bol námeľ využívaný v gynekológii. Čeňek Křížek v článku *O nepravidłnostech ve výkonech dělohy při porodu* uviedol, že v danej dobe stál námeľ na prvom mieste medzi liekmi podávanými pri pôrode na činnosť maternice. Musel byť podávaný opatrne, v malých dávkach a len počas kratšej doby. Podľa autora nesmel byť námeľ podávaný pri zúženej panve, nepravidelných srdcových odozvách plodu ani pri horúčke (Křížek 1875, 292).

Nebezpečenstva hroziaceho pri podaní námeľu si boli doboví lekári vedomí. Prof. Braun označil použitie námeľu spolu s púšťaním žilou za prostriedky najviac ohrozujúce život dieťaťa a matky pri pôrode. Námeľ síce zosilnil pôrodné bolesti, ale stiahnutím ciev obmedzil prívod krvi do maternice. Dôsledkom bolo síce slabšie krvácanie, ale podľa Brauna sa zároveň narušil prívod krvi k plodu. To mohlo viesť k asfyxii a následnému úmrtiu plodu. Pri vyššej dávke námeľu (viac než 2 až 4g denne) nastávalo, podľa pozorovania autora, ochrnutie maternice a dolných končatín. Preto mal byť námeľ používaný len pri fázach pôrodu, kedy sa očakávalo narodenie dieťaťa do hodiny, pričom bolo potrebné sledovať srdce novorodenca. Námeľu tiež nebolo možné priznať zásluhu za rýchlejší pôrod. Odporúčal námeľ použiť len v prípade krvácania po potrate alebo pôrode mŕtveho plodu (Braun 1880, 172). Podobne Eiselt tvrdil, že otravy námeľom mali okrem ekonomického pôvodu, spôsobeného konzumáciou nakazeného obilia (namiesto jeho likvidácie) aj medicínsku príčinu spôsobenú podaním príliš veľkej dávky liečiva. Avšak ergotizmus medicínskeho pôvodu bol vzácnejší (Eiselt 1884, 869). Námeľ bol používaný nielen pri pôrode, ale aj ako prostriedok na zabezpečenie potravy v ľudovom liečiteľstve, napr. v Rusku (Děmič 1889, 586). Námeľ sa v lekárstve začal používať vo väčšej miere po roku 1840 (Jandouš 1880, 312–313).

O ergotinine bolo známe, že znižuje teplotu, spomaľuje tep, sťahuje cievy a účinkuje na svalové vlákna. Mohol spôsobiť nauseu, vracanie a hnačky. Pri niektorých rodičkách s vyššou citlivosťou na ergotinin sa mohli vyskytnúť vracanie a známky otravy už po podaní dávky 1 mg (*Časopis českého lékařnictva* 1885b, 130).

V roku 1863 uverejnil v *Časopise lékařů českých* článok pražský praktický lékař Adolf Dub, v ktorom upozornil na epidémiu ergotizmu z roku 1854. Táto vlna ergotizmu vypukla v oblasti Golčova Jeníkova (neďaleko Čáslavy, pozn. autora) kvôli veľmi daždivému počasiu počas roku 1854. Námeľ postihol žito. Epidémia spôsobila aj viacero úmrtí. Dr. Dub napísal, že od tejto epidémie začal, ak to bolo bezpečné, podávať malé množstvá námeľu svojim pacientom. Námeľ podľa dr. Duba spôsoboval kontrakcie svalov, čo bolo viditeľné najmä pri krvácaní. Platilo to aj pre srdce, ktorého objem sa podľa dr. Duba následne zmenšil aj na niekoľko dní. U pacientov bez srdcových ochorení sa pôvodný srdcový objem navrátil do troch dní. Podľa autora bol námeľ prospešnejší než iné liečivá (digitalis a chinín), pri chorobách srdca aj v prípade, že boli spojené s edémom končatín. Námeľ totiž podľa autora

zlepšil obeh krvi. V prípade neurologických ochorení ako ischias nezaznamenal autor žiadne účinky námeľu. Námeľ bol však podľa autora prospešný pri ochoreniach matrice. Autor podával, podľa neho s úspechom, námeľ aj pri zápale pľúc, chrení krvi a tuberkulóze. Hlavným kladom podľa autora bolo spomalenie pulzu (Dub 1863, 185).

V ďalšom článku, uverejnenom v roku 1885 bez uvedenia autorstva, sa dozvedáme, že hlavným účinkom použitia námeľu bolo spustenie sťahov matrice. Ak sa podávali pacientovi každé dve hodiny 2g ergotinu a to bez ohľadu na vek, jeho pulz sa spomalil o 10 až 36 tepov. Nepravidelný pulz sa stával pravidelnejším. Podávaný liek spôsoboval problémy pri chôdzi a často zvracanie, hlavne ak sa podala väčšia dávka. Autor článku ďalej priniesol opis stavu osôb, ktorým bol námeľ podávaný dlhšiu dobu. Najprv sa u nich vyskytol stav podobný opitosti. Následne sa začali týmito pacientov upchávať cievy, čo viedlo ku gangréne. Autor poznamenal, že pacientom doslova „odpadávali končatiny“. Autor poznamenal, že takéto príznaky sa preto nazývali *ergotismus gangraenosus*. Druhou formou bol *ergotismus convulsivus* charakteristický kŕčmi a zvratou. Keďže sa však nevyskytoval nikdy v rovnakom čase a na rovnakom mieste ako gangrenózny ergotizmus, autor sa domnieval, že táto choroba nebola spôsobená námeľom. Mohla byť podľa neho spôsobená múkou, do ktorej boli primiešané semená rastlín *raphanus raphanistrum* (redkev ohnicová – burina vyskytujúca sa na obilných poliach, pozn. autora) alebo *lolium temulentum* (mätonoh mámivý – v minulosti burina, pozn. autora); (Časopis lékařů českých 1870, 371–374). Ergotin bol extrahovaný Wenzellom vo Wisconsine v 60. rokoch 19. storočia (Časopis českého lékařnictva 1885, 46).

V krátkej správe v roku 1871 uverejnenej v *Časopise lékařů českých* bolo citované odporúčanie dr. Rotha používať námeľ pri ochrnutí močového mechúra spôsobeného prechladnutím alebo dlhým zadržiavaním moču. Roth podával s dobrým výsledkom dávku 0,5g námeľu štyrikrát denne (Časopis lékařů českých 1871, 392).

Námeľ bol svojho času významnou komoditou. Od roku 1883 bol výnosom ministra vnútra predaj námeľu na území rakúskej časti habsburskej monarchie povolený len lekárnikom. Navzdory tomu podľa Prúška bujel aj nelegálny obchod s námeľom. Kilogram sa predával v roku 1892 za 2,5 zlatých, čo viedlo niektorých obchodníkov v snahe po vyšších ziskoch k tomu, že nafarbili obyčajné obilie a predávali ho ako námeľ (Prúšek 1893, 412). Niektorí roľníci, aj keď si boli nebezpečenstva námeľu vedomí, ho z ekonomických dôvodov podávali ako krmivo zvieratám alebo ho použili ako hnojivo. To však mohlo viesť o rozširovaní námeľu v ďalších rokoch. Niekdedy dokonca malé množstvo námeľu radšej skonsumovali, než by obilie vyhodili (Voráček 1894, 17). Námeľ sa však pestoval aj cielene. Podľa Voráčka nevyžadovalo pestovanie námeľu vyššie náklady ani viac času než pestovanie obilia. Neusušený námeľ zozbieraný z obilia sa zmiešal s hlinou a zasial sa do vyhlbených brázd. Po preoraní sa dostalo skleróciom do hlbších častí pôdy, kde prezimovalo. Jarným oraním sa zase dostalo do vyšších častí pôdy, čím bolo uľahčené klíčenie. Vedľa plo-

chy osiatej námeľom sa malo zasadiť žito, na ktorom potom huba parazitovala (Voráček 1894, 17).

S použitím námeľu experimentovali francúzski lekári pri epidémiách týfusu. Francúzsky lekár Duboué skúšal námeľom liečiť týfus u 36 pacientov, z toho 11 malo veľmi ťažký a ďalších 14 ťažký priebeh ochorenia. Zomreli dvaja pacienti. Účinky námeľu hodnotili, podľa autora článku uverejneného v roku 1877, pozitívne aj ďalší francúzski odborníci. Námeľ mal znížiť krvácanie, skrátiť trvanie choroby a znížiť úmrtnosť (Maixner 1884, 98). Námeľ podával pri týfuse aj Hérard, avšak len niekoľkým najťažším prípadom (Časopis lékařů českých 1882, 762). Námeľom sa niektorí odborníci snažili liečiť cukrovku (*diabetes mellitus*). Námeľ vraj použil lekár Hasse na dvoch pacientoch s dobrým výsledkom (Janovský 1877, 383).

ZÁVER

V práci sme ukázali vlastnosti námeľu a jeho účinky na ľudský organizmus. Niektoré príznaky ergotizmu zodpovedajú príznakom údajne očarovanych osôb z doby veľkých honov na čarodejnice v ranom novoveku. To viedlo niektorých autorov hľadajúcich príčinu konkrétnych procesov k záveru, že niektoré hony na čarodejnice vyvolali v skutočnosti epidémie ergotizmu. Na základe najnovších poznatkov sme preto poukázali na fakt, že tieto závery nie sú často podložené empirickým výskumom a sú skôr v rovine hypotéz. V druhej časti štúdie sme na dobových článkoch uverejnených v odborných lekárskych alebo lekárnických periodikách ukázali rôzne spôsoby využitia námeľu v klinickej praxi v minulosti. Predstavili sme vývoj teórií o vzniku námeľu na obilí a poukázali na zdržanlivosť niektorých lekárov k používaniu námeľu z dôvodu hrozacej otravy.

PRAMENE

- Bělohoubek (1883): O ergotismu. *Časopis lékařů českých*, 22(47), 745–748.
Braun, C. (1880): Nemoci dětské, ženské a porodnictví. *Časopis lékařů českých* 19(11), 171–173.
Děmič, V. F. (1889): Nástin ruské prostonárodní medicíny. *Časopis lékařů českých*, 28(30), 586–588.
Dub, Adolf (1863): Něco o námeľu. *Časopis lékařů českých*, 2(14), 185–186.
Eiselt, Jan Bohumil (1881): *Odborná pathologie a therapie III*. Praha: Knihotiskárna Františka Šimáčka, 1004 s.
Jandouš, Alois (1862): *Secale cornutum* (námeľ) a ergotin, *Časopis lékařů českých*, 1(8), 107–108.
Jandouš, Alois (1863): Jak se tvoří námeľ. *Časopis lékařů českých*, 2(12), 151–152.
Jandouš, Alois (1866): Něco o námeľu. *Časopis lékařů českých*, 5(16), 123.
Jandouš, Alois (1880): Ergotínové preparáty. *Časopis lékařů českých*, 19(20), 312–313.
Janovský, (1877): O léčení úplavice cukrové. *Časopis lékařů českých*, 16(48), 382–383.
Křížek, Čeněk (1875): O nepravidelnostech ve výkonech dělohy při porodu. *Časopis lékařů českých*, 37(14), 292–296.
Maixner (1884): b. n. *Časopis lékařů českých*, 23(7), 97–99.
Prúšek, Fr. (1893): Obchod s námeľem. *Časopis českého lékařnictva*, 12(26), 411–412.
Senft, E. (1897): O námeľu. *Časopis českého lékařnictva*, 16(8), 101–102.

- Voráček, Martin (1894): Pěstování námele (*secale cornutum*). *Časopis českého lékařnictva*, 13(2), 17–19.
- Secale Cornutum (1870). *Časopis lékařů českých*, 9(47), 371–374.
- Námel (1871): *Časopis lékařů českých*, 10(49), 392.
- Nemoci vnitřní (1882): *Časopis lékařů českých*, 21(48), 762–763.
- O součástech a účincích námele (1885a). *Časopis českého lékařnictva*, 4(4), 44–48.
- Cornutin a ergotin (1885b): *Časopis českého lékařnictva*, 4(9), 129–130.
- Zdravotnický věstník; příloha Časopisu lékařů českých věnovaná veřejnému zdravotnictví: orgán lékařské komory pro Král. České (1895). 7(8), 57.
- Zdravotnický věstník; příloha Časopisu lékařů českých věnovaná veřejnému zdravotnictví: orgán lékařské komory pro Král. České (1896). 8(5), 45–46.

LITERATÚRA

- Alm, Torbjørn – Elvevåg, Brita (2012): Ergotism in Norway: The symptoms and their interpretation from the late Iron Age to the seventeenth century. *History of Psychiatry*, 24(1), 15–33.
- Behringer, Wolfgang (2002): Weather, Hunger and Fear: Origins of the European Witch-Hunts in Climate, Society and Mentality. In: Oldridge, Darren, ed., *The witchcraft reader*, New York: Routledge, 69–87.
- Behringer, Wolfgang (2016): *Čarodějnictví: Globální historie*. Praha: XYZ.
- Burns, William (2003): *Witch hunt in Europe*. Westport: Greenwood Press.
- Cameron, E. A. – French, E. B. (1960): St. Anthony's Fire Rekindled: Gangrene Due To Therapeutic Dose Of Ergotamine. *The British Medical Journal*, Vol. 2, 2(5191), 28–30.
- Dellafiora, Luca – Dall'Asta, Chiara – Cozzini, Pietro (2015): Ergot alkaloids: From witchcraft till in silico analysis. Multi-receptor analysis of ergotamine metabolites. *Toxicology Reports* 70(2), 535–545.
- Duncan, Kirsty (1993): Was ergotism responsible for the Scottish witch-hunts? *Area*, 25(1), 30–36.
- Godbeer, Richard (2013): Witchcraft in British America. In: Levack, Brian, ed., *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford: Oxford university press, 393–412.
- Goodare, Julian (2006): Ergotism. In: Golden, Richard, ed., *Encyklopedia of Witchcraft - Western Tradition*, Santa Barbara: ABC-CLIO, 321–322.

- Matossian, Mary (1982): Ergot and the Salem Witchcraft Affair: An outbreak of a type of food poisoning known as convulsive ergotism may have led to the 1692 accusations of witchcraft. *American Scientist*, 70(4), 355–357.
- Matossian, Mary (1983): Bewitched or Intoxicated? The Etiology of Witch Persecution in Early Modern England. *Medizinhistorisches Journal*, 18(1), 33–42.
- Mulac, Dennis – Humpf, Hans-Ulrich (2011): Cytotoxicity and accumulation of ergot alkaloids in human primary cells. *Toxicology* (282), 112–121.
- Norton, Mary Beth (2003): Witchcraft in the Anglo-American Colonies. *Magazine of History* 17(4), 5–11.
- Otter, Chris (2015): Toxic Foodways: Agro-Food Systems, Emerging Foodborne Pathogens, and Evolutionary History. *Environmental History*, 20(4), 751–764.
- Pichová, Kamila et al. (2018): Evolutionary history of ergot with a new infrageneric classification (Hypocreales: Clavicipitaceae: Claviceps). *Molecular Phylogenetics and Evolution* 123(b. č.), 73–87.
- Sneader, Walter (2005): *The drug discovery*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 468 s.
- Stockman, Ralph (1934): The Cause of Convulsive Ergotism. *The Journal of Hygiene*, 34(2), 235–241.

Online zdroje

- Ergot fungus. Encyclopedia britannica. (online). <https://www.britannica.com/science/ergot-fungus>.

AUTOR

Ondreicka, Peter, Mgr. et Mgr. (* 1992, Trenčín) je absolventom magisterského štúdia histórie na Univerzite Komenského v Bratislave a antropológie na Masarykovej univerzite v Brne. Momentálne pôsobí ako doktorand na obecnú antropológiu na Fakulte humanitných štúdií Univerzity Karlovy. Zameriava sa na čarodějnícke procesy počas raného novoveku, posadnutie a konflikt modernity a poverčivosti v 19. storočí.
Kontakt: ondreicka.ptr@gmail.com



Eseje / Essays

Antropologie skalního umění: Cesta do údolí Côa

Václav Soukup

Ústav etnologie, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, nám. Jana Palacha 1/2, 116 38 Praha 1

Do redakce doručeno 25. listopadu 2020; k publikaci přijato 6. dubna 2021

ANTHROPOLOGY OF ROCK ART: JOURNEY TO THE CÔA VALLEY

ABSTRACT This anthropologic study presents prehistoric rock art in the Côa Valley, Portugal. The study focuses on discovery of this unparalleled archaeological site and on subsequent endeavour to conserve it. The texts are based on empirical data gathered during field research. The study strives for describing, analysing and interpreting several samples from the greatest gallery of prehistoric engravings in the world that have preserved under the open sky.

KEY WORDS prehistoric culture; rock art; Upper Palaeolithic; Côa Valley; zoomorphic engravings

ABSTRAKT Předmětem narativně koncipované antropologické studie je prezentace pravěkého skalního umění v portugalském údolí Côa. Pozornost je věnována jak objevu této výjimečné archeologické lokality, tak následné snaze o její záchranu. Při zpracování textu byla využita empirická data získaná v průběhu terénního výzkumu. Cílem studie je popsat, analyzovat a interpretovat vybrané ukázky největší světové galerie pravěkých rytin, které se dochovaly pod širým nebem

KLÍČOVÁ SLOVA pravěká kultura; skalní umění; mladý paleolit; údolí Côa; zoomorfní rytiny

PROLOG

Na počátku byla slova. Slova, která rytmicky skandoval mnohatisícový dav: „Rytiny neumí plavat.“ Místo činu? Městečko Vila Nova de Foz Côa, okres Guarda, stát Portugalsko. Rok? 1995. Protagonisté? Studenti a další aktivisté bojující za zastavení stavby velké přehrady na řece Côa, která by zaplavila unikátní komplex pravěkých rytin. Důsledky? Ukončení stavebních prací na přehradě a zapsání skalního umění v údolí Côa na *Seznam světového dědictví UNESCO*.

Od chvíle, kdy jsem se dozvěděl o existenci největší světové galerie pravěkých rytin dochovaných pod širým nebem, jsem věděl, že musím tuto lokalitu navštívit. A nyní se mi tento sen splnil. Jako účastník terénního výzkumu jsem se ocitnul na levém břehu řeky Côa, nedaleko míst, kde měla v 90. letech 20. století vyrůst mohutná přehrada. Mlčky pozoruji řeku

a myslím na prehistorický svět, který se nachází všude kolem mě, ale je i skrytý pod vodní hladinou. V myšlenkách se vracím do roku 1995, kdy se k vědcům bojujícím za jeho záchranu přidali středoškolští studenti a učitelé z Vila Nova de Foz Côa. Právě z jejich iniciativy se po celé zemi rozšířila rozsáhlá kampaň, jíž doprovázel slavný slogan: „Rytiny neumí plavat“ (*As gravuras não sabem nadar*). V březnu roku 1995 údolí Côa osobně navštívil portugalský prezident Mário Soares, který se po zhlédnutí rytin vyslovil pro jejich záchranu, a naznačil, že potopení rytin by bylo „zločinem proti lidskosti“. Stavba přehrady ale i nadále pokračovala. Její budování již ovšem bylo doprovázeno nejen vnitrostátní, ale i mezinárodní diskusí na téma negativních důsledků jejího dokončení. Kauza „přehrada ve Foz Côa“ přitahovala zájem archeologů, politiků, ekonomů, ekologů i širokého spektra světových médií. Stavba přehrady byla pod nátlakem veřejnosti zastavena v roce 1995.



Městečko Vila Nova de Foz Côa, Guarda, Portugalsko. © Barbora Půtová.



„Rytiny neumí plavat.“ Slogan středoškolských studentů a učitelů z Vila Nova de Foz Côa bojujících v 90. letech za záchranu skalních rytin. © Dalila Correia.

Následně byly zahájeny komplexní výzkumy celé lokality. Postupně byly objeveny skalní panely se stovkami prehistorických rytin. Význam pravěkého umění v údolí Côa byl potvrzen v roce 1998, kdy byla tato lokalita zapsána na *Seznam světového dědictví UNESCO*.

Navzdory všem bojům o záchranu pravěkého skalního umění se nedokončené torzo přehradní hráze i nadále vypíná jako hrůzné memento nad řekou Côa. Smutné je, že svojí existencí přispívá k nežádoucím výkyvům vodní hladiny, což v období záplav pravěkým rytinám příliš neprospívá. Obracím se na svojí průvodkyni, již je portugalská archeoložka Dalila Correia, která mě na mé cestě za skalním uměním doprovází. Moje otázka je přímočará: „Jak jste boj o rytiny prožívala vy?“ Víím totiž, že se v roce 1995 zúčastnila boje studentů usilujících o jejich záchranu. Usmála se a v jejích očích zasvitl

plamínek vzdoru: „Být součástí tohoto hnutí byla jedinečná a neopakovatelná věc. Jsem velmi hrdá na to, že jsme se jako studenti postavili na obranu něčeho, co nemělo přímo nic společného se školou.“ Věřím jí to. Původně chtěla být ošetřovatelkou, ale když viděla na vlastní oči místní pravěké rytiny, změnila své rozhodnutí a vystudovala archeologii. Dnes patří k renomovaným odborníkům na skalní umění v údolí řeky Côa. Znovu jsem si uvědomil, že jsem „dítě štěstěny“. Stejně jako Danta v jeho *Božské komedii* na cestě doprovázela Beatrice, i já mám skvělou průvodkyni. Možná proto zavírám oči, abych si představil obraz tisíců lidí, kteří zde v době stavby přehrady vytvořili lidský řetěz a nad hlukem rypadel a těžkých nákladních strojů skandovali: „Rytiny neumí plavat.“

MILOSTNÉ SKALNÍ ETUDY

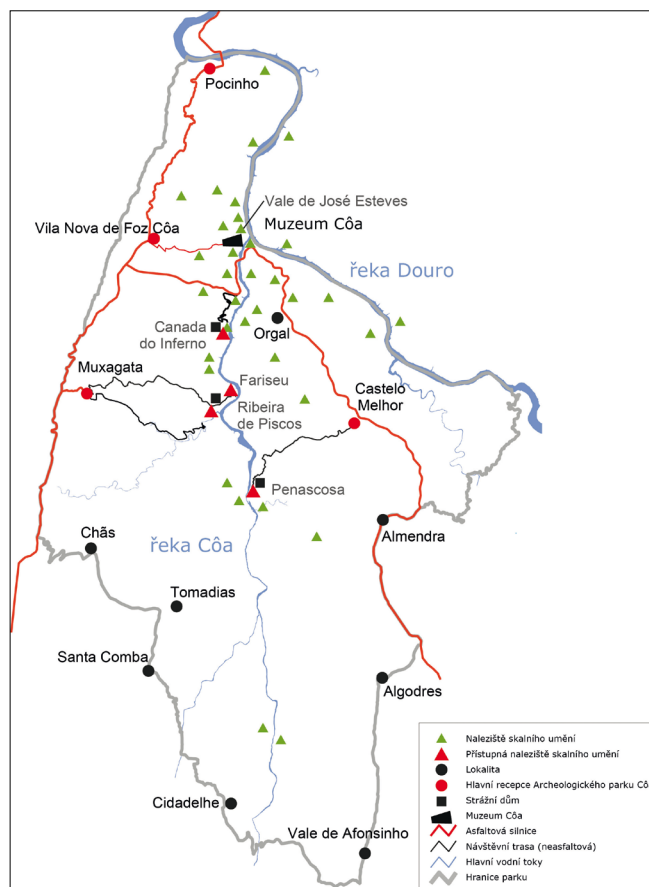
Láska ke skalnímu umění někdy může být škodlivá, aneb ne každý „dotyk“ je pro rytiny zdrojem slasti. Ukázkou takové necitlivosti byla v letech 1995 až 1996 aplikace invazivních postupů, které měly přispět ke zvýšení viditelnosti rytin za účelem jejich dokumentace. Konkrétně se jednalo o mechanické „vykartáčování“ lišejníků, čištění rytin dřevěnými nástroji nebo obnažování původní struktury rytin proudem říční vody. Ponechme však stranou relativně drobné chyby, jichž se objevitelé na svých láskách dopustili, a pokusme se zvládnout základní etudy umožňující navázat vztah s fenoménem označovaným jako skalní umění v širším kulturním, historickém a ekologickém kontextu. Pojem etuda je zde používán v jeho původním francouzském významu (étude) označujícím proces učení nebo cvičení. V žádném případě se nejedná o učení hudebním skladbám. Jde o cvičení v řešení původně detektivních postupů, hledajících při pátrání po pachateli zločinu, v tomto případě tvůrců rytin v údolí řeky Côa, odpověď na otázky (1) „kdy“, (2) „kde“, (3) „kdo“, (4) „jak“, (5) „co“ a (6) „proč“ skalní umění vytvářel. Skutečnost, že spojují archeologické etudy s lidskými emocemi, není náhodná. Podle mého názoru archeologové zkoumající skalní umění někdy vstupují do vzájemných vědeckých polemik s velkým nejen racionálním, ale i citovým zápalem, za kterým se často skrývá silná láska k předmětu jejich vědeckého bádání. Proto se domnívám, že „etudy“ vyryté v kameni jsou dílem lidských emocí, vyrůstajících z víry pravěkých lovců a sběračů v sílu přírody, magie a rituálů.

Etuda číslo 1, aneb cvičení na téma „kdy“? Archeologické výzkumy prokázaly, že pravěcí lidé obývali údolí řeky Côa již v období gravettien a jejich usídlení zde pokračovalo během solutrénu až do pozdního magdalénien. Přestože v minulosti byla otázka stáří rytin objevených v údolí řeky Côa předmětem četných sporů a diskusí, dnes poměrně jednoznačně datujeme horizont jejich vzniku do širokého časového kontinua, které zahrnuje mladý paleolit, pozdní paleolit (epipaleolit), dobu bronzovou a železnou. Nejstarší rytiny pravděpodobně vznikaly již před 25 000 lety a s revitalizací snahy vyrývat do kamene zoomorfní, antropomorfní nebo symbolické motivy se setkáváme i v novověku, zejména

v průběhu 17. až 20. století. Z historické perspektivy mají největší hodnotu pravěké rytiny. Jejich stáří je ale problematické určit metodami absolutního datování (radiokarbonové datování, mikroerozní datování, kosmogenní datování, analýza skalního laku aj.), neboť mají v případě dochovaných kameniných rytin jen omezenou účinnost. Mnohem efektivnější se tak ukázalo užívání metod relativního datování, využívajících ke stanovení stáří rytin z Côa, komparaci jejich stylu a motivů s obdobným, dobře datovaným pravěkým uměním nalezeným ve Španělsku a Francii. Důležitou podmínkou umožňující komparaci rytin z různých archeologických lokalit je, že konkrétní motivy skalního umění lze třídit do typů. „Typy představují standardizované výtvarné prvky, vzory nebo konfigurace, které jsou opakovány v dalších dílech a kompozičních celcích. Typy zahrnují motivy (antropomorfní a zoomorfní) a jejich vlastnosti (odlišení paží na antropomorfních figurách). Zde je důležitá četnost (vzácné nebo obvyklé atributy) a rozsah variací nebo kontinuity (nepřetržitost v užití jednotlivých vlastností nebo přináležitost rozsahu k zdánlivě jasnému shluku).“ (Půtová 2015, 73) Tak jako jiné druhy výtvarného umění, také skalní rytiny v průběhu svého vývoje procházely stylovými proměnami, které je možné popsat, analyzovat a klasifikovat, což umožňuje jejich komparaci v čase i prostoru. Styl reprezentuje konkrétní kulturní tradici a dobově sdílený typický umělecký názor. Ten se promítá do výtvarné preference určitých formálních prvků, uměleckých technik, motivů i principů jejich sdružování a distribuce.

Ke stanovení chronologie vzniku a vývojových proměn pravěkých rytin v Côa přispěla také analýza superpozice (vzájemného překrývání) motivů, vycházející z předpokladu, že starší rytiny jsou umístěny pod rytinami vytvořenými v pozdějším období. V neposlední řadě k odpovědi na otázku „kdy“ přispěly i rytiny vyhynulých živočišných druhů. O době jejich vymizení z ekosystému totiž máme na základě kosterních pozůstatků nalezených v prehistorických depozitech poměrně jasnou představu.

Etuda číslo 2, aneb cvičení na téma „kde“? Pravěké mlado-paleolitické skalní umění v údolí řeky Côa zahrnuje celkem 45 archeologických lokalit, které se částečně nacházejí na žulových vyvýšeninách, a především v hlubokých břidlicových roklinách, široce otevřených skalních oblastech nebo v malých údolích blízko říčních břehů. Naleziště jsou roztroušena v délce 17 kilometrů podél toku řeky Côa v blízkosti ústí řeky Douro. Z paleogeografického a geologického hlediska je na první pohled pozoruhodné, že tok řeky Côa směřuje z jihu na sever, kde se stéká s řekou Douro. Tato specifická orientace řeky souvisí s tektonickými zlomy ve střední části jejího povodí tvořenými převážně žulou. V posledních 15 kilometrech se ale původně žulový substrát říčního údolí dramaticky proměňuje do podoby břidlicového terénu, charakteristického vertikálními svahy, jehož součástí jsou odkryté, vzhůru směřující geologické struktury. Procesy přirozeného tektonického lámání a pukání břidlicové skalní hmoty daly vzniknout vystoupilým skalním panelům, které byly postupně vyhlazovány říčním proudem. Tak se poté, co se vynořily nad hladinu řeky, zrodila „tabula rasa“, jako stvořená pro kreativní mentální



Mapa archeologického parku v údolí Côa. © Kateřina Šišperová.

projekce pravěkých „mistrů kamenného dláta“. Nejstarší rytiny jsou umístěny na okraji svahů v místech koncentrovaných usazenin naplavenin. Nižší počet rytin vznikl na izolovaných břidlicových plochách ve vyšších polohách svahu. Zvýšený výskyt rytin byl registrován podél migračních tras, přítoků řeky a blízko říčních brodů, což zřejmě souvisí s jejich strategickou a symbolickou funkcí. Pro polohu rytin je také charakteristické, že mnoho z nich bylo umístěno na místech, která jsou dobře viditelná z různých vzdáleností, což naznačuje, že fungovaly jako orientační ukazatele.

Z hlediska zeměpisné polohy, ve směru jih – sever, lze v údolí řeky Côa identifikovat tři základní „shluky“ archeologických nalezišť. Nejjižněji, ve velmi úzké a hluboké části údolí, se nachází naleziště Faia. Zde, na žulové vertikální stěně tvořené sedmi panely, byly vytvořeny zoomorfní rytiny, které jsou datovány do období mladého paleolitu, neolitu a eneolitu. Mezičlánek mezi jižními a severními archeologickými lokalitami reprezentují naleziště Penascosa a Quinta da Barca, ležící na protilehlé straně řeky břehu řeky Côa. Na rozdíl od geologické „tabula rasa“, již byla v nalezišti Faia žula, se v Penascosa umělecká tvořivost našich předků promítla do břidlicových panelů. Ty zdobí zoomorfní rytiny koní, kozorožců, turů a jelenů, které zde vznikaly kontinuálně od období gravettienu až do doby magdalénien. Působivost zdejších rytin podporuje jak jejich proměnlivá patina, která osciluje mezi zelenou, hně-



Pohled do údolí řeky Douro. © Barbora Půtová.

dou a oranžovou barvou, tak skutečnost, že zde lze sledovat proměny výtvarných technik rytí do kamene v čase. Nejsevernější shluk nalezišť reprezentuje lokalita Ribeira de Piscos, která se nachází na levém břehu přítoku Piscos ústícího do řeky Côa. Jedná se o místo, kde se poměrně široké údolí dramaticky proměňuje v hlubší roklinu, což možná pravěké tvůrce inspirovalo k využití širokého spektra výtvarných technik, jež dodala dynamiku pohybu zobrazených koní, kozorožců a turů. Zde objevené pravěké rytiny jsou unikátní i tím, že v této lokalitě byly nalezeny rytiny antropomorfních bytostí (Panely 2, 24), jejichž ztvárnění vykazuje animální rysy (Půtová 2015). Odpověď na otázku „kde“ by ale neměla být omezena na suchý výčet geografických a geologických údajů. Na rozdíl od parietálního umění, jež je svým umístěním odsouzeno žít ve tmě, kterou v pravěku na omezený okamžik narušil svit lamp nebo hořících loučí, skalní umění v Côa je trvalou součástí sluncem nebo měsícem osvětlené krajiny. Mezi atributy skalního umění, jež bylo vytvořeno pod širým nebem – na převisu nebo na skalních panelech v otevřené krajině, patří jeho pravidelné denní osvětlení, dosažitelnost, vizuální efekty způsobené pohybem slunce nebo proměnou perspektivy diváka, možnost jeho

spontánních nebo pravidelných návštěv a kontextuální zasazení do krajinných struktur. Mezi preferovaná místa, kde vznikalo skalní umění, patřily horské masivy, dramatické přírodní převisy a skalní útvary nacházející se poblíž vodních toků. Tvůrce pravěkých rytin přitahovala také hluboká údolí, dráždila lidskou fantazii svým neobvyklým vzhledem, umožňovala panoramatický výhled nebo plnila důležitou roli jako orientační a navigační body, směřující k brodům, zdrojům vody nebo surovin. V neposlední řadě bylo skalní umění spjata s místy, jimž byla přičítána zvláštní transcendentní moc a duchovní síla nebo kde se konaly posvátné rituály. Skalní umění se od jiných forem umělecké kreativity liší třemi různými kontextuálními úrovněmi. První kontext tvoří širší geomorfologický krajinný systém, například blízkost vodních toků, strmých roklí, skalních masivů a převisů, včetně terénu, který obklopuje lokalitu, kde se skalní umění nachází. Druhý kontext stanovuje samotná lokalita, její přirozená morfologie, prostorová dostupnost a vizuální orientace. Třetí kontext tvoří formální a obsahové zpracování daného skalního umění a atributy umožňující při pohybu krajinou tento umělecký výtvar vnímat jako součást přirozeného ekosystému (Whitley 2005; Půtová 2015, 28–29).

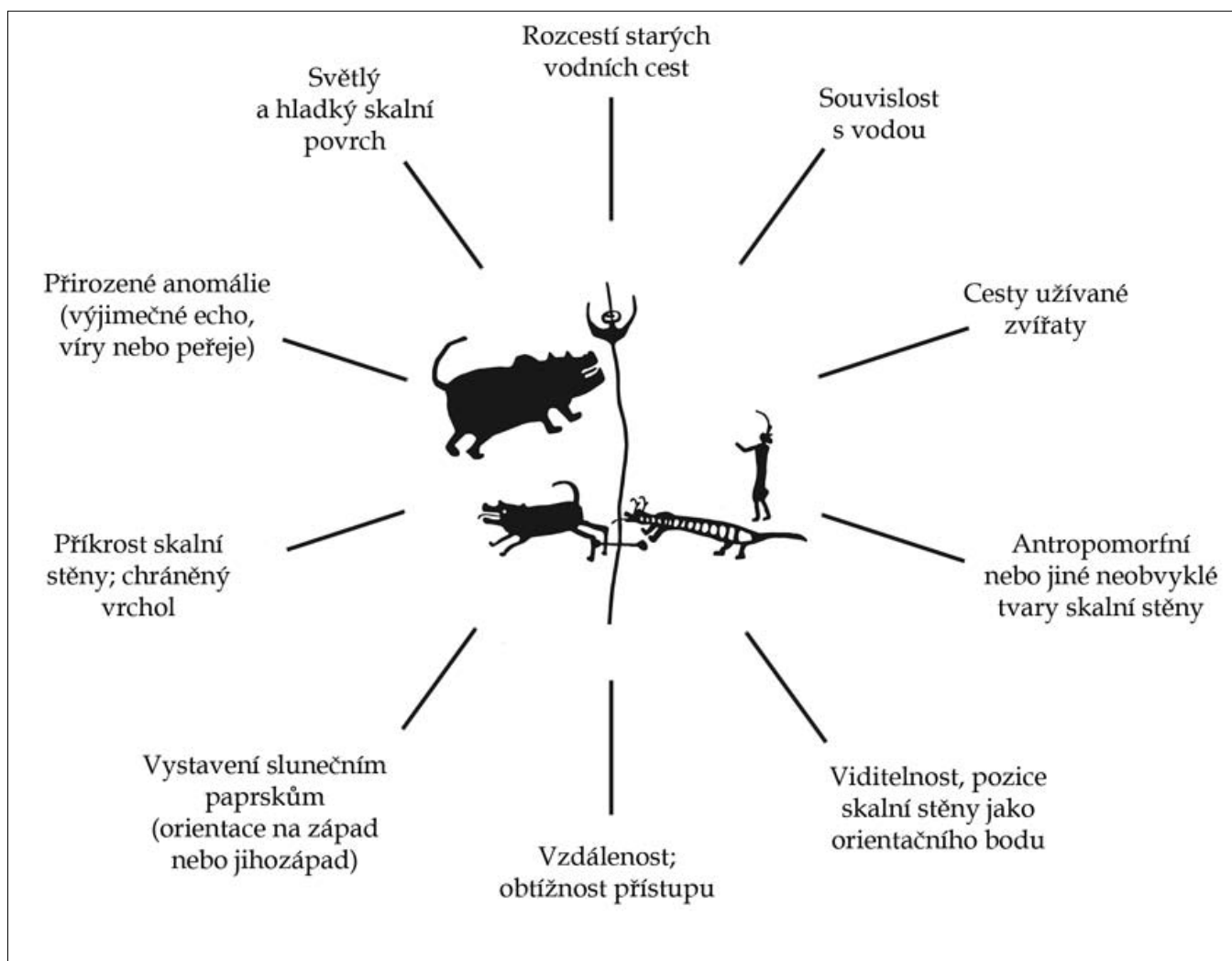


Hlavy dvou koní na Panelu 6, Penascosa. © Barbora Půtová.

Umístění skalního umění do konkrétního přírodního prostředí, kromě snahy jeho tvůrců dosáhnout optické a vizuální působivosti svých děl, ovlivňovaly také zvukové, dotekové a pachové vlastnosti dané krajinné lokality. „Lze konstatovat, že na volbě konkrétního místa určeného pro vytvoření skalního umění se podílelo mnoho fyzikálních, optických, akustických, estetických, duchovních a transcendentních faktorů.“ (Půtová 2015, 20) Například celá řada míst, kde se nachází skalní rytiny, vykazuje akustické vlastnosti, které po úderu kamenem, dřevem nebo kostí vytváří působivé zvukové efekty. Je pravděpodobné, že pravěcí tvůrci věnovali zvýšenou pozornost i přirozeným „hlasům přírody“, jako jsou ozvěny, rytmus dopadajících dešťových kapek nebo zvuky tekoucí řeky. Do vztahu pravěkých lovců a sběračů k přírodě se zřejmě promítaly všechny lidské smysly. Prostřednictvím vizuálního kontaktu s krajinou se formoval jejich vztah k místům, která svým tvarem, dostupností, orientační hodnotou nebo geologickou strukturou přitahovala jejich pozornost. Součástí interakce s přírodním prostředím byl i haptický kontakt se skalní hmotou a akustické efekty, které se nesly krajinou. Významnou roli hrál i čich a s ním související preference, které se v průběhu roku proměňovaly společně s vůní a pachy přírody. Charakteristickým rysem mysli pravěkých lidí byla také kulturně modifikovaná intencionalita (zaměře-

nost) jejich vědomí. Lidé se vztahovali ke světu přírody, který je obklopoval, selektivním způsobem. Pod vlivem své víry v nadpřirozené bytosti, sílu magie a posvátných rituálů přikládali přírodním věcem a jevům kulturní význam. Tak došlo k tomu, že skalní plochy pokryly znaky a symboly, které zde pak žily svým vlastním životem. Svým způsobem se jedná o vytváření zárodků „kulturní krajiny“, jež o mnoho tisíc let později, v období neolitické revoluce, začala převrstvovat původní člověkem nedotčenou přírodu.

Není těžké na okamžik zavřít oči a představit si, jak se díky existenci lidského rodu proměňovala tvář naší planety. Již v pravěku jsme se totiž postupně vymanili z role kořisti výkonných predátorů a stali se lovci. Vidím naše předky – pravěké anatomicky moderní lidi, jak se šíří světem a na své cestě „ven z Afriky“ zabíjejí nebo ekologicky vytěšňují všechny své rivaly. Je to pozoruhodný, fascinující ale i obludný příběh. Příslušníci druhu *Homo sapiens* jsou totiž nekompromisní. Neandertálci v Evropě? Vymizeli! Pravěká megafauna? Vymizela! Mezidruhová rovnováha v přírodě? Vymizela! V současné době v nám známém univerzu existují jenom dva predátoři. Ten jeden je plodem přírody. Jmenuje se „přirozený (přírodní) výběr“. Je základní silou a zdrojem biologické evoluce. Jedná se o geniálního dravce, jehož praporec nese nápis „selekce“. Pravidla jeho činů jsou přímá: Při troše štěstí se narodíš. A vy-



Faktory ovlivňující umístění a polohu skalního umění. © Kateřina Šišperová.

kážeš-li adaptivní biologické znaky, které ti umožní přežít v daném ekosystému, nechám tě přežít. V opačném případě vyhyneš. Jméno druhého dravce zní „kultura“. Jejím tvůrcem i produktem je člověk. Kultura, stejně jako přirozený výběr, je svojí podstatou také adaptivní mechanismus. Od přirozeného výběru ji ale odlišuje skutečnost, že je svojí podstatou nadbiologická. Kultura je historická, symbolická, strukturálně organizovaná a kumulativní. Z generace na generaci ji nepředávají geny, ale „memy“ – negenetické jednotky informace, které jsou produktem sociálního učení. Z evoluční a ekologické perspektivy ale lze lidskou kulturu označit za nebezpečný a v řadě aspektů také ničivý fenomén. Produktem její existence se totiž staly hypertrofované urbánní, industriální a institucionální struktury, které připomínají zhoubné rakovinové nádory. Na počátku světa vládl zemi přírodní bůh jménem přirozený výběr. Ten byl ovšem postupně vytlačován bohem lidí – kulturou. Ta změnila svět původní flory a fauny ve svět lidmi domestikovaných rostlin a zvířat. Mnoho živočišných druhů bylo v průběhu kulturní evoluce nevratně vyhubeno.

Jiné byly „ochočeny“ a již v době neolitické revoluce se staly „sluhy“ lidského rodu. Skutečnost, že v neolitu postupně klesal výskyt rytin zvířat, svědčí o tom, že v mysli lidí začaly ztrácet svůj praktický i magický význam. Není těžké si představit jak neolitická revoluce, související s šířením zemědělství, vznikem starověkých měst a států, stratifikované struktury společnosti, rozvojem obchodu a řemesel, začíná ničit přírodu. Ve středověku sice přirozený výběr ještě využil svojí selekční sílu prostřednictvím „černého moru“, ale v novověku již jeho soupeřník jménem kultura, získal nad přírodou jednoznačnou převahu. Planetu již neobjímají pouze pole a stáda pasoucího se dobytka, ale také průmyslové komplexy, doly, komunikace a teritoriálně expandující města. Nad naší planetou navíc krouží satelity, umožňující kontrolu myšlení a jednání lidí z kosmické perspektivy. Svět lovců a sběračů byl navždy převrstven virtuální realitou. Nicméně, kdo ví. Možná nás přirozený výběr pod značkou jménem koronavirus přesvědčí, že člověk není „vyvolený primát“ na věčné časy. Etuda číslo 3, aneb cvičení na téma „kdo“? Hledání odpovědi

na otázku „kdo“ byli tvůrci pravěkých rytin v údolí řeky Còa se na jedné straně opírá o archeologické nálezy, na straně druhé o výzkumy kulturních antropologů, kteří již více než sto let prostřednictvím terénního výzkumu studují způsob života současných domorodých preliterárních společností. Na základě získaných empirických dat je proto možné vytvářet analogie a modely rekonstruující svět pravěkých lovců a sběračů. Je pravděpodobné, že stejně jako současné lovecké a sběračské komunity, i lidé obývající v mladém paleolitu údolí řeky Còa, byli limitováni, stimulováni a determinováni vlivy prostředí, ve kterém se jako nomádi flexibilně pohybovali. Z tohoto hlediska poskytoval ekosystém údolí Còa spolehlivé a pro přežití nezbytné zdroje vody, potravy a paliva. Počet příslušníků těchto migrujících tlup byl poměrně nízký a obvykle varioval mezi 15 až 40 jedinci. Pokud ovšem počet členů tlupy překročil číslo 25, docházelo k tomu, že se daná komunita rozdělila na dvě menší nezávislé sociální jednotky. Základem potravní adaptace byl systematický a efektivní lov, průběžný sběr divokých plodin a rybolov. Charakteristickým rysem lovecké strategie byla specializace na lov jednoho nebo dvou druhů zvířat. Rozvoj kolektivních technik lovu velkých stádních zvířat vtiskl kulturám mladého paleolitu jejich osobitou tvář. Kočovní lovecký způsob života v klimaticky náročných podmínkách poslední doby ledové výrazně podporoval dělbu práce uvnitř jednotlivých tlup a pozitivně působil na růst solidarity a reciprocity mezi členy loveckých pospolitostí. Rozvoj kolektivních technik lovu ale také přispěl k růstu závislosti žen na mužích. Ženy se patrně zásadním způsobem podílely na sběru rostlinné potravy, ale v přísunu masa byly do velké míry závislé na mužích. Tato situace vedla k prohloubení spolupráce a reciprocity mezi mužem a ženou a rozvoji specificky lidské sexuality, umožňující ženám připoutat muže k trvalejší kooperaci v oblasti vzájemného spoluzití a výchovy dětí. Součástí potravní strategie pravěkých lovců a sběračů byl vysoký stupeň mobility a rozvoj adaptačních kulturních technologií, umožňujících uspokojovat lidské potřeby z dostupných přírodních zdrojů. Pohyb v poměrně rozsáhlém geografickém teritoriu prohluboval vztah lidí k různým dimenzím přírody a rozvíjel jejich schopnost orientovat se v různě členitém terénu. Migrační stezky často vedly podél vodních zdrojů nebo k nim směřovaly. Vodní plochy jako zásobárny pitné vody totiž umožňovaly přežití nejen lidí, ale také zvířat, která se v jejich blízkosti vyskytovala ve zvýšené míře, a mohla se tak stát cílem loveckých výprav.

Motivem k pohybu geografickým prostorem nebyl pouze imperativ lovu zvířat a sběru rostlinné potravy, ale také výměnný obchod, jehož cílem bylo získat cenné suroviny. V případě pravěkých obyvatel údolí řeky Còa se jednalo o vysoce ceněný pazourek, který se zde nevyskytoval. Z archeologických nálezů je zřejmé, že obyvatelé údolí řeky Còa měli dostatek lokálních surovin, jako jsou křemen, kvarcit a křišťál. Již v období gravettienu ale docházelo k transportu kvalitnějších a barevně atraktivních materiálů ze vzdáleností nejméně 150 až 250 kilometrů. Jednalo se zejména o křemičitany, dosažitelné v omezených zdrojích sedmihodinovou chůzí, a pazourek, jehož získání vyžadovalo přesun trvající 20 až 30 hodin chůze.

Je pravděpodobné, že část tlupy se v pravidelných časových intervalech vydávala do oblastí, kde se pazourek nacházel nebo jej na hraničním území získávala směnou od místních obyvatel. Nelze ovšem vyloučit, že do údolí řeky Còa sezónně migrovali lovci a sběrači, kteří přicházeli z oblasti výskytu pazourku. Vzájemné setkání obou tlup tak bylo spojeno s výměnou žádoucích kamenných surovin za maso, kožešiny a další lokální suroviny.

V období mladého paleolitu se v údolí řeky Còa postupně rozšiřoval stále složitější systém importu surovin, zejména pazourku, jenž byl nezbytný k výrobě kvalitních kamenných industrií. Neustálé zdokonalování lovecké strategie se pozitivně promítlo do úrovně zpracování kamenných nástrojů, u nichž můžeme sledovat další nárůst funkční mnohotvárnosti. Mladopaleolitické zbraně a nástroje (škrabadla, rydla, hroty, vrtáky, dláta, vruby, drásadla, pilky aj.) jsou charakteristické zejména svými útlými čepelemi, tvarovou a funkční rozmanitostí a strmou úpravou hran. Technologický vývoj u určitých typů nástrojů dále směřoval k růstu drobnotvarosti a geometrické pravidelnosti. Významnou součástí výroby kamenných nástrojů se také stala produkce drobných mikrolitů stále přesnějších geometrických tvarů.

Odpověď na otázku „kdo“ ale nelze omezit pouze na popis materiálních technologií, které mladopaleolitičtí lovci a sběrači používali jako nástroj utilitární adaptace na životní prostředí. Objev skalního umění v údolí řeky Còa prokázal, že zdejší obyvatelé dokázali překročit pragmatickou hranici svého vztahu k přírodě a ve stále větší míře využívali potenciál kognitivní adaptace, který jim umožnil začít vytvářet symbolickou kulturu. Ta zahrnuje široké spektrum znalostí a dovedností, včetně výtvarných projevů, které dnes označujeme jako pravěké umění. Jeho zrození je spjaté s nenadálou emergencí lidské výtvarné tvořivosti, k níž došlo v Evropě před 40 000 až 30 000 lety. V období mladého paleolitu zde totiž začali anatomicky moderní lidé vytvářet ve stále větší míře široké spektrum artefaktů, které svědčí o jejich schopnosti umělecké invence a tvořivé inovace.

Z pravěkých skalních rytin, které se dochovaly v údolí řeky Còa, je zřejmé, že myšlení zdejších pravěkých lovců a sběračů bylo ovládáno světem živé přírody. Lze dokonce předpokládat, že považovali zvířata za rovnocenné partnery. Vzhledem k dominantní roli, jež zvířata v jejich potravní strategii a životním způsobu hrála, je tento postoj zcela pochopitelný. Lov zvěře totiž představoval vedle sběru divokých plodin základní strategii obživy i efektivní prostředek společenského uznání. Vztah člověka k přírodě v období mladého paleolitu dokumentují jak umělecké artefakty, malby, kresby a rytiny ztvárňující zejména objekt jeho loveckých aktivit (svět zvířat), tak nástroje a zbraně, jimiž si lidé přírodu osvojovali (čepelová industrie). V údolí řeky Còa se vztah pravěkých lovců a sběračů k místní krajině utvářel nejen pragmatickým využíváním místních přírodních zdrojů, ale také její transformací prostřednictvím rytin do podoby svébytné kulturní konstrukce. Krajina ozvláštěná skalním uměním se podle koncentrace rytin diferencovala v „posvátný prostor“. Ten plnil celou řadu sociálních a rituálních funkcí a prostřednictvím sdílených



Pravěcí lovci a sběrači totiž považovali krajinu, jež je obklopovala, za komplexní celek, jehož se cítili být nedílnou součástí. Ribeira de Piscos. © Barbora Půtová.

znaků rozmístěných na významných místech posiloval lokální solidaritu, reciprocitu a sociální integraci zdejších obyvatel. V neposlední řadě skalní umění plnilo funkci „kulturní paměti“, která zajišťovala dlouhodobou kulturní kontinuitu a transmissi tradic místních obyvatel.

Životní způsob pravěkých lovců a sběračů žijících v údolí řeky Côa ovlivňovala skutečnost, že se jednalo o orální kulturu, se specifickým vnímáním a interpretací místa a času. V orálních společnostech bylo mluvené slovo tmelícím prvkem i kolektivní pamětí dané kultury. Je důležité si uvědomit, že řeč, na rozdíl od písma, je bytostně spojena s mluvčím, posluchači, konkrétní situací, přírodním prostředím a kulturním kontextem. Mezi atributy řeči patří verbální přizpůsobivost, tvořivost, bezprostřednost, spontánnost a orální imaginace. Každý člen tlupy disponoval osobitým řečovým projevem, který vyrůstal z jeho schopnosti „vdechnout řeči život“ prostřednictvím rytmu, intonace, pauzy, akcentu a přednesu, jež mohl zahrnovat i zpěvné prvky. Řečový akt doprovázela také gestika a mimika, která posluchače a diváky přenášela do jiné reality, například imitací pohybu zvířat, jež byla nedílnou součástí života pravěkých lovců. Členové pravěké tlupy již zřejmě dokázali selektovat mezi pro ně důležitými orálními informacemi a těmi méně nebo zcela nepodstatnými. Verbální a nonverbální sdělení se stávala součástí sdílené „živé“ databanky informací a událostí, které se staly součástí jak kul-

turní tradice dané společnosti, tak praktikovaných rituálů, jež obsahovaly zárodky divadelního vystoupení.

Způsob života lovců a sběračů v údolí řeky Côa ovlivňovalo také vnímání prostoru a času. Antropologické výzkumy jednoduchých preliterárních kmenových společností naznačují, že již v pravěku byli lidé úzce spjati s geografickým prostorem a preferovanými místy, jimiž putovali. Nedílnou kolektivně sdílenou součástí jejich životů proto byly řeky, jezera, lesní porosty, hory, skalní masivy nebo údolí. Tyto krajinné prvky se poté stávaly součástí řeči zhmotnělých příběhů, vzpomínek a událostí, které se v tomto přírodním kontextu odehrály. Vnímání přírody však nebylo omezeno pouze na konkrétní místa. Pravěcí lovci a sběrači totiž považovali krajinu, jež je obklopovala, za komplexní celek, jehož se cítili být nedílnou součástí. Na rozdíl od současných společností, které mezi člověkem a přírodou narýsovaly ostrou hraniční čáru, prehistorické komunity hranici oddělující svět lidí a přírody zřejmě nevnímaly. Svědčí o tom například totemické kulty, jejichž podstatou je identifikace příslušníků určitého kmene nebo klanu s konkrétním živočišným druhem. Ten byl kmenem chráněn a respektován, neboť se stal jeho strážcem a ochráncem.

Myšlení a jednání lovců a sběračů v údolí řeky Côa neovlivňovalo pouze přírodní prostředí, ale také jejich vnímání a interpretace času. Čas představuje objektivně měřitelný fyzikální fenomén. Může ale také fungovat jako lidmi vytvořená kultur-

ní konstrukce, která příslušníkům dané společnosti umožňuje orientovat se v přírodním a sociálním světě. Moderní civilizované západní společnosti, jež se identifikovaly s osvícenskou a evolucionistickou ideou pokroku, považují plynutí času za lineární, jednosměrný a progresivní růst kultury. Lineární vnímání času jako neustále narůstajícího pokroku ale stojí v přímém kontrastu k tomu, jak byl čas vnímán v tradičních zemědělských a pasteveckých kulturách. Příslušníci těchto společností, inspirováni koloběhem přírody, čas vnímali cyklicky jako neustále se opakující fáze zrození, růstu, vrcholu, regrese a zániku. Otázkou zahalenou tajemstvím ovšem zůstává, jak čas vnímali a interpretovali pravěcí lovci a sběrači. Podle mého názoru jim představa času jako lineárního pokroku byla absolutně cizí. Nález pravěkých artefaktů, na nichž jsou zřejmě zaznamenány lunární nebo solární cykly, ale naznačují, že již v pravěku lidé registrovali existenci přírodních cyklů. To ovšem neznamená, že čas jako svébytnou „kulturní konstrukci“ také vnímali cyklicky. Za pravděpodobnou považuji hypotézu, podle níž pravěcí lovci a sběrači žili v „bezčasém čase“, pro který je charakteristická spíše kauzální nežli chronologická návaznost. Možná lovci a sběrači v údolí řeky Côa, podobně jako původní obyvatelé Austrálie (Aboriginové), vnímali čas jako prapůvodní „dobu snění“.¹ Ta zahrnovala časový úsek zrození věcí a jevů, v níž nelze chronologicky oddělit minulost od přítomnosti nebo budoucnosti. Bylo-li tomu tak, pak se životy pravěkých lovců a sběračů v údolí řeky Côa odehrávaly v existencionálním trojúhelníku, jehož pomyslné stěny tvořily tři základní dimenze: 1. orálně objektivovaná narativní realita, 2. geografický prostor ozvláštněný významnými krajinnými prvky a 3. ničím nelimitovaný a bezbřehý „čas snění“. Ostatně i my jsme zajatci stále více se zužujícího existenciálního trojúhelníku tvořeného „slovy“, „místem“ a „časem“. Charakteristickým rysem současné civilizace je totiž ničím neřiditelná hypertrofie slov šířených moderními informačními technologiemi, mizící přírodní prostor pohlcovaný betonem a nekontrolovatelná akcelerace času. Čas dnes není cyklický, lineární ani bezbřehý, protože již přestává existovat. Topíme se v množství informací, vlečeme se auty přeplněnými ulicemi měst a postupně nám dochází, že již vlastně nemáme na nic a na nikoho „žádný čas“. Myslím se zívám na pravěké obyvatele údolí řeky Côa. Věřím, že nebyli zajatci „prázdných slov“. Nepochybuji o tom, že ke krajině, která je obklopovala, se chovali s úctou. A přestože lovili zvířata, vážili si jich jako svých partnerů nebo je dokonce prostřednictvím skalních rytin uctívali. A závidím jim, že „měli čas“. I když to byl „čas snění...“

1 Doba snění, někdy označovaná jako Doba zrodu, byla původními obyvateli Austrálie považována za období, kdy na Zemi žili tvořiví duchové, kteří se byli schopni proměňovat do podoby rostlin, zvířat i neživých předmětů. Tito duchové ale také dokázali vytvářet a pojmenovávat pestrý svět přírodních útvarů i rozmanitých biologických forem flóry a fauny. Když období snění skončilo, měly všechny věci a jevy v přírodě pevně stanovené místo. Na konci doby snění se duchové trvale proměnili v různé živočišné druhy nebo Zemi opustili. Posvátná místa, která duchové obývali, se po jejich odchodu stala zdrojem síly i uctívání.

Odpověď na otázku „kdo“ byli tvůrci skalního umění v údolí řeky Côa se nemusí opírat pouze o „suché“ archeologické teorie, „spekulativní“ antropologické analogie nebo poněkud „mlčenlivé“ prehistorické artefakty. Dejme proto prostor fantazii a oživme dávno zmizelý svět pravěkých lovců. Přenesme se na okamžik do období mladého paleolitu a prožijme „na vlastní kůži“ epizodu ze života našich předků. Abychom ji nenarušili svojí přítomností, zůstaňme skryti ve stínu skalního převisu. Odtud můžeme z bezpečné vzdálenosti pozorovat tlupu asi dvaceti pravěkých lovců a sběračů, kteří se právě s jistou námahou úspěšně přebrodili mělkým, ale místy zrádným korytem jednoho z přítoků řeky Côa. Právě se všichni zastavili, aby si odpočinuli na břehu řeky. Jeden z členů tlupy ale chlad stínu stromů nevyhledal. Naopak. Přebrodil se zpět na opačný břeh na místo, kde byl vstup do řeky nejbezpečnější. Na blízkém skalním panelu pak kamenem vyryl obrazec – navigační značku, která tlupě při nomádských poutích krajinou umožní dobře identifikovat místo mělkého brodu. Zbývající část tlupy se mezitím začala věnovat každodenním aktivitám. V průběhu odpoledne postupně na břehu řeky, v blízkosti životodárné vody, vznikl malý dočasný tábor. Několik mužů se po krátké poradě vydává na lov. Ženy s odrostlými dětmi již začínají prozkoumávat blízké okolí a sbírat požitelné divoké plody. Matky s malými dětmi se snaží plnit své mateřské a výchovné povinnosti. Starší, manuálně zruční muži, kteří se nezúčastnili lovecké výpravy, zhotovují z místních kamenných surovin jednoduché nástroje. Toužebně ale vyhlíží k obzoru, kde pátrají po skupince mužů, kteří se před třemi dny vydali směnít kožešiny za vysoce ceněné pazourky. V pozdním odpoledni se vrací lovci s tělem uloveného jelena. Ten bude hlavním chodem blížící se večere doplněné lesními plody, které v okolí nasbíraly ženy a děti. Těsně před soumrakem několik mladých lovců se zájmem pozoruje mladé, dosud bezdětné dívky. Jeden z nich se dokonce pokouší vyjádřit svojí sexuální touhu malým dárkem – ozdobným náhrdelníkem, který tvoří několik provrtaných, na kůži zavěšených, říčních mušlí. Dívka však při pohledu na zlostný pohled náčelníka tlupy odmítavě zavrtí hlavou. Mladík ihned pochopí, že není vítán. Nepatří k mužům, kteří do tábora pravidelně přináší kořist a není ani ctěn pro svou moudrost a lovecké znalosti. Naopak. Je o něm známo, že je líný, a kromě touhy po masu a mladé samičce vlastně neví, co chce. Přichází noc ozářená úplňkem měsíce. Vládu nad tlupou bere do svých rukou šaman, který mlčky vydává pokyn, aby muži opustili tábor a vydali se na posvátné místo. Jdou najisto a po několika minutách chůze se shromažďují u skalního panelu, na němž jsou vyrytá těla koní, kozorožců a turů. Měsíční svit a pohyb hořících loučí vytváří pocit, že se zvířata stávají živými bytostmi. Šaman bere do rukou kamenné dláto, aby jemnými liniovými zářezů překryl dílo svých předků rytinou dnes uloveného jelena. Dobře ví, že jeho potomci dřív nebo později jeho rytinu také převrství. Je to příběh o kontinuitě a bezbřehém čase, který nikdy neskončí...

Etuda číslo 4, aneb cvičení na téma „jak“? Odpověď na otázku, jakými technologickými postupy bylo skalní umění vytvářeno, poskytují archeologické výzkumy. V jistém smyslu lze



Kamenné dülky z australské lokality Jinmium. © Paul Taçon.

skalní umění označit za „kulturní univerzálii“, neboť jeho doklady v různých podobách nacházíme na všech kontinentech, kam se v průběhu lidské evoluce rozšířil anatomicky moderní člověk. Obvykle se s ním setkáváme na skalních stěnách, horských masivech, útesech, převisech, kamenných blocích a balvanech. Podle typu kulturní modifikace přírodních útvarů je možné skalní umění klasifikovat na petroglyfy, piktografy, petrosomatoglyfy, geoglyfy a kupule. Klasickou ukázkou skalního umění jsou petroglyfy. Jedná se o zobrazení zvířat, lidí, věcí, krajiny nebo abstraktních znaků a symbolů, které jsou zhotoveny na povrchu skály nebo volného kamenného bloku. K jejich vytvoření v mladém paleolitu sloužil ruční zahrocený kamenný nástroj – rydlo nebo nůž, které umožňovaly přímo odebrat materiál ze skalní plochy a vytvářet tak například obrysové linie. K vytvoření petroglyfů ale bylo možné současně využít i dva nástroje – kamenné dláto, jehož působení na skalní plochu úderem zprostředkoval jiný nástroj, například kamenné kladivo. Tak bylo možné vytvářet jako součást zobrazení provedených rytím plasticky prohloubené plochy (Půtová 2015).

Pravěcí umělci využívali při tvorbě petroglyfů širokou škálu výtvarných technik, jako jsou rytí, vytloukání, vyklepání, sekání, broušení, škrabání, řezání nebo vrtání. Výraznou roli při volbě efektivní techniky hrála tvrdost podkladového materiálu, do něhož výtvarník projektoval své umělecké vize. Byl si například dobře vědom toho, že technika škrabání je vhodná pro opracování měkkého vápence, broušení lze

úspěšně aplikovat na středně tvrdé horniny, jako je pískovec, zatímco rytí je možné efektivně uplatnit na velmi tvrdé sopečné vyvřeliny reprezentované břidlicí. S vysokou koncentrací pravěkých petroglyfů se setkáváme především v údolí řeky Côa. Mnoho paleolitických rytin ale bylo nalezeno také ve Francii, Španělsku, Itálii, Skandinávii a v severní Africe.

Samostatně používanou a někdy ve vztahu k petroglyfům komplementární technikou byly piktografy (piktogramy). Jednalo se o vytváření maleb a kreseb nanášením červených, černých, bílých a dalších dostupných pigmentů na povrch skály, kamenných bloků nebo balvanů a valounů. Se skalními malbami pod širým nebem, často kombinovaných s rytinami, se setkáváme zejména v severní Africe nebo v Arnhemské zemi na severu Austrálie. Specifickou třídu skalního umění představují petrosomatoglyfy, tedy dílčí motivy zobrazující části lidských nebo zvířecích těl, jako jsou například lidské končetiny, chodidla, oči, genitálie apod. Za skalní umění a současně formu krajinného umění lze označit také geoglyfy – výtvarná díla, která vznikla na povrchu země odstraněním vrstvy půdy nebo kamenných substrátů, čímž bylo dosaženo efektu vizuálního kontrastu označovaného jako negativní geoglyf. Ukázkou takto vytvořených děl jsou obrazce na peruánské planině Nazca, které pravděpodobně plnily funkci kalendáře a prostorové orientace ve vztahu k vodním zdrojům. Do třídy geoglyfů lze také zahrnout na povrchu krajiny cílevědomě uspořádané linie a struktury vytvořené z posbíraných valounů, které jako celek představují typ označovaný

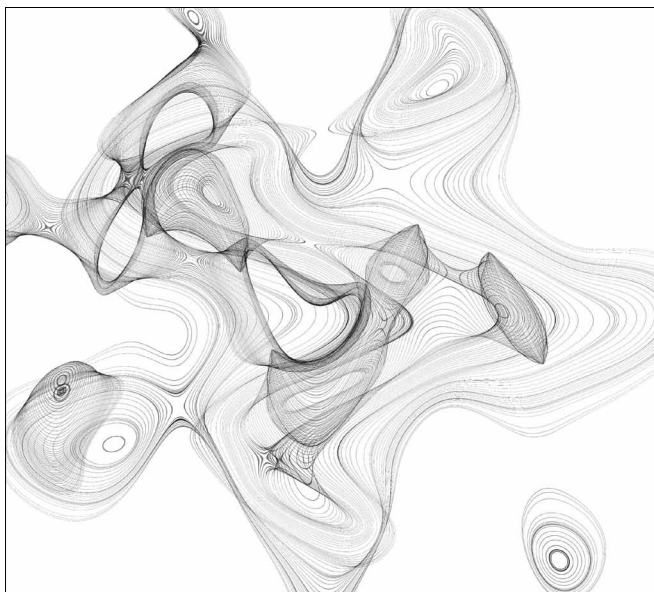


Skupina čtyř hlav turů nesoucí stopy červeného pigmentu na Panelu 6, Faia. © Barbora Půtová.

jako pozitivní geoglyf. Velmi svěbytnou ukázkou skalního umění jsou pravidelné kulovité vyhloubené důlky, připomínající svým tvarem misky, do vertikálních skalních útvarů. Význam těchto pravěkých člověkem vytvořených kulovitých útvarů, obvykle se vyskytujících ve větších koncentrovaných shlucích, zůstává záhadou. Možná sloužily jako dekorace skalních úkrytů nebo ozvlášťovaly posvátná místa. Nelze ovšem vyloučit, že plnily také orientační funkci, neboť se často nacházejí poblíž řek a vodních zdrojů. Možná to mohla být právě tekoucí voda, která probouzela imaginaci pravěkých tvůrců, kteří vytvářeli kamenné důlky jako symboly změny a nepřetržitého toku života. Jedny z nejstarších nálezů těchto artefaktů pocházejí z australské lokality Jinmium, na Kimberlejské náhorní plošině. Zde, na pískovcovém asi 40 metrů vysokém skalisku, bylo nalezeno několik tisíc kruhových důlků pravidelného tvaru, které podle jedné z teorií mohly sloužit jako jednoduchý záznam lunárních cyklů (Fullagar – Price – Head 1996). Pravěké skalní umění v údolí řeky Côa primárně reprezentují petroglyfy. Jedná se převážně o rytiny zvířat vytvořené v dlouhém časovém období zahrnujícím gravettien, solutréen a magdalénien, které byly zhotovené širokou škálou technologií umožňujících opracování kamenné plochy. Na konzervaci této galerie rytin v otevřeném terénu má svůj podíl jak břídlíčnatá hornina, tak středozezemské mikroklima. Původně barevný kontrast, způsobený odlišným skalním pozadím a vyrytými rýhami, potlačuje nárůst eroze a zvětrávání. Více než polovina (55 %) petroglyfů nalezených v údolí Côa byla vytvořena technikou „vlasovky“, pro kterou jsou charakteristické jemné liniové zářezy vytvářející jak ob-

rysovou konturu zobrazeného zvířete, tak dokreslující graticilními liniemi vnitřní plochu jeho těla. Tato technika byla preferována v období magdalénien, kdy vznikaly poměrně malé asi 15 až 20 centimetrů velké, vzájemně se nepřekrývající rytiny skupin zvířat. Asi čtvrtina (25 %) zoomorfních petroglyfů nacházejících se v údolí Côa vznikla technikou vyklepávání, pro niž je typické opracování skalní plochy prostřednictvím kamenného dláta, které umožňuje vytvářet poměrně široké linie a plošky tvořící vnější i vnitřní strukturu těla zobrazeného zvířete. Mezi další, již méně zastoupené techniky vytváření petroglyfů, patří zejména abraze, využívající efektu obroušení a následného prohloubení nebo plošného rozšíření zoomorfních linií a tvarů. Techniky vyklepávání a broušení byly preferovány při vytváření velkých petroglyfů, jejichž velikost variovala mezi 50 až 200 centimetry. V údolí řeky Côa se setkáme také s technikou vyškabávání, které je obvykle aplikováno na plochu vytvořenou broušením, což prohlubuje vizuální efekt následně vytvořené zoomorfní rytiny. Některé indicie (nálezy pozůstatků barviva) ale naznačují, že součástí skalního umění v Côa byly také barevné piktografy, které ovšem pod vlivem nepříznivých vlivů v přírodním otevřeném prostředí podlehly zkáze. Například v lokalitě Faia byly nalezeny stopy červeného pigmentu jak v kontuře obrysové rytiny, tak v ploše hlavy zobrazeného zvířete (Půtová 2015, 103–105; Půtová 2017).

Styl i technika vytváření zoomorfních mladopaleolitických rytin v Côa se v průběhu času postupně proměňovaly. Rané rytiny zvířat byly vytvářeny prostřednictvím jednoduchých konturových linií. V průběhu gravettien se ale stále více

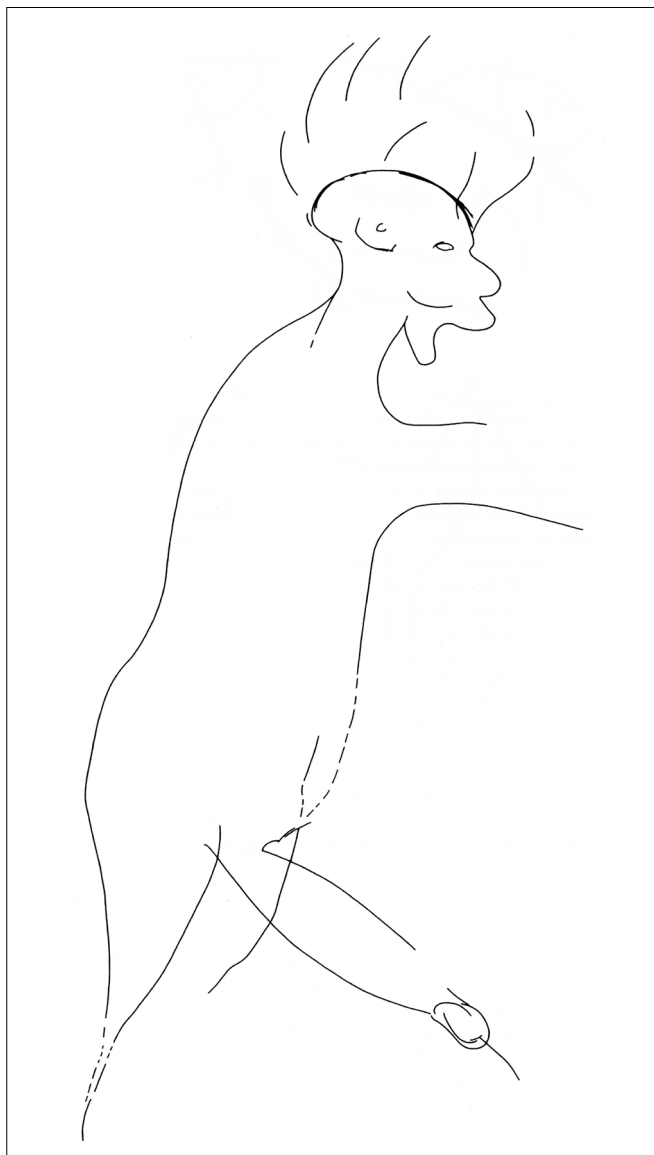


Entoptické vize vznikají v nervovém systému, modifikují lidské vnímání a vyvolávají před očima geometrické obrazce, jako jsou mřížky, tečky, kruhy, skvrny, linie a křivky. © Oistros.

prosazovala technika vyklepávání a broušení těl zobrazených zvířat, včetně jejich opětovného překrývání novými rytinami. To svědčí o snaze tvůrců prostřednictvím superpozice motivů znovu obnovovat a využívat skalní panely, kde již zanechali stopy své tvořivosti jejich předchůdci. Tento typ petroglyfů se nachází zejména v lokalitách Faia a Canada do Inferno. Následující vývojová fáze proměn forem skalního umění v údolí řeky Côa zahrnuje periodu pozdního solutréenu a raného magdalénienu. V tomto období dochází k rozkvětu techniky jemných liniových zářezů. Mizí zobrazování zvířat na principu superpozice. Prostřednictvím gracilních, tenkých a ostrých zářezů tvůrci rytin dodávali svým výtvarům jemnost a eleganci. Motivy zvířat, zobrazených jednotlivě nebo ve skupinách, se již nepřekrývají a mají svojí autonomii. Ve srovnání s velikostí petroglyfů, vzniklých ve starším období, vykazují rytiny zobrazených zvířat menší formát a vstupují do vzájemných strukturálních vztahů. Tento typ umělecké tvorby se nachází podél přítoků řeky Côa a v místech, kde vtéká do řeky Douro (Aubry – Carvalho – Zilhao 1996; Půtová 2015).

Podle některých teorií vznikala díla pravěkého skalního umění v průběhu rituálů spjatých se šamanismem. Součástí výtvarné produkce rytin tedy nebyly pouze technologické dovednosti jejich tvůrců, ale také schopnost vyvolat prostřednictvím psychotropních látek, dechových cvičení, fyzického a psychického stresu, půstu, bolesti, modliteb, rytmických zvuků, pohybů nebo pohledu do plamenů ohně změněný stav vědomí. Následná změna v chemické rovnováze mozku způsobí navození transu, optických a zvukových halucinací, stavů psychické a fyzické euforie, oscilaci rozumu a emocí i zkreslené vnímání prostoru, času a pohybu. Výsledkem jsou entoptické vize vznikající v nervovém systému, které modifikují lidské vnímání a vyvolávají před očima geometrické

obrazce, jako jsou mřížky, tečky, kruhy, skvrny, linie a křivky, jež se ocitají ve vzájemně se prolínajícím, dynamickém a proměnlivém vztahu. Tyto mentální obrazy mozek zpracovává do podoby ikonických vizí, které geometrické obrazce spojují s vidinami, jež vyrůstají z paměti a emocionálních zkušeností jedince. Jedná se o tvořivé iracionální halucinace, v nichž dochází ke spojování, replikaci, fragmentaci, rotaci a superpozici fantazijních i reálných představ. Tyto mentální stavy transformují lidskou psychiku do té míry, že jedinec své představy prožívá jako reálnou skutečnost oscilující na pomezí světa věcí, zvířat a lidí. Zadáme-li se na podivně reálné a současně iracionální kompozice mladopaleolitických rytin v údolí řeky Côa z této perspektivy, pak pochopíme, proč jsou zde konkrétní motivy zobrazeny ve vzájemné superpozici s důrazem na převrstvení původních rytin v prostoru a čase nezakotvené metafory létání. Způsob, „jak“ pravěcí tvůrci svá díla vytvářeli, nelze redukovat na jejich technologické znalosti a dovednosti související s pouhým opracováním kamene. Součástí jejich umělecké tvorby totiž byla duchovní dimenze, která ovlivňovala jejich vnímání a interpretaci prostoru a času. Etuda číslo 5, aneb cvičení na téma „co“? Odpověď na otázku, co je skalní umění, není jednoduchá, neboť samotná kategorie „umění“ představuje kulturní konstrukci, kterou není snadné definovat. V původním etymologickém významu byl ve starověku tento pojem (řec. *techné*, lat. *ars*) užíván k označení dovednosti, znalosti a zručnosti s důrazem na učení dobře osvojený racionální a svobodný tvůrčí postup. Středověká výtvarná díla, která dnes vnímáme jako umění, byla v době svého vzniku považována za pouhý produkt řemeslné dovednosti. Teprve až v období novověku, začalo slovo umění označovat estetickou dimenzi, imaginaci a kreativitu vtělenou do výsledků výtvarné tvorby. Na rozdíl od standardní řemeslné a strojové výroby se slovo umění poukazovalo na výjimečnou dokonalost výkonu určité činnosti a její produkty. Atributem umění se stala estetická výjimečnost, jedním slovem „krása“. Dnes na umění pohlížíme jako na kreativní proces (umělecká tvorba), jeho výsledky (umělecké dílo) a roli, kterou hraje ve společnosti (estetická nebo „ozvlášťující“ funkce). Je evidentní, že evropocentricky vymezený pojem umění je složité aplikovat na výtvarnou tvorbu a kreativní aktivity nezápadních civilizací a kultur, které si vytvořily své vlastní představy o fenoménu estetiky a kánonech krásy. Velmi těžké je také pracovat s tímto pojmem ve vztahu k pravěkým kulturám, o jejichž kritériích krásy můžeme pouze spekulovat. V neposlední řadě je nutné vzít v úvahu, že pravěké předměty, které označujeme pro jejich estetickou působivost jako umění, vůbec nemusely v době svého vzniku plnit estetickou funkci, ale mohly být součástí zcela odlišné třídy lidských aktivit souvisejících například s pragmatickou adaptací na přírodní prostředí, magií nebo náboženskými rituály (Půtová 2014). Inspirativní přístup k fenoménu pravěkého umění zaujal americký neurovědec indického původu Vilayanur Ramachandran, podle jehož názoru užití širokého spektra výtvarných postupů již v době pravěku nemělo za cíl dosáhnout realistického ztvárnění skutečnosti nebo objektivního zobrazení okolního světa. Údajně šlo spíše o to zaujmout mysl



Antropomorfní postava na Panelu 2, Ribeira de Piscos. © Barbora Půtová.

diváka a obrátit jeho pozornost k mentální „virtuální realitě“, jejíž vnímání zpětně ovlivňovalo reálný způsob života tehdejších lidí. Zrození třídy věcí a jevů, které dnes s odstupem času označujeme jako pravěké umění, pravděpodobně souviselo s kognitivní revolucí, která v mladém paleolitu zahájila období, v němž se postupně vytvářela symbolická báze kultury. Trvalou součástí lidského myšlení a jednání, jež vtiskla pravěkým artefaktům kreativní symbolickou dimenzi, byla reflexe vztahu příčiny a následku v kontextu širších časoprostorových souvislostí (Ramachandran – Hirstein 1999). Z neurologického hlediska představovalo konstituování moderní lidské mysli rozšíření kognitivního potenciálu „primárního vědomí“ o vědomí vyššího řádu („higher-order consciousness“). Podle amerického neurobiologa Geralda Maurice Edelmana je primární vědomí „stavem, v němž si uvědomujeme existenci věcí ve světě – máme mentální představy v přítomném čase. Neproází ho však žádné vědomí člověka s minulostí a budouc-

ností... Postrádá jasný pojem nebo představu o vlastním já a neumožňuje modelovat minulost nebo budoucnost ve vztahu k tomuto obrazu.“ (Edelman in Lewis-Williams 2007, 229). Oproti tomu „vědomí vyššího řádu“, jímž v nám známém univerzu disponují pouze anatomicky moderní lidé, „zahrnuje schopnost budovat si individualitu spočívající na sociálním základu, modelovat svět z hlediska minulosti i budoucnosti, schopnost přímého uvědomění. Tyto schopnosti se nemohou rozvinout bez symbolické paměti...“ (Lewis-Williams 2007, 229). Zásadní podíl na vzniku „vědomí vyššího řádu“ měl pravděpodobně plně moderní komplexní jazyk, který přispěl jak k lidské seberefexi, tak k formování osobnostní a kulturní identity a umožnil lidem využít potenciál rozšířené výkonné paměti k myšlení v časoprostorových souvislostech. K uvědomění si vztahu příčiny a následku v širších časových souvislostech přispěla také hloubka plánování („planning depth“) a schopnost lidí myslet a tvořit v rámci kauzálně spjatého „operačního řetězce“. Z archeologických výzkumů je zřejmé, že uplatnění hloubky plánování a operačního řetězce bylo při volbě adaptivních strategií a rozvoji kulturních technologií u anatomicky moderních lidí ve srovnání s jejich evolučními předky na kvalitativně vyšší úrovni. Svůj podíl na tom měla skutečnost, že „malovaný, rytý či vybrušovaný symbol v kameni, kosti či zubovíně překročí časově okamžik svého vzniku a informaci nese dlouhodobě“ (Svoboda 2014, 183).

Skalní umění je „dokladem symbolického myšlení a umělecké činnosti, přítomnosti fantazijních představ a výtvarné imaginace utvářející nové vztahy mezi člověkem, kulturou a přírodou.“ (Půtová 2015, 27) V údolí Côa tvoří dochované pozůstatky skalního umění zejména zoomorfní rytiny (95 %) zobrazující především velké býložravé savce. V zanedbatelné míře se dochovaly abstraktní geometrické znaky (5 %) představující klikaté nebo zvlněné linie. Za unikátní z hlediska výskytu lze označit dvě schematicky načrtnuté antropomorfní bytosti, které byly nalezeny na Panelu 2 a Panelu 24 v lokalitě Ribeira de Piscos. Rozporuplné pocity vyvolává zejména mužská postava zobrazená na Panelu 2. Jedná se o stojícího, kupředu nakloněného muže s protáhlým relativně úzkým trupem, z něhož vyrůstá animálně kulatá hlava. Expresivnost a pudovost čišící z této rytiny zvyšuje ztopořený dlouhý penis a výrazně rozevřená ústa naznačující divoký zvířecí výkřik. Svoji koncepcí „neskutečné bytosti“ tato rytina připomíná antropomorfní vztyčenou postavu se zvířecími prvky, která byla nalezena ve španělské lokalitě Hornos de la Peña. Interpretovat tento typ antropomorfních rytin znamená pohybovat se ve světě spekulací. V každém případě ale tyto zvláštní bytosti, podobně jako rytiny pravěkých „čarodějů“ nalezené ve francouzských jeskyních, podněcují lidskou fantazii. Vyvolávají například otázku, kde vlastně začíná a končí hranice oddělující člověka od zvířete (Clottes – Půtová – Soukup 2011, 2021). Skutečnost, že hlavními tématy rytin v údolí Côa nejsou lidé, ale zvířata, svědčí o mimořádném významu, který pravěcí lovci světa živé přírody přičítali. Mezi nejčastěji zobrazené živočišné druhy patří kozorožec iberský, kamzík horský, jelen obrovský, divoký kůň a pratur. Všechny tyto druhy spo-



Rytina koně na panelu 14, Canada do Inferno. © Barbora Půtová.

juje fakt, že se jedná o evolučně i adaptivně vysoce úspěšnou skupinu kopytníků, kteří vynikají svojí rychlostí a vytrvalostí. Z hlediska své fyzické morfologie se od sebe zástupci jednotlivých druhů kopytníků odlišují, ale spojuje je schopnost rychle identifikovat nebezpečí a prchat velkou rychlostí. To jim dovoluje stavba jejich končetin, které jsou dobře adaptovány na jednoduchý a dynamický pohyb vpřed a vzad. Mezi charakteristické znaky kopytníků patří dlouhý čenich, parohy nebo rohy, trup sudovitého tvaru, delší dolní části končetin, pohyblivé uši, výborný sluch a čich a dobré periferní vidění. Kopytníci většinou žijí v otevřených terénech, které jim poskytují dostatečné zdroje rostlinné potravy.

Zvířata zobrazená na rytinách v údolí Côa byla vysoce adaptivní ve vztahu k omezeným zdrojům potravy v ekosystému poslední doby ledové. Pravěký jelen obrovský v mladém paleolitu obýval rozsáhlé geografické teritorium sahající od Pyrenejského poloostrova až po hornaté oblasti Kavkazu. Délka jeho těla dosahovala téměř tří metrů a výška se v průměru pohybovala kolem dvou metrů v kohoutku. Pravěké lovce ovšem musel fascinovat nejen jako zdroj potravy, ale také jako symbol důstojnosti, kterou vyjadřovaly jeho 3,6 metru dlouhé, monumentální parohy. Také kamzíci nebyli pouze lovnou zvěří, ale zdrojem výtvarné inspirace. Díky pružným polštářkům svých kopýtek dokázali obratně šplhat, běhat

i skákat jak po skalách, tak po kluzkém terénu. Zdrojem jejich potravy byla zejména tráva, mechy a květy. Oblíbeným tématem pravěkého umění byli hlavně na Pyrenejském poloostrově, i když se s jejich zobrazením můžeme setkat i ve střední Evropě. Kozorožci, stejně jako jeleni, v průběhu roku efektivně migrovali do výškově různě položených pastvin spjatými s lesními porosty. Působivý kontrast jejich mohutnému trupu a silným nohám tvořily z hlavy hrozivě trčící obloukovitě zahnuté 90 centimetrů dlouhé rohy. Vysoký stupeň schopnosti přežívat v náročném prostředí vykazovali i divocí koně, kteří byli velmi vytrvalí a běhali vysokou rychlostí. Koně zřejmě zapůsobili na pravěké umělce nejen svojí adaptabilitou, ale také přirozenou krásou a anatomickými znaky, jako jsou dlouhý krk, protažená hlava a dlouhé štíhlé nohy. Navzdory tělesné robustnosti, připomínající anatomickými znaky dnešního koně Převalského, se jednalo o elegantní zvíře, které bylo harmonickou součástí stepních pásů celé pravěké Eurasie. Zdrojem jejich potravy, za níž migrovali ve sdružených stádech, byla čerstvá tráva, ale také listy rostlin. Na pravěké tvůrce rytin v údolí Côa nesporně udělal velký dojem také robustní evoluční předek zubrů (evropských bizonů) a tura domácího, dnes již vyhynulý pratur. Tento mohutný býložravec představoval významný zdroj masité potravy i výtvarné inspirace. Samci byli v kohoutku



Zobrazená zvířata „plují“ prázdným prostorem, v němž se nevyskytují hory, údolí, jezera, řeky ani náznaky existence rostlin či stromů. Penascosa. © Barbora Půtová.

vyšší asi 180 centimetrů, délka jejich těla činila 260 až 300 centimetrů a průměrně vážili 900 kilogramů. Přesto dokázali v případě ohrožení vyvinout rychlost až 60 kilometrů za hodinu. Jejich mohutné tělo s výraznými plecemi, velkou, nízko posazenou hlavou a výhrůžné „lyrovité“ zatočenými rohy nesporně u obyvatel údolí Côa budilo jak respekt, tak touhu ulovit a rituálně oslavovat tak výjimečnou kořist.

Kromě velkých býložravců se na rytinách v údolí Côa dochovala také zobrazení ryb, zejména pstruhů a lososů. Nevyskytují se zde ale sobi, nosorožci nebo ptáci. Součástí rytin není ani přírodní prostředí nebo nebeská tělesa. Zobrazená zvířata „plují“ prázdným prostorem, v němž se nevyskytují hory, údolí, jezera, řeky ani náznaky existence rostlin či stromů. Také se zde nesetkáváme se snahou zobrazit zvířata v perspektivě. Na pravěkých rytinách z údolí Côa se nevyskytují ani scény zobrazující vzájemnou interakci lidí zachycených při lovu, tanci, obřadech nebo jiných společenských aktivitách. Ve vzájemném kontaktu jsou ale někdy zobrazena zvířata.

Základním rysem tvorby pravěkých umělců v údolí Côa bylo používání širokého spektra výtvarných technik, které se někdy navzájem doplňují, což zvyšuje působivost takto vytvořených uměleckých děl. Typická byla také snaha animovat pohyb končetin nebo hlavy zvířat prostřednictvím multiplikace daného motivu s cílem zachytit je v dynamické akci. K zob-

razení aktivity zvířat sloužilo i výtvarně zdůrazněné lineární protažení nebo pokrčení končetin, které navozuje pocit, že divák sleduje zvíře v pohybu. Prostřednictvím zdvojené kontury v oblasti nozder a tlamy je naznačeno, že se jedná o zvíře, které hluboce vydechuje nebo žvýká potravu. Tvůrci rytin se snažili nejen zobrazit zvířata v pohybu, ale také vyjádřit jejich sounáležitost. Programově na skalních panelech novými rytinami překrývali starší rytiny zde již zobrazených zvířat, čímž vytvářeli efekt superpozice. K postižení tvaru některých částí těla zvířat, nejčastěji kontury hlavy, využívali přirozené geologické linie a struktury skalní plochy, čímž dosáhli působivé plasticity. Opětovné překrývání starších rytin nebo jejich obnovování svědčí nejen o snaze jejich tvůrců vyjádřit vzájemné sepetí různých druhů zvířat, ale také o touze prostřednictvím svých výtvarných děl navázat kontakt se svými uměleckými předky. Princip superpozice tak není pouhou výtvarnou manýrou, ale má mnohem hlubší smysl. Pravěcí výtvarníci nemuseli nepřekrývat staré rytiny, neboť mohli vytvořit svá díla na prázdných skalních plochách, které se vyskytovaly v blízké vzdálenosti. V raných fázích vývoje výtvarné tvorby v údolí Côa k tomu ale neinklinovali. Naopak. Z neznámých důvodů raději rydly a dalšími výtvarnými prostředky symbolicky i fakticky komunikovali s kulturním dědictvím, které na panelech zanechali jejich předkové. Se vzájemně



Pro rytiny je charakteristický naturalismus, usilující o co nejkonkrétnější a nejreálnější zobrazení partií hlavy. Detail hlavy tura na Panelu 3, Penascosa.
© Barbora Pütová.

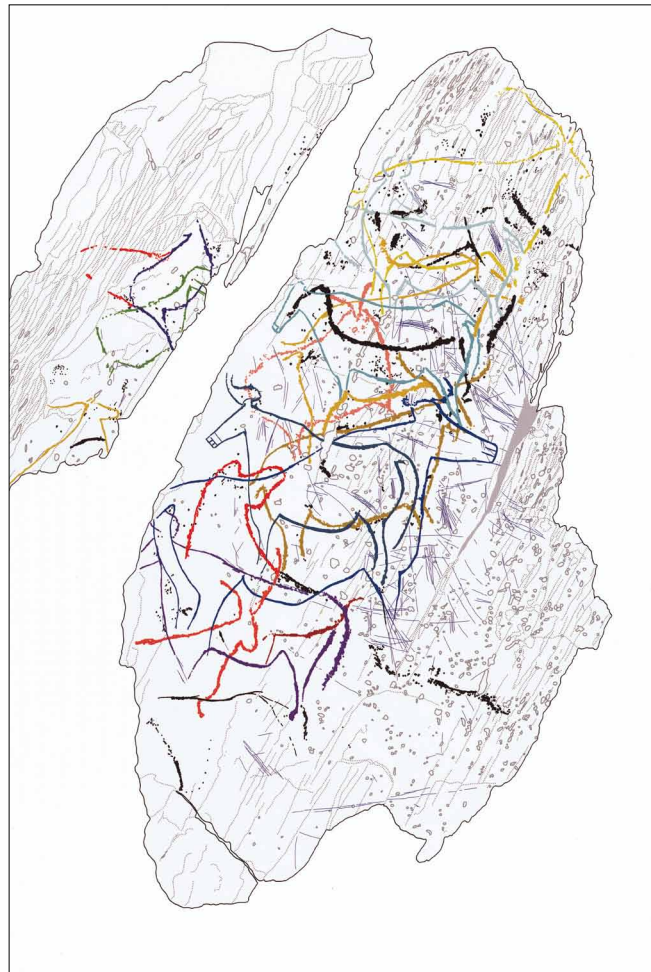
oddělenými rytinami jednotlivých zvířat, zobrazených velmi gracilními, tenkými zářezy, se setkáváme až v období solutrěnu a magdalénieniu. V té době bylo charakteristické ztvárnění těl zvířat z boční perspektivy, využití jednoduchých linií k zachycení kontur těla a důraz na schematickou výtvarnou zkratku. Převažoval naturalismus, usilující o co nejkonkrétnější a nejreálnější zobrazení partií hlavy, zejména rohů nebo parohů, očí, uší, nozder, tlamy ale také ocasů, někdy i srsti nebo hřívy. Zvířata obvykle postrádají dolní část svých končetin, ale tvůrci věnovali zvýšenou pozornost zobrazení jejich polohy, aby tak vdechli tělu iluzi pohybu. Při pohledu na zoomorfní rytiny v údolí Côa si člověk uvědomí, co chtěl vyjádřit Anton Pavlovič Čechov slovy: „Stručnost je sestra talentu.“

Mlčky stojím před panelem pokrytým rytinami zvířat. Místo činu? Archeologická lokalita Penascosa nacházející se na pravém břehu řeky Côa. Předmět zájmu? Panel číslo 3. Krajinné prostředí? Malebně se rozšiřující široké údolí, jemuž protékající řeka dodává půvab a krásu třpytící se vodní hladiny. Vnitřně si vychutnávám perspektivu vnějšího pozorovatele, i když jsem si vědom toho, že rytiny, které si pečlivě prohlížím, nebyly stvořeny pro mé oči. Vznikly totiž ve zcela jiném historickém i kulturním kontextu a rozhodně ne s cílem stát se „uměleckým dílem“. Tato skutečnost ale nic nemění na tom, že tyto rytiny vykazují všechny atributy toho,

co dnes za výtvarné umění označujeme. Významnou roli v jejich působivosti ovšem sehraává krajinný kontext. Uvědomil jsem si to, když jsem přicházel k panelům s rytinami, které jsou umístěny podél výběžku západního svahu, neboť mě již z dálky upoutala barevná patina břidlicových skalních ploch. Samotné přírodní prostředí jako by zde nadčasově vybízelo k umělecké tvorbě. Panel, který zaujal mou pozornost, je dokonalou ukázkou vzájemného estetického souznění přírody a kultury. Přírodu reprezentuje geologická struktura skalního výchozu a její barevnost, oscilující mezi zelenou, hnědou a oranžovou. Kulturu reprezentuje skupina zoomorfních rytin vytvořených technikou vyklepávání. Již ve chvíli, kdy jsem se blížil k panelu, jsem pocítil magickou sílu skalního umění zasazeného do širšího krajinného kontextu a působivost změny perspektivy, kterou umožňuje lidská chůze. Čím blíže jsem byl k panelu, tím více se abstraktně působící směsice na něm vyrytých linií proměňovala. A pak se náhle ze struktury kamenného bloku vynořily rytiny těl a hlav dvanácti zvířat zobrazujících koně, kozorožce a tury. Orientace v kompozici vzájemně se překrývajících zvířecích těl, zachycených v superpozici, byla zpočátku složitá. Připadal jsem si podobně jako divák snažící se dešifrovat kubistický obraz. Ten se také pokouší najít logiku v redukci tvarů a linií na elementární geometrické obrazce, vylučující prostor i perspektivu. Při pohle-



Superpozici zoomorfních motivů reprezentuje Panel 3, Penascosa. © Barbora Půtová.



Detailní kresba superpozice zoomorfních motivů na Panelu 3, Penascosa. © Barbora Půtová.

du na panel jsem si uvědomil, že překrývání starších obrazců novými rytinami vytváří novou realitu, která syntetizuje jak původní, tak nový zoomorfní motiv a umožňuje konkrétní těla vidět a interpretovat z různých úhlů pohledu. Ze způsobu zobrazení i celkové kompozice je cítit snaha tvůrců zachytit rytmus a dynamiku pohybu. Elegantní a graciální hlavy zvířat výrazně kontrastují s jejich robustními, téměř „obézními“ těly a pouze naznačenými nedokončenými končetinami. Nepochybují o tom, že setkání s takovým zvířetem v realitě by ve mně vzbudilo zmatek, strach i posvátnou úctu. Přesto bych podle tělesných znaků poznal, že se jedná o téměř archetypální podobu koně, kozorožce nebo pratura. Avšak co když právě tento způsob zobrazení těl zvířat, má svojí vnitřní kulturní logiku? Naturalistické zobrazení očí, uší, rohů a parohů, tlamy a nozder možná vyjadřovalo úctu lovců k duchovnímu světu zvířat umístěnému do oblasti hlavy, zatímco jejich mohutná těla byla projekcí jejich touhy po mase. Nedokončené končetiny, naznačující svojí polohou strnulou ostražitost nebo přípravu na rychlý pohyb. Možná chtěl tvůrce zachytit prchavost okamžiku – chvíli, kdy stádo lovené zvěře na okamžik znehybnělo, aby se poté dalo na zběsilý útěk a zmizelo v dáli. Uvědomil jsem si, že se sna-

hou vyjádřit dynamiku těla jsem se setkal na mnoha dalších zoomorfních panelech, kde pohyb pravěcí tvůrci animovali zmnožením dolních končetin nebo rozčleněním obrazu do fází vytvářejícími iluzi pohyblivého děje.

Poté, co jsem si vychutnal působivost obrazové kompozice, která by i dnes mohla inspirovat svou koncepcí a originalitou tvorbu některého moderního nebo postmoderního výtvarníka, jsem obrátil pozornost k zobrazením konkrétních zvířat. Na samém vrcholu surrealisticky působící kompozice zvířat je umístěn kozorožec, který svoji hlavu otáčí čelem směrem k divákovi. Tvůrce rytiny využil ke ztvárnění linie parohů přírodní geologické struktury vrcholu výchozu, který tvar parohů symbolicky přirozeně obepínají. V centrální části panelu je nad sebou umístěno několik turů vytvářejících pocit vzájemně semknutého pohyblivého se stáda. Poněkud kubizující, nicméně naturalisticky zachycený tvar hlav a krků zvířat, elegantně přechází do zvlněné linie hřbetu a téměř etologicky přesně zachycené polohy jejich ocasů. Ze způsobu zobrazení konkrétních anatomických částí těla je evidentní, že pravěcí tvůrci byli dobrými pozorovateli přírody a znali chování zvířat pohyblivých se v přirozených podmínkách. Je také zřejmé, že dokázali prostřednictvím umělecké tvorby diferencovat mezi

odlišnými živočišnými druhy. Svědčí o tom například tělo tura, jehož hlavu zdobí rohy ve tvaru lyry, který stojí zády otočený k hlavě koně pohlížejícího na opačnou stranu skalního výchozu. Při troše fantazie vás poněkud paradoxní poloha těl obou zvířat, které jsou umístěna do vzdušného skalního prostoru, může přenést do světa ruského malíře Marca Chagalla, jenž prostřednictvím své imaginace také na svých obrazech „naučil“ zvířata i lidi létat...

Poodstoupil jsem od panelu a pocítil přítomnost jeho sousedů. Panel tu nestál v izolaci, ale byl součástí širšího komplexu dalších rytinami zdobených panelů, jejichž přítomnost nebyla náhodná. Připustil jsem si, že jsem se ocitl v centru pravěké svatyně existující pod širým nebem. Že procházím posvátným místem, jež v dávných dobách představovalo kulturní paměť krajiny a projekční plátno, na které pravěcí umělci promítali své vize. Uvěřil jsem, že je opravdu možné považovat údolí Cõa za posvátné místo, v němž se kříží v čase ztracené poutní cesty, které směřovaly k různým svatostánkům. Podobně jako v gotické katedrále, i zde jsem odevzdal svojí duši do rukou všeho, co nás přesahuje...

Etuda číslo 5, aneb cvičení na téma „proč“? Odpověď na otázku, proč pravěcí tvůrci vytvářeli v údolí Cõa skalní umění se vždy bude pohybovat v rovině spekulací. Lze se samozřejmě opřít o interpretace založené na výtvarných dílech vytvořených současnými lovci a sběrači, které v průběhu svých terénních výzkumů popsali kulturní antropologové. Tyto analogie ale mohou být zavádějící, neboť nelze současné preliterární společnosti považovat za přesné kopie pravěkých tlup. Je ovšem pravděpodobné, že rytiny v údolí Cõa plnily pragmatickou i duchovní a symbolickou funkci.

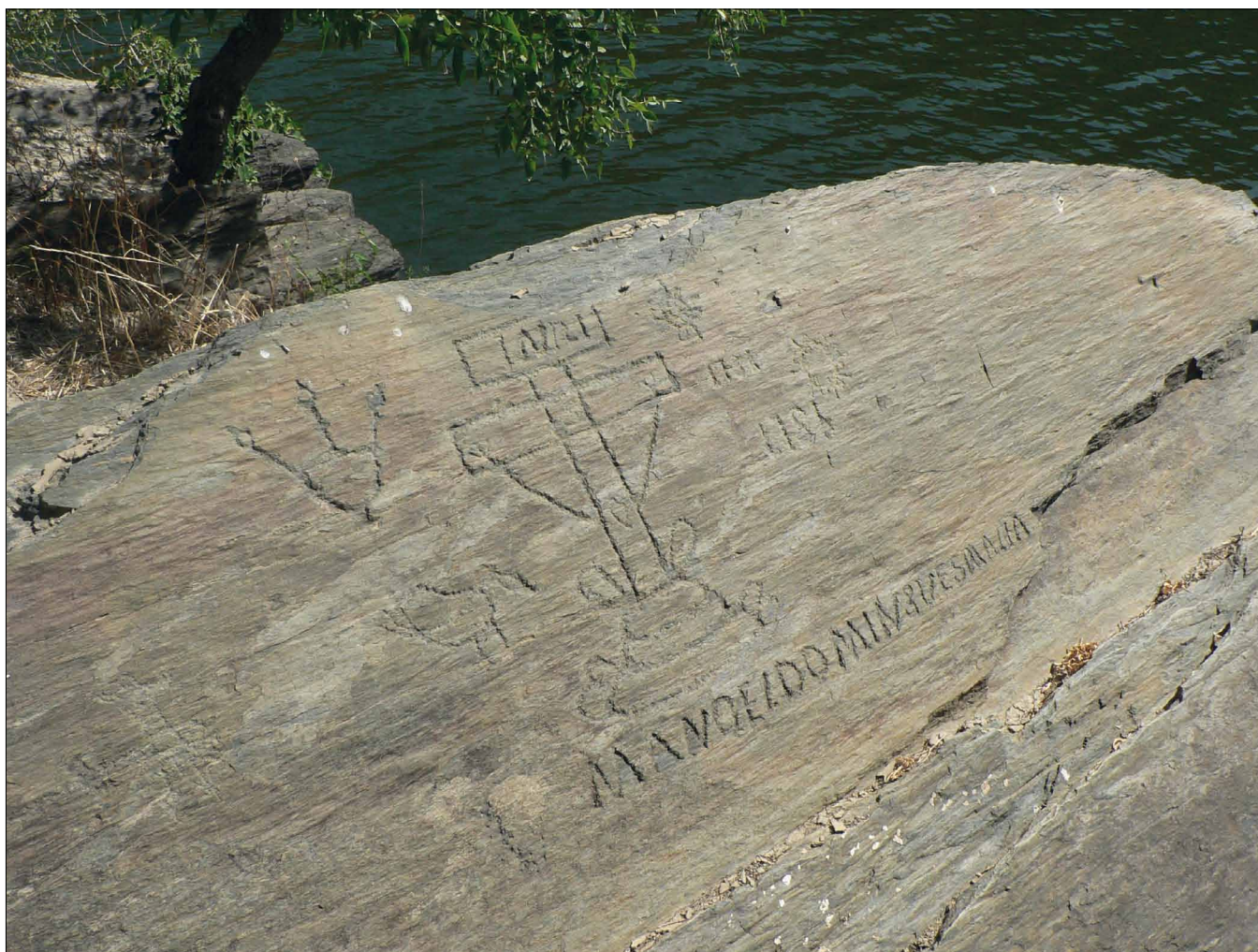
Prvním klíčem k pochopení toho, jakou roli hrály konkrétní prvky nebo komplexy prvků, které označujeme jako skalní umění, je krajina, do níž jsou zasazeny. Krajina, v níž se pravěcí lovci a sběrači pohybovali, pro ně nebyla pouze zdrojem potravy a surovin. Byla totiž spjatá s historií migrující tlupy, loveckými příběhy, mýty, magií, rituály a primitivní kosmologií. Kognitivní revoluce, která před 40 000 lety dokončila přestavbu lidské mysli, umožnila lidem promítat do krajiny symboly a sdílené významy, jež se v materiální podobě dochovaly v podobě petroglyfů. Tato „kulturní paměť“, vtištěná do krajiny, pravděpodobně pomáhala udržet historickou kontinuitu, kulturní identitu a soudržnost tlup pravěkých lovců, kteří údolí Cõa dlouhodobě obývali. Je zřejmé, že tyto rytiny formovaly prostorovou vazbu jedince jak ke krajině, tak k vlastní sociální skupině a aktivitám, které souvisely s lidskými emocemi, sdílenými idejemi a respektovanými normativními systémy. Proto je nezbytné jednotlivé rytiny nebo jejich soubory zasazovat do širšího sociálního, kulturního a krajinného kontextu, který jim dodává smysl a význam.

Druhým klíčem umožňujícím odpovědět na otázku, proč lidé v údolí Cõa tvořili rytiny, je jejich poloha a téma. Distribuce panelů s rytinami v geografickém prostoru, jejich vzájemná vazba i vztah k přírodnímu prostředí nejsou náhodné. Například mnoho rytin se nachází nedaleko říčních brodů, kde pravděpodobně jako ukazatele plnily důležitou strategickou a navigační funkci. Řada rytin je také umístěna na dobře vidi-

teľných vyšších skalních svazích, kde mohly sloužit jako orientační značky. Nelze také vyloučit, že prostřednictvím symbolů vyrytých do skal podávaly domorodé skupiny lovců a sběračů zprávu o hranicích svého území a současně tak demonstrovaly své odhodlání chránit místní zdroje potravy a surovin. Rytiny ovšem také mohly označovat místa, kde se odehrála nějaká významná událost nebo která byla spjatá s místními mýty a příběhy. V neposlední řadě tato díla mohla souviset se specifickými vizuálními, optickými, akustickými, čichovými a haptickými efekty, které určitá místa v krajině ozvlášťovaly. Lidé zde pak za využití výtvarné tvorby vytvářeli prostor určený k slavnostním setkáním nebo provozování šamanských praktik. Možná právě takové prostředí mohlo být místem, kde si vyprávěli, a možná i vizuálně a akusticky dramatizovali, kosmologické příběhy a mýty o vzniku a vývojových proměnách vesmíru, světa i lidí.

Výzkumy kulturních antropologů naznačují, že ve všech světových kulturách, napříč časem a prostorem, vždy existovala touha lidí odhalit a interpretovat původ, počátek a podstatu světa. Tato primitivní kosmologie, oděná do podoby mýtů, plnila důležitou funkci v orientaci lidí ve vesmírném, přírodním i lidském řádu věcí a jevů. Například australská filosofka Freya Mathewsová je přesvědčena, že kosmologie byla vždy integrální součástí historické, sociální, kulturní a psychologické integrity každé společnosti. „Kosmologie slouží k orientaci daného společenství v jeho světě v tom smyslu, že vymezuje pro dané společenství místo lidstva ve vesmírném řádu... sděluje, kdo jsou a kde se nacházejí ve vztahu k ostatnímu stvoření.“ (Mathews 1994, 12) Velice podnětný přístup ve vztahu člověka, přírody a její reprezentace na úrovni symbolických a kognitivních modelů zaujal také americký antropolog Roy Rappaport, který upozornil na vztah mezi „obrazy“ přírody a skutečnou přírodní strukturou ekosystémů. „Přírodu lidé vidí prizmatem svých přesvědčení, znalostí a cílů a jednají právě na základě svých představ o přírodě, nikoliv na základě skutečné struktury přírody. Řídí se však přírodou samou a je to ta sama příroda, jež na ně působí, pečuje o ně nebo je ničí.“ (Rappaport 1979, 97)

Z této perspektivy můžeme zoomorfní rytiny v údolí Cõa vnímat jako sémiotickou zprávu o významu, který lidé v pravěku živé přírodě přikládali. Pravěcí lovci a sběrači postavili na samý vrchol hierarchie hodnot, které uctívali, svět zvířat, a nikoliv lidí. Lidé sedící na koních s oštěpem v ruce, vtrhli jako téma rytin do údolí Cõa až v době bronzové. Tento nájezd pokračoval i v 19. a 20. století, kdy se symbolem ovládnutí světa skalních panelů stal na jedné straně křesťanský kříž, na straně druhé rytina kouřící lokomotivy. Proměna témat rytin v údolí Cõa je ukázkou toho, jak se v průběhu historického času měnily i hodnoty, které zde v minulosti lidé vyznávali. Jak výstižně konstatoval Rappaport, dnes žijeme ve světě hospodářské racionálnosti, vyžadující, „aby se ekosystém skládal z prvků tří obecných druhů: těch, které se posuzují jako zdroje, těch, které jsou neutrálně zbytečné, a těch, které se pokládají za škodlivé, antagonistické či konkurenční. Naopak Pygmejové od řeky Ituri považují les kolem sebe za tělo boha. Tyto dva názory představují dva radikálně odlišné způ-



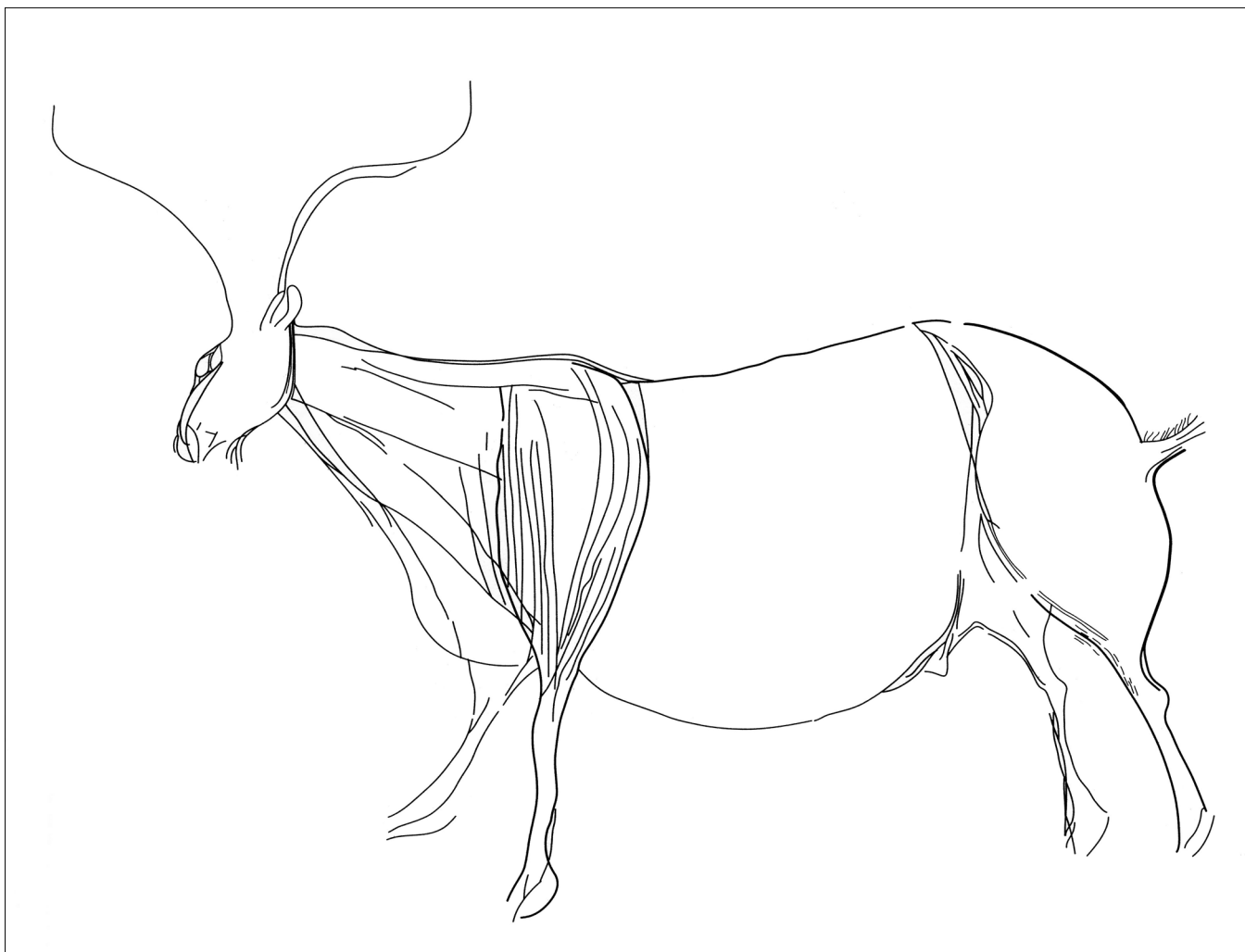
Motiv kříže z 20. století na lokalitě Canada do Inferno. © Barbora Půtová.

soby, jak v tomto světě žít“ (Rappaport 1979, 101). Zamyslíme-li se z této perspektivy nad vývojovými proměnami témat skalního umění údolí Côa, pak můžeme sledovat smutný příběh nahrazení světa zvířat lidmi, kteří ve stále větší míře začali užívat jako nástroj adaptace k vnějšímu prostředí symboly násilí, náboženské víry a technologického pokroku.

Třetím klíčem, nabízejícím pochopení smyslu pravěkých petroglyfů v údolí Côa, může být jejich umístění v přírodním prostoru. Konkrétní místo vzniku zoomorfních rytin totiž mohlo souviset s rolí rituálů. Na rozdíl od „přenosné“ víry v transcendentní svět, který může existovat v mysli migrujících pravěkých lidí nezávisle na čase a místě, rituály vyžadují ke své realizaci jasně vymezené posvátné místo. Řada indicií jako například umístění některých rytin na relativně skrytém a špatně dostupném místě, které nelze běžně registrovat při běžném pohybu krajinou, svědčí o tom, že se jedná o teritoriální prostor, v němž se odehrávaly rituály určené jen pro vybrané nebo již zasvěcené účastníky obřadu. Součástí každého rituálu jsou divadelní „scéna“, sdílený scénář „vystoupení“ a osobnostní „proměna“ účastníků v průběhu obřadu. Nezapomenutelnou součástí rituálu jsou také „symboly“, jejichž pou-

žívání poskytuje „emocionální kompromis, který uspokojuje většinu jednotlivců tvořících určitou společnost a který podporuje její hlavní instituce“ (Richards 1982, 169). Jak výstižně a stručně konstatoval americký antropolog Stanley Jeyaraja Tambiah: „Rituál je kulturně zkonstruovaný systém symbolické komunikace.“ (1979, 119) Jeho cílem může být změna společenského statusu (rituály přechodu), zvýznamnění událostí spojených s plynutím času (kalendářní rituály), potvrzení sociálních a ekonomických transakcí (rituály příbuzenství, spolupráce a obchodu), demonstrace síly a moci (politické rituály) nebo ozvláštnění sdílených slavností radosti či smutku (emotivní rituály). Připustíme-li, že součástí rituálů byly symboly a znaky, vystupující v podobě zoomorfních rytin, pak jsme svědky nadčasového příběhu, který prostřednictvím rytin umístěných na posvátných místech vypráví věčné poselství přírodních národů: Dokud jsou zde zvířata, budou zde i lidé. Až zmizí zvířata, zmizí i lidé...

Čtvrtým klíčem, který by mohl odkrýt tajemství pravěkých rytin v údolí Côa, je totemismus. Totemismus, jenž byl jako antropologické téma obvykle spojován s fenoménem příbuzenství, zahrnoval i vztah lidí ke světu zvířat a přírodních



Kozorožec na Panelu 24, Ribeira de Piscos. © Barbora Půtová.

jevů jako jsou duha, blesk nebo skála. Výstižně tento pojem vymezil britský antropolog Brian Morris, který jej označil za situaci, kdy byl nastolen „zvláštní vztah mezi jistou sociální skupinou a jedním nebo více třídami hmotných předmětů, konkrétně zvířaty a rostlinami“ (Morris 1987, 270). Ústřední ideou totemismu bylo sdílení a současně hledání genealogické linie, která ze světa lidí směřovala do v čase ztraceného světa klanových zvířat a s nimi spjatého božstva. Vírou v totemismus bylo možné zrušit hranici mezi profánním a posvátným světem a učinit předmětem uctívání zvířata, květiny, tajuplnou skálu, pramen vody i prostý oblázek. Pravěcí lidé věřili, že lidé a příroda tvoří součást jednoho duchovního celku a uctíváním klanového zvířete vzdávali hold jak přírodě, tak své vlastní klanové skupině. Důraz kladený na symbolickou hodnotu totemového zvířete posiloval sociální solidaritu, vnitřní integritu tlupy i její vztah k vnějšímu přírodnímu prostředí. Totemismus pravděpodobně také fungoval v myslích pravěkých lidí jako nástroj klasifikace věcí a jevů. Prostřednictvím rituálů, tanců, zpěvu, maleb a rytin vyjadřoval to, co bylo pro příslušníky dané etnické skupiny důležité. Nebyli to antropomorfizovaní bohové, kteří v pravěku ovládli víru,

umění, náboženství nebo ctnost. Byla to zvířata. Prázdným nekonečným prostorem nitra jeskyn nebo skalních ploch plující zvířata...

Na skalní umění v údolí Côa je možné pohlížet z mnoha úhlů pohledu. Lze zde aplikovat teorii lovecké magie, podle níž se lovci snažili symbolickým zobrazením živé přírody přivolat skutečná stáda lovné zvěře nebo teorii šamanismu, která na rytiny pohlíží jako na produkt jiných stavů lidského vědomí. Je možné se také odvolat na odvěkou lidskou touhu vytvářnými prostředky uchopit svět, který nás obklopuje. Proto také můžeme s lehkou až hravou nadsázkou pravěké skalní umění označit za „produkt nudy“. Na základě antropologických poznatků kulturních ekologů, kteří ve druhé polovině 20. století prováděli terénní výzkumy mezi současnými africkými lovci a sběrači, došlo k přehodnocení tvrzení anglického filozofa Johna Locka, že život lovců a sběračů byl „zlý, krutý a ubohý“. Naopak! Podle amerického antropologa Marshalla Sahlinsa se jednalo o první „blahobytné společnosti“, v nichž lidé z omezených přírodních zdrojů bohatě uspokojovali své potřeby. Použijeme-li údaje získané antropologickými terénními výzkumy jako analogii odpovídající způsobu života pra-

věkých lovců a sběračů, pak můžeme formulovat hypotézu, že i nuda mohla být v období mladého paleolitu zdrojem lidské tvořivosti a inspirovat některé příslušníky tlupy k jejímu zahrnutí tím, že začali zdobit skalní panely rytinami. O nudě jako hybné síle dějin ostatně referoval již italský spisovatel Alberto Moravia ve své knize příznačně nazvané *Nuda*. Údajně již za vznik světa může nuda. Bůh se nudil, a tak stvořil svět a poté Adama a Evu. Ti se ovšem také nudili, a tak spáchali prvotní hříchy. Po následných peripetiích spjatých s vyhoštěním z ráje se potomci Adama a Evy, již v roli zemědělců a pastevců, ocitli v relativní pohodě. Nuda a závist ale zasela rozkol mezi Kaina a Abela, výsledkem čehož byla bratrovražda. V následných pokoleních, budujících první vyspělé civilizace, lidstvo pravidelně dosahovalo fází relativního klidu, blahobytu a pohody, ale s tím souvisící nuda vedla ke konfliktům a nesmyslným válkám. Nuda vlastně prostupuje i způsobem života západní konzumní společnosti. Ve své podstatě i moderní turismus vznikl jako reakce na nudu, kterou lidé zažívají ve své strukturálně organizované rutinní každodennosti. Není proto ani divu, že dnes lidé před nudou prchají do „hyperreality“ vytvářené masmédií nebo do virtuálního prostoru počítačových her. Kdo ví, možná i koronavirus je jen reakcí přírody, která je již znuděná ekologickými důsledky existence rodu *Homo*, nebo produktem konspirace ve stínu skrytých a neméně znuděných globálních vládců světa...

POUŤ NA PRAVĚKÝCH TEPNÁCH ÚDOLÍ CÔA

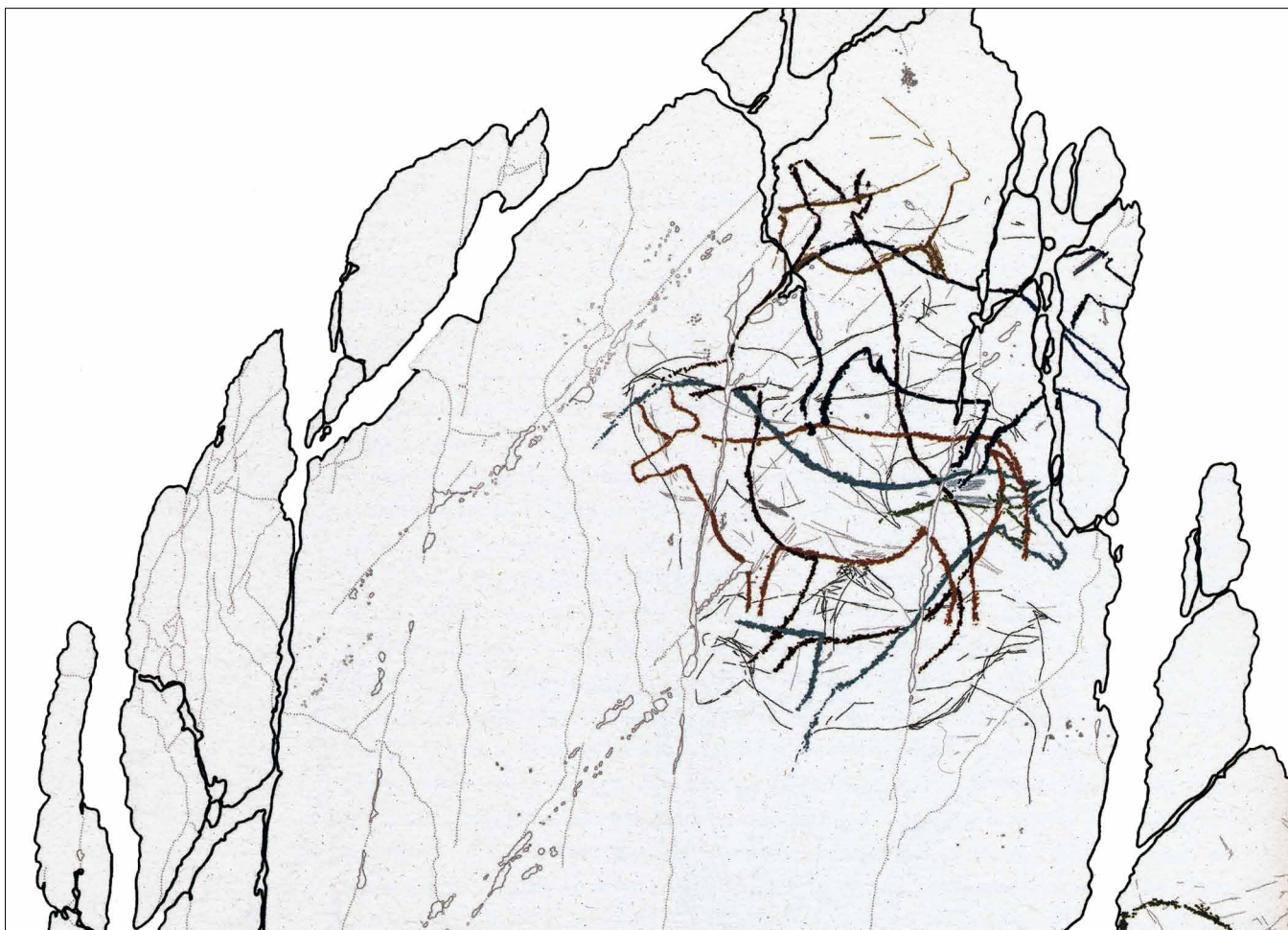
Na konkrétní naleziště pravěkého skalního umění v údolí Côa lze pohlížet z různých úhlů pohledu. Jedna z teorií tvrdí, že se jedná o pravěké svatyně, umístěné v krajině. Zní trochu romanticky, ale proč by již v pravěku, stejně jako ve středověku, lidé nemohli v roli „poutníků“ směřovat na pro ně významná „posvátná“ místa, aby zde prostřednictvím kontaktu s rytinami pro jejich život důležitých zvířat prošli chvílí rituální duchovní katarze. Některé z rytin v údolí mohly na jejich pouti sloužit jako navigační značky, jiné jim mohly pomoci při překonávání vodních toků, další jako strážci plnily funkci ochránců svatého území před cizími vetřelci. Cílem pouti bylo dorazit do míst s vysokou koncentrací rytin umístěných na duchovně i svojí koncentrací vzájemně spjatých skalních panelech. Před nimi se mohly odehrávat rituály, jejichž cílem bylo na okamžik opustit svět každodennosti a vstoupit do alternativní nestrukturované liminality. Prostřednictvím dramatického obřadního představení a symbolické komunikace se světem posvátných zvířat zde mohla být vzdávána úcta transcendentní bytosti a mystické síle, která byla ohniskem víry, norem a hodnot lidí. Překrývání motivů zvířat na kamenných „oltářích“ na principu superpozice svědčí o tom, že tato posvátná místa byla navštěvována kontinuálně v dlouhodobé časové perspektivě. V tomto období byl zřejmě jádrem duchovního života lidí totemismus spjatý s rituálním uctíváním zvířat a snahou lidí komunikovat s přírodou prostřednictvím viditelné podoby zvířete, jež sloužilo jako klanový totem. Je také pravděpodobné, že v té době byly rituály „důležitější



Archeoložka Dalila Correia na lokalitě Canada do Inferno. © Barbora Pütová.

ší než náboženská přesvědčení, že jim předcházejí a že jsou prvořadě při vytváření a uchování sociálních vazeb.“ (Morris 1987, 113)

Jsem si vědom toho, že se teorie o duchovním světě pravěkých lidí pohybují na hranici spekulací. O důvod víc přejít od teorií k empirii. Všichni účastníci naší expedice již v roli „noviců“ prošli „portálem“, jímž bylo Museu do Côa, a byli našimi portugalskými kolegy „zasvěceni“ do světa skalního umění v údolí Côa. Nyní bylo nezbytné učinit poslední krok na naší pouti. Usednout s nimi do terénních vozů a putovat do pravěkých „svatyní“ v údolí Côa. Opustili jsme muzeum, jež je srdcem vědeckých výzkumů místního skalního umění, a vydali se po jeho pomyslných tepnách hledat „tváří v tvář“ to velké „snad“. Naši první průvodkyně do pravěkého pekla nebyla Dantova Beatrice, ale zkušená archeoložka Dalila Correia, která svůj život i vlastní zdraví výzkumům rytin v údolí Côa doslova zasvětila. Tisíce hodin strávených v terénním voze se podepsaly na fyzickém stavu její páteře, ale psychicky je tato žena je neustále mladá a odhodlaná své milované rytiny i nadále navštěvovat a studovat. To, že se jedná o cestu do pekla, není nadsázka. Sjíždíme totiž do archeologické lokality s mystickým názvem Canada do Inferno, která se nachází na levém



Panel 1 v Canada do Inferno s detailní kresbou motivů. © Barbora Pütová.

břehu řeky Côa nedaleko nedostavěné přehradu, která měla údolí pohltit. Poté, co jsme v již jízdně nepřístupném terénu odstavili auto, sestupujeme pěšky k hladině řeky. Periferně jsem zaregistroval, že stezka má svého strážce, který hlídá, kdo se k rytinám na břehu řeky blíží. V tu chvíli jsem si vzpomněl na francouzského prehistorika Jeana Clottes a jeho obavy, že když nebudou rytiny pečlivě hlídány, hrozí jim zničení vandaly. Náhle jsme se ocitli na místě, kde vše začalo a kde ještě „rytiny neuměly plavat“. Stojíme před slavným Panelem 1, jehož objevení v roce 1991 zahájilo boj o záchranu skalního umění v údolí Côa. Ocitli jsme se ovšem také před zvýšenou hladinou řeky, která v důsledku stavby již dokončené přehradu Pocinho mnoho panelů s pravěkými rytinami pohřbila pod její hladinou. Přepadl mě zvláštní pocit. Podobně jako Dante jsem se zcela nesmyslně ocitl v pekle, neboť jsem na toto místo cestoval tisíce kilometrů, díval se na slavný skalní panel, ale nic neviděl. Naštěstí, s úsměvem na tváři, k panelu přistoupila Dalila a jemně, bez fyzického kontaktu s rytinami, tenkou větvičkou začala kopírovat linie těl zde zobrazených zvířat. Cítil jsem se jako školák v první třídě, kterého učí číst. Na slova: „hlava“, „krk“, „hřbet“, „břicho“, „rohy“, „ocas“ hned tak nezapomenu, neboť díky nim ze skalního bloku začala vystupovat těla zvířat.

Náhle se objevil tur, kozorožec, kůň a jelen. V první chvíli jsem nemohl uvěřit, že zde opravdu jsou.

Rytiny zobrazené na panelu překlenuly propast času a promluvily svým vlastním jazykem. Náhle jsem pochopil princip superpozice, na který mé vnímání výtvarných motivů nebylo připraveno, neboť součástí klasického evropského umění není překrývání starších motivů novými výtvarnými vrstvami. Oslovil mě i princip multiplikace, konkrétně rytina koně s dvěma hlavami navozující iluzi pohybu. Ocenil jsem také technickou dovednost tvůrců rytin. Vrcholu panelu dominuje kozorožec, vytvořený technikou zářezů, vyklepávání a následného vybroušení. Vyklepávání a abraze byly na panelu použity i při ztvárnění postav turů, koní a jelenů. Následná toulka „peklem“ byla inspirativní i z hlediska námětů, které zde jsou na dalších panelech zobrazeny. Nachází se zde kompletní bestiář skalního umění údolí Côa, ve kterém v této lokalitě dominuje zejména motiv tura, který je zobrazen z profilu s důrazem na zachycení výhružných rohů ve tvaru lyry a typickými morfologickými znaky jako jsou oválná hlava s protaženou tlamou, vlnitá linie hřbetu, vyklenuté břicho a robustní stavba těla (Panely 3, 11, 15, 32). V lokalitě jsou zastoupeny také motivy jelena zobrazeného s charakteristickými dlouhými

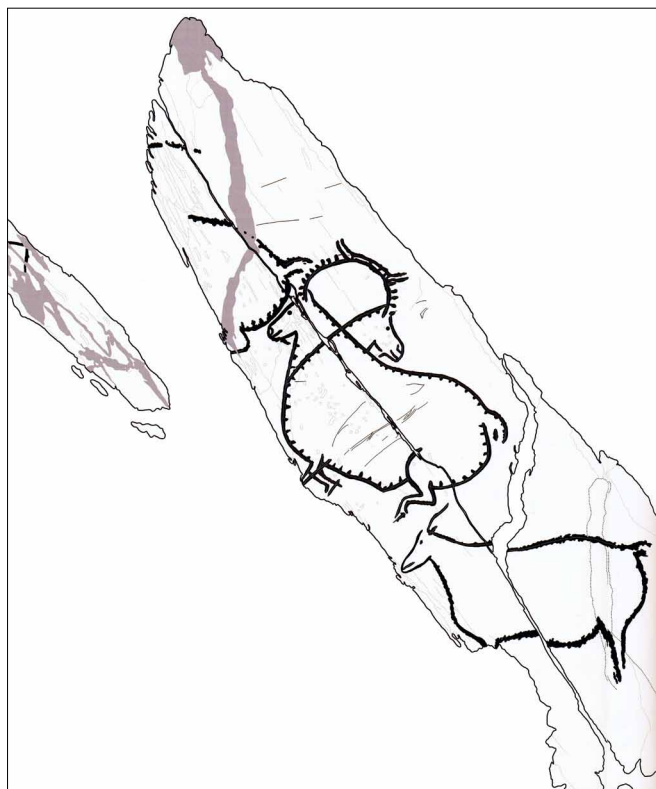


Pohyb koňské hlavy rozdělený do tří fází na panelu 4, Penascosa. © Barbora Půtová.

a rozvětvenými parohy (Panel 33), dynamických koní (Panel 14) a neobvyklého spojení elegantních kozorožců a ryb (Panel 36). Lokalita Canada do Inferno je unikátní i tím, že se zde nachází nejen pravěké petroglify (kontinuum od gravetienu do magdalénien), ale také rytiny, které vznikly v době neolitu a době železné. Touha místních obyvatel vyryt svůj podpis do skalních bloků je kontinuálně čitelná i v podobě křesťanských symbolů, jako je kříž. Přiznávám, že poněkud zmateně hledím na rytinu, která se zde dochovala jako stopa nástupu a rozvoje průmyslové civilizace. Nejde o nic jiného nežli o zobrazení parní lokomotivy a vyryté nápisy moderních kolemjdoucích, kteří vyrytím svého jména toužili zvěstovat „byl jsem zde“. Nepřipojil jsem se...

Opět se z nás stali poutníci. Posvátná tepna, na kterou jsme se napojili, tentokrát směřuje do jedné z hlavních pravěkých svatyní údolí Cõa, lokality známé jako Penascosa. Na rozdíl od drsného sestupu do pekla si tentokrát vychutnáváme kouzlo místní krajiny. Již samotný pohyb cestou lemovanou poli osázenými mandlovníky a olivovníky vyvolává pocit přímého kontaktu s panensky krásnou přírodou. Na cestě k řece Cõa se náhle vynořily i pro tuto oblast typické terasovité vinice

Quinta de Ervamoira, proslulé produkcí kvalitních vín. Penascosa je kopec připomínající amfiteátr, který se tyčí nad řekou, jež zde teče v širokém jihovýchodně-západním ohybu, napříč širokým romantickým údolím. Z archeologické perspektivy je možné zdejší lokalitu rozdělit na severní sektor, kde se nacházejí nejen pravěké, ale také neolitické rytiny a petroglify z doby železné. Nás ale zajímá jižní sektor, který zahrnuje oblast blízko řeky, kde se na 22 panelech dochovaly špičkové ukázky pravěkého skalního umění, z toho deset panelů datovaných do období gravetienu a solutrénu. Po proudu řeky se ale nachází také řada zoomorfních rytin zhotovených v období magdalénien. Již při vstupu do archeologické lokality, opět pečlivě hlídané před nežádoucími vetřelci strážcem, návštěvníka okouzlí přírodní prostředí, v němž se zde pravěké rytiny nachází. Na rozdíl od strmého a v rokli zakletého pekla jménem Canada do Inferno, se v této archeologické lokalitě snoubí půvab poklidně tekoucí řeky, širokého údolí, pozvolného kopcovitého terénu a břidlicové, mnohobarevné struktury skalních panelů zdobených rytinami. Toto místo muselo mít již v pravěku pro místní obyvatele „osudovou přitažlivost“. Přímo naproti naleziště Penascosa se navíc na levém břehu



Animace pohybu krku kozorožce na Panelu 3, Quinta da Barca. © Barbora Půtová.

řeky nachází neméně významná archeologická lokalita Quinta da Barca proslulá zhuštěnou sítí superpozic zoomorfních rytin. Nejpůsobivější Panel 3 zde například zachycuje kozorožce, z jehož hrdla vyrůstá ještě druhá hlava simulující pohyb, patrně zvířecí ohlédnutí za zvukem potenciálního nebezpečí. Je možné, že právě zde v pravěku lidé vnímali řeku jako symbolickou hlavní „chrámovou loď“, kterou na obou stranách obklopovaly boční chrámové lodě zdobené skalními rytinami. Řeka byla pro obyvatele údolí Côa pramenem života, a tak není divu, že místa tak magická jako jsou Penascosa a Quinta da Barca, sice oddělená řekou, tvořila jeden posvátný prostor. Doznávám, že jsem v jednu chvíli přestal vnímat zoomorfní rytiny na panelech jako předmět vědeckého výzkumu, ale zcela iracionálně jsem se cítil být vtažen do jejich výtvarné krásy. Kozorožci, tuři, koně a jelení zde žijí na působivě geologicky zbarvené a tvarové struktuře svým vlastním autentickým životem. Při pohledu na pravěké rytiny, za nimiž jsem putoval tisíce kilometrů, mi vytanula v mysli otázka, kterou ďábel kladl Faustovi: „Jsi šťastný?“ Mé vnitřní já nezaváhalo: „Ano. Jsem šťastný...“

Následovaly další pouti za pravěkým skalním uměním v údolí řeky Côa. Jedna z nich pro mě ale byla výjimečná. Opravdu jsem totiž toužil potkat šamana z archeologické lokality Ribeira de Piscos. Znal jsem jeho rytinu z knih a stal se i součástí jedné z mých nočních vizí na ekologické farmě. Anglický biskup George Berkeley již v 18. století redukoval podstatu subjektivního idealismu do lakonického výroku: Být znamená být vnímán (*Esse est percipi*). Poselství tohoto tvrzení je

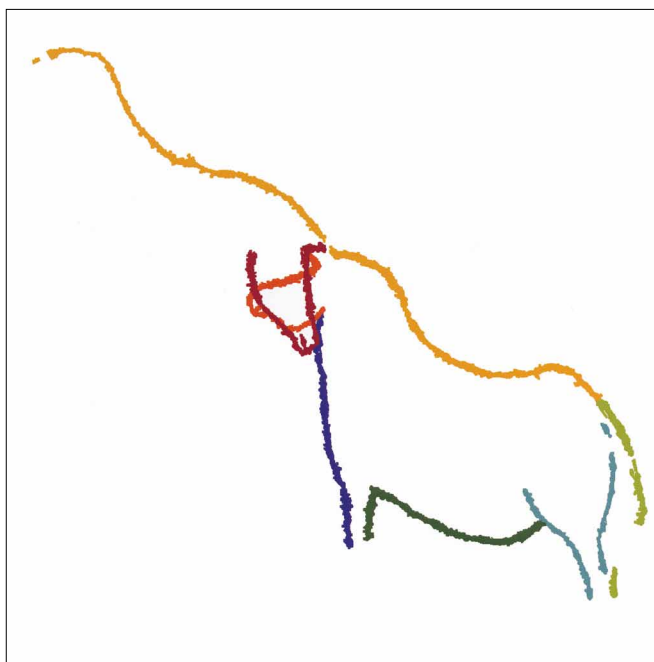
přímočaré – to, co vnímáme svými smysly, existuje. Problém ale spočívá v tom, že nás naše smysly mohou klamat. To ovšem neznamená, že například pravěcí šamani, pod vlivem psychotropních látek nebo holotropního dýchání a následného změněného stavu vědomí, nevstupovali do světa, který považovali za reálný, přestože se jednalo pouze o jejich vize. Mezi záhady pravěkého umění patří „imaginární bytosti“, které v sobě spojují antropomorfní a zoomorfní prvky. Podivné jsou také kresby a rytiny „nepřirozených zvířat“, které jsou výtvarně komponovány z několika živočišných druhů. Foz Côa má svého čaroděje, který mohl být autorem rytin, hlavním aktérem obřadů, které zde probíhaly, nebo mužem, jehož duše se pohybovala mezi reálným a iracionálním světem. Ať již tomu bylo jakkoliv, musím mu konečně reálně stanout tváří v tvář. Naše cesta vede do míst, kde je ve skalním masivu vyryta jeho podivně obludná postava. Směřujeme do Ribeira de Piscos, archeologické lokality, která se nachází na levém břehu toku Piscos, jenž ústí do řeky Côa. Naším průvodcem tentokrát není Dalila, ale archeolog Mário Reis, který nás uvádí do „svého“ terénu, v němž strávil pátráním po rytinách mnoho let svého života. Ihned poté, co jsme opustili jeho terénní vůz, bylo jasné, že jdeme najisto. Že se budeme pohybovat na základě jeho kognitivní mapy, která podobně jako souhvězdí má jasně stanovená místa, kde se jednotlivé rytiny nacházejí, a cest, na nichž je možné se s nimi setkat. Krajina, kterou jsme se pohybovali, byla zcela odlišná od poněkud ponuré a melancholické lokality Canada do Inferno nebo sluncem prosluněné pravěké svatyně Penascosa. Naše cesta vedla širokým údolím, mírnými svahy, skalními převisy i okraji hrozivě vypadajících roklí. Teprve při pohledu na pestrý ekosystém, zejména na břehu malebného rybníka s bohatým ptactvem, mi ale došlo, že místní archeologové nepečují pouze o rytiny, ale také o místní ekologickou rovnováhu, s cílem chránit místní flóru a faunu. Polní cesta, již jsme zpočátku kráčeli, se náhle změnila ve stezku a další pěšinky, jimiž nás Mário neomylně vedl ke skalním blokům, na nichž se náhle zjevila těla pravěkých zvířat.

Ta pouť byla fascinující. Prostě z „ničeho nic“ se náhle vynořily vytloukané, někdy i broušené nebo jednoduchými liniovými zářezy zobrazení kozorožci, tuři a koně. Vlastně nevím, co mě víc okouzlo. Příroda nebo kultura? Jedno vím ale jistě. Ty rytiny se navzájem prolínaly s přírodními geologickými strukturami do té míry, že jsem chtěl zastavit čas. Náhle jsem si uvědomil, že se svým zrakem dotýkám chvíle, kdy naši dávní předkové vtiskli do struktury skály své výtvarné sny a vize. O důvod víc, najít „toho, koho jsem hledal“ – šamana z Ribeira de Piscos, který mě do této lokality přitahoval jako magnet. Mário si asi byl vědom mého očekávání a shovívavě mě upozornil, že pod vlivem klimatických faktorů rytiny na panelu, kde se šaman nachází, doslova mizí před očima. Jinými slovy, imaginární bytost s kulatou hlavou a ústy, která svým rozevřením mohou konkurovat Munchovu obraz *Křik*, bych bez Mária nikdy nenašel. S jeho pomocí, a mě již známou místní prehistorickou terminologií, „hlava“, „trup“, „ruce“, „nohy“ a v případě našeho šamana i „penis“, jsem ho spatřil. Opravdu tam stál ve vší své velkoleposti. Setkali jsme se...



Archeolog Mário Reis a antropolog Václav Soukup. © Barbora Půtová.

EPILOG



Propletení dvou koňských hlav na Panelu 1, Ribeira de Piscos. © Barbora Půtová.

Každá pouť má svůj začátek a konec. Blíží se chvíle odjezdu. Liminalní období, které jsme strávili se svými portugalskými kolegy, teď už i přáteli, se chýlí ke konci. Při pohledu z okna mě ale naplňuje neklid. Na večerním obzoru je vidět blížící se záři. Vyprahlé sucho vyvolalo vlnu lesních požárů. V noci mě probudilo nešťastné hýkání osla a zvuky dalších zvířátek, které tvořily osazenstvo farmy. Ve vzduchu byl cítit strach. Majitelé farmy zvířátka odvažovali a s obavami pozorovali blížící se rudou záři. V té době jsem již věděl, že v boji s lesními požáry zemřelo několik portugalských hasičů. Přemýšlím nad tím, jak rychle se požár překlene přes údolí a zasáhne naši farmu. A pak, že antropologie nepatří mezi nebezpečné sporty...

Poslední den. Projíždíme kolem do černa zuhelnatělé země, která naštěstí nedosáhla k naší farmě. Jedeme se rozloučit se svými portugalskými přáteli, kteří nám byli po celou dobu pobytu nezištnými průvodci, postupně odkrývali prehistorické poklady údolí Côa a předávali nám cenné poznatky, které získali v průběhu svých terénních výzkumů. Děkujeme jim za jejich čas, přátelství i uvedení do nejvýznamnější galerie pravěkého skalního umění v Evropě. Vím, že naše výzkumná expedice nebyla zbytečná. Vím, že se příběh údolí Côa stane součástí našich přednášek a studií. Vím, že někdo z nás o rytinách z Foz Côa napíše knihu (Půtová 2015).



Nešťastné hýkání osla a zvuky dalších zvířátek, které tvořily osazenstvo farmy. © Barbora Půtová.

Chvilu loučení. Stojím na terase muzea a shlížím na tok poklidně plynoucí řeky a svahy lemované vinicemi. Před očima se mi mihají zážitky minulých dní. Znovu sedím v terénním voze směřujícím k archeologickým lokalitám, opět vidím skalní panely s rytinami zvířat v superpozici, slyším analýzy a interpretace struktur a linií obrazů a vnímám jedinečnou tvář krajiny i chuť místního vína. Kdybych byl pravěký lo-

vec, tak bych se sem v pravidelných migračních cyklech také vracel. S nákladem surovin nezbytných pro výrobu nových pazourkových nástrojů bych směřoval nejen za bohatstvím místní zvěře a ryb, ale také za pravidelnými rituály, které se cyklicky opakují. Člověk má věřit v to, co ho přesahuje – sílu přírody, kulturní hodnoty a sociální soudržnost. Slovy Jacka Londona: „Posláním člověka je žít, nikoliv jen přežít.“

LITERATURA

- Aubry, T. – Carvalho, A. F. – Zilhão J. (1996): *Côa Valley: Rock Art and Prehistory*. Lisboa: Ministério da Cultura e Parque Arqueológico do Vale de Côa.
- Bahn, P. G. (2010): *Prehistoric Rock Art: Polemics and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowie, F. (2008): *Antropologie náboženství: Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*. Praha: Portál.
- Bradley, R. (1997): *Rock Art and the Prehistory of Atlantic Europe: Signing the Land*. London: Routledge.
- Clottes, J. (2002): *World Rock Art*. Los Angeles: The Getty Conservation Institute.
- Clottes, J. – Půtová, B. – Soukup, V. (2011): *Pravěké umění*. Praha: AVS.
- Clottes, J. – Půtová, B. – Soukup, V. (2021): *Pravěké umění*. Praha: Karolinum.
- Fullagar, R. – Price, D. – Head, L. (1996): Early Human Occupation of Northern Australia: Archaeology and Thermoluminescence Dating of Jinmium Rock Shelter, Northern Territory. *Antiquity*, vol. 70, 751–773.
- Hodder, I. (1982): *Symbols in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chippindale, Ch. – Taçon, P. S. C. eds. (1998): *The Archaeology of Rock-Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis-Williams, D. (2007): *Mysl v jeskyni: Vědomí a původ umění*. Praha: Academia.
- Mathews, F. (1994): *The Ecological Self*. London: Routledge.
- Morris, B. (1987): *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Půtová, B. (2014): Antropologie umění. In Cichá, M. ed., *Integrovaná antropologie*. Praha: Triton, 288–301.
- Půtová, B. (2015). *Skalní umění: Portugalská naleziště Foz Côa a Mazouco*. Praha: Karolinum.
- Půtová, B. (2017): Skalní umění ve Foz Côa. *Archeologie západních Čech*, 11, 97–114.
- Půtová, B. (2019): *Antropologie turismu*. Praha: Karolinum.
- Půtová, B. – Soukup, V. eds. (2015): *The Genesis of Creativity and the Origin of the Human Mind*. Prague: Carolinum Press.
- Ramachandran, V. S – Hirstein, W. (1999): The Science of Art: A Neurological Theory of Aesthetic Experience. *Journal of Consciousness Studies*, 6 (6–7), 15–51.
- Rappaport, R. (1979): *Ecology, Meaning, and Religion*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Smith, A. – Walker, A. A. (2011): *Mindscapes of Prehistory: Rock Art and Ritual*. Stroud: Amberley.
- Soukup, V. (2015): *Prehistorie rodu Homo*. Praha: Karolinum.
- Svoboda, J. A. (2011): *Počátky umění*. Praha: Academia.
- Svoboda, J. A. (2014): *Předkové: Evoluce člověka*. Praha: Academia.
- Tambiah, S. J. (1979): *A Preformative Approach to Ritual*. London: Oxford University Press.
- Whitley, D. S. (2005): *Introduction to Rock Art Research*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Whitley, D. S. ed. (1998): *Reader in Archaeological Theory: Post-Processual and Cognitive Approaches*. London: Routledge.



Recenze / Reviews

Od krevní msty k postsocialismu

From blood feud to postsocialism

JULIE ŠERTLEROVÁ

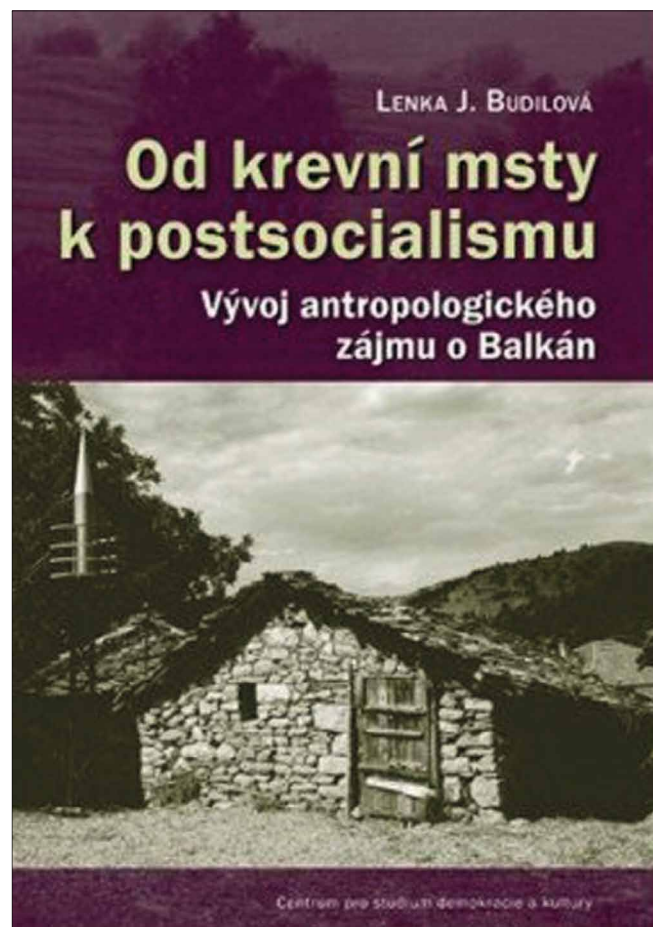
Ústav Etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy

Lenka J. Budilová, působící na Ústavu etnologie FF UK, je antropoložka věnující se studiu antropologie Evropy, příbuzenství a genderu. Se svým manželem Markem Jakoubkem provádějí četné výzkumy bulharské krajanské vesnice Vojvodovo a romských osad východního Slovenska.

Regionálně vzato se kniha *Od krevní msty k postsocialismu* s – jak uvedeno v podtitulu – zabývá územím Balkánu. Region Balkánu spadl v různých dobách do různých konceptuálních schémat – Středomoří, východní Evropa, postsocialistický prostor a jeho antropologický výzkum byl po dlouhou dobu marginalizován. Zkoumání Balkánu podněcovala snaha najít v rámci Evropy jinakost, odlišnost, exotiku, a tak byl obraz východní Evropy produktem badatelů, kteří považovali region za cizí a odlišný a distancovali jej od zbytku světa. V době studené války byla Východní Evropa antropologům méně známá než Nová Guinea a výzkum zde nebyl prestižní, ale průkopnický. Zároveň data pocházející z východní Evropy většinou jen těžce pronikala do širšího antropologického povědomí. Jakým způsobem měnila etnografie balkánského prostoru antropologická paradigmat a posouvala teoretickou debatu v rámci disciplíny?

Na to odpovídá monografie L. J. Budilové, která má „ukázat, jak se anglosaská sociální a kulturní antropologie vztahovala k balkánskému prostoru, jakými způsoby jej zkoumala a jak byl Balkán zobrazován ve výsledných textech“ (s. 5). Text je rozčleněn do pěti kapitol. První kapitola shrnuje západní antropologii a její témata a sleduje postupný vývoj zájmu o Evropu. Provází nás obdobím od počátku 20. století, kdy se v centru zájmu nacházeli „ti druzí“ – malé (*small-scale*), vzdálené, cizokrajné, mimoevropské, exotické společnosti a hlavní metodou jejich zkoumání byl terénní výzkum. Protežovanými tématy byly např. příbuzenské vztahy, rituál, magie a náboženství, ekonomická směna či politická organizace. Oh-

nisko zájmu se začalo měnit až po 2. světové válce s rozpadem koloniálních říší, kdy se terénní výzkumy se začínají realizovat v západních komplexních společnostech, a to nejprve u společenství, která se blížila jejich původnímu zájmu – kočovné skupiny, marginální společenství či malé venkovské rolnické komunity. V 70. letech 20. století začíná být Evropa chápána jako samostatný objekt antropologického zájmu, ale až do 90. byli antropologové zabývající se Evropou marginalizováni. Antropologie Evropy se postupně dokázala vymanit



Přebal knihy: Lenka J. Budilová. *Od krevní msty k postsocialismu. Vývoj antropologického zájmu o Balkán*. 2020. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 217 s. + obrazová příloha. ISBN: 9788073254902.

ze zaměření na lokální problémy a začala se zajímat o otázky urbanizace, byrokratizace, konstruování maskulinity, etnicity či turismu a stala se tak více disciplinární – antropologové se museli naučit pracovat s historií, sociologií, politickou ekonomikou, politologií či demografií. Rozvoj terénních výzkumů v Evropě s sebou nesl proměnu dosavadních metodologických nástrojů i konceptuálního aparátu antropologie.

Páteř knihy tvoří následující tři kapitoly věnující se vývoji antropologického zájmu o Balkán od prvních cestopisů až po současnost. První se věnuje období od konce 18. století, kdy byl Balkán cílem poznávacích cest západoevropských cestovatelů a „Evropské Turecko“ bylo považováno za exotické, až do konce 2. světové války. V tomto období je popsán přerod od cestopisů, ze kterých máme první etnografické poznatky o tehdejší Balkánu, přes detailní popisy kmenů severní Albánie a Černé Hory britské spisovatelky Mary Edith Durham z počátku 20. století, skotskou etnografku Margaret Hasluck věnující se střední Albánii a aspektům místního nepsaného práva, britské historiky Alana Wace a Maurice Thompsona zabývající se transhumantními Vlasy až k předválečným a meziválečným antropologickým výzkumům na Balkáně. Ty se v této době zaměřovaly na „exotické“ fenomény krevní msty a *kuvade* a také na specifický typ balkánské rodiny, označovaný jako „*zádruha*“.

Následující kapitola se věnuje období mezi lety 1945 a 1989, které ovlivnila zejména studená válka. Geopolitický vývoj výrazně ovlivnil dostupnost jednotlivých zemí východních a jihovýchodní Evropy pro antropologický výzkum. Politika určovala volbu země i konkrétní lokalitu výzkumu. Pokud už se antropolog do terénu dostal, byl podroben systematickým sledováním a vládnoucí moc ovlivňovala i témata, která lze či nelze zkoumat. Západní antropologové také byli místním obyvatelstvem podezírání ze špionáže. Tolerovanými tématy byly například folklor či tradiční kultura. Předmětem antropologického zájmu tak v poválečných výzkumech zůstává především vesnice a příbuzenské vztahy. Americký antropolog Eugene Hammel se například zaměřil na instituci *kumstva*, duchovního příbuzenství, které vychází z role svědka na svatbě a následného kmotrovství dítěte ze sňatku vzešlého. Dalšími tématy byly typy domácností, v odkazech na balkánský patriarchát genderová témata, koncept „*honour and shame*“, patron-klientské vztahy a v pozdějších letech také etnicita, urbanizace a šedá ekonomika.

Trojici stěžejních kapitol uzavírá období antropologických výzkumů po roce 1989. Pád východního bloku a otevření hranic znamenal uvolnění podmínek pro západní antropology. Postsocialismus přinesl výzkumy zaměřené na demokratizaci společnosti, de-kolektivizaci, rozpouštění zemědělských družstev a navrácení půdy původním majitelům. Tranzice přinesla rozpad Jugoslávie a válečný konflikt, který sebou obnovil zájem o studium etnicity, nacionalismu, genderu a sexuality a snahy antropologicky vysvětlit příčiny jugoslávské války. S následným politickým sjednocením Evropy v Unii se analyzuje byrokracie a role státu v globalizované společnosti, vztah státu k tradičním společnostem, tržní ekonomika, občanská společnost, ale objevuje se i zájem o paměť a kolek-

tivní identitu a vztahování se k minulosti – ospravedlňování a zpochybňování politických ideologií.

V závěrečné kapitole autorka shrnuje antropologické výzkumy na Balkánu a jejich přínos k vývoji antropologického myšlení. Specifika vidí například v kulturní blízkosti badatelů, politickém kontextu studené války a odlišnosti anglosaské a východoevropské badatelské tradice.

Autrice se cíl popsat vztah antropologie a balkánského prostoru podařil naplnit s lehkostí, která z knihy dělá publikaci nejen odbornou, ale zároveň čtivou i pro laickou veřejnost. Přináší přehled o opomíjené antropologii jihovýchodní Evropy a disciplínu tak představuje na kulturách, s kterými se český čtenář může snáze ztotožnit. Současně zachycuje kromě vývoje myšlení rovněž stěžejní témata balkánského prostoru. Kniha *Od krevní msty k postsocialismu. Vývoj antropologického zájmu o Balkán* se tak může stát základním textem pro seznámení se s problematikou antropologického zájmu o Balkán.

Ebersův staroegyptský lékařský papyrus

Ancient Egyptian medical papyrus Ebers

LADISLAV BAREŠ

Český egyptologický ústav Filozofické fakulty
Univerzity Karlovy, Celetná 20, 110 00 Praha 1

O vyspělosti staroegyptského lékařství svědčí kromě antropologických dokladů a hmotných i ikonografických pramenů i množství dochovaných lékařských textů, často celých sbírek léčebných postupů a návodů na přípravu nejrůznějších medikamentů a prostředků ke zlepšení a upevnění zdraví nebo dosažení krásy. Zcela mimořádné místo mezi původními staroegyptskými lékařskými texty zaujímá papyrus označovaný podle jednoho z prvních majitelů, který ho zároveň také v roce 1875 jako první přeložil a publikoval, německém egyptologovi Georgu Moritzi Ebersovi. S původní délkou více než dvacet metrů patří tento svitek, popsaný celkem sto osmi sloupci textu (obvykle s 20–23 řádky) mezi nejrozsáhlejší dnes známé staroegyptské papýry, v současné době ho ovšem v důsledku poškození za 2. světové války část chybí.

Tento svitek je do určité míry pozoruhodný i díky osobě svého prvního vydavatele – ani v té době nebyl tak zcela obvyklé pojmenovávat dochované starověké texty po vlastní osobě. Za zmínku stojí, že G. Ebers (1837–1898), čelný představitel německé a evropské egyptologie, měl určitý vztah i k českému prostředí. Dvě jeho románová díla se staroegyptskými náměty, *Uarda* a *Dcera královská*, ve své době velmi populární v celé Evropě, vyšly v 80. letech 19. století i v českém překladu a spolu s Ebersovým monumentálním přehledem tehdejších znalostí o starém Egyptě, do češtiny přeloženým jako *Egypt slovem i obrazem*, značně přispěly k rozšíření zájmu o dávnou civilizaci na Nilu v české společnosti. Ebersovy egyptologické

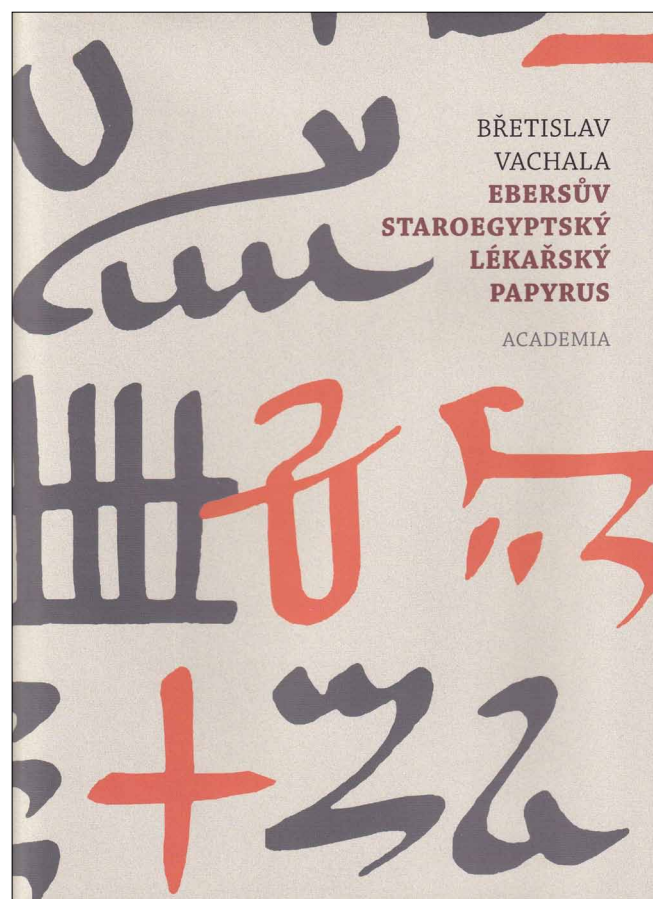
přednášky navíc soukromě navštěvoval v době svého studijního pobytu (1882–1883) Rudolf Dvořák, později první profesor orientálních jazyků na české filozofické fakultě dnešní Karlovy univerzity, který významně přispěl ke vzniku a rozvoji české egyptologie a do určité míry i asyriologie.

Vzhledem ke svému významu byl Ebersův papyrus přeložen do řady evropských jazyků a opakovaně publikován, teprve zásluhou Břetislava Vachaly je ale teď přístupný i českým čtenářům, zájímajícím se o staroegyptskou medicínu, resp. v širším smyslu o dějiny lékařství a vědeckého poznání obecně. Vachalův překlad navazuje na jeho účast (spolu s Eugenem Strouhalem a Hanou Vymazalovou) při přípravě monumentálního přehledu staroegyptského lékařství, který pod názvem *Lékařství starých Egyptanů* vychází od roku 2010; druhý svazek byl vydán 2017 a třetí je krátce před dokončením.

Vlastnímu překladu lékařského textu předřadil B. Vachala celkem sedm kratších (obvykle dvoustránkových kapitol), v nichž vymezil postavení Ebersova papyru mezi obdobnými texty dochovanými ze starého Egypta (kap. I) a krátkým životopisným medailonem představil i G. M. Eberse (kap. II). Téměř jako detektivní příběh se čte III. kapitola, věnovaná původu a cestám, kterými se tento jedinečný text dostal do lipské Univerzitní knihovny, kde je dnes uložen; mnohé peripetie jeho osudu – od vlastního objevu až po způsob, jakým a v jaké době se dostal do Ebersových rukou – jsou dodnes nejasné. Následuje detailní popis papyru (kap. IV) spolu s jeho datováním (kap. V). Díky kalendářnímu záznamu na zadní straně prvního sloupce lékařského textu víme přesně, že tento papyrus byl sepsán v 9. roce vlády jednoho z prvních vládců 18. dynastie Amenhotepa (I.) Džeserkarea, tedy pravděpodobně v letech 1506/1505 př. n. l. Po přehledu obsahu Ebersova papyru (kap. VI.) následuje poměrně obsáhlá ediční poznámka (kap. VII), v níž B. Vachala shrnul způsob, jakým při překládání textu postupoval, a také obtíže, s nimiž se přitom setkával. Navzdory tomu, že text je téměř kaligraficky psán poměrně snadno čitelnou kurzivou (tzv. hieratickým písmem), je jeho pochopení ztíženo mj. tím, že řada slov a termínů je buď jinde nedoložených, nebo označuje blíže neznámé přísady do medikamentů.

Jádrem knihy je samozřejmě vlastní překlad, uspořádaný způsobem navazujícím na původní rozvržení originálního textu. Každá strana tak obsahuje převod jednoho sloupce původního textu, doplněný o mezititulky oddělující jednotlivé případy. Je přitom respektována i původní podoba textu, psaného černě s tím, že názvy jednotlivých říkadel, způsob jejich užití, množství jednotlivých přísad a ojediněle i další údaje, které písař považoval za důležité, jsou pro zvýraznění psány červeně (nebo naopak v ojedinělých případech černě v jinak červeném textu). Překlad je na protilehlé straně doplněn kopií původního staroegyptského textu, převzatou z původní Ebersovy první edice.

Text celkem obsahuje popis a návod k léčení 879 případů chirurgických, interních, močových, stomatologických, gynekologických, očních, ušních a kožních, ale týká se i dětských nemocí a obtíží, popálenin a uštknutí hady či štírů nebo zkrášení těla. Řada postupů je přitom založena na magii nebo



Přebal knihy: Břetislav Vachala, *Ebersův staroegyptský lékařský papyrus*. Praha: Academia, 2020, 251 stran. ISBN 978-80-200-3160-0

doplněna říkadly a praktikami, které měly zaručit či alespoň posílit předpokládaný účinek. Papyrus vznikl jako opis různých starších lékařských textů, obvykle jinak neznámých. V textu je jich uvedeno více než 60, mezi nimi například „Sbírka léčivých prostředků (na) zahnání nemoci břicha“, „(Sbírka) léčivých prostředků k léčení jater“, „Sbírka o očích“, „(Sbírka) léčivých prostředků, které se připravují ženám“, ale třeba i „(Sbírka) léčivých prostředků k odstranění šedin (a) péči o vlasy“ nebo „(Sbírka) léčivých prostředků, které se připravují k odstranění blech z domu“.

Kniha je doplněna podrobným soupisem literatury týkající se staroegyptského lékařství, a také rejstříkem, obsahujícím názvy jednotlivých spisů zahrnutých do Ebersova papyru a dále přehled zde uvedených osobních jmen, označení bohů a démonů, a zeměpisných názvů. Užitečná je i konkordance s případy Ebersova papyru zahrnutými v již zmíněném kompendiu *Lékařství starých Egyptanů*.

Je smutnou skutečností, že Břetislav Vachala se nedočkal vydání této pečlivě připravené a skvostně vydané knihy, kterou chtěl, podle vlastních slov, zaujmout a oslovit nejen egyptology, historiky vědy, lékaře a farmaceuty, ale také širší čtenářskou veřejnost. Ta se tak, jako poslední položka jeho bohaté, více než pět set záznamů čítající bibliografie, stala důstojným závřením jeho téměř padesátileté dráhy egyptologa.



Zprávy / Reports

Prof. PhDr. Josef Kolmaš, DrSc.
(6. 8. 1933 – 9. 2. 2021)

JAN FILIPSKÝ

*Emeritní výzkumný pracovník, Orientální ústav AV ČR,
Pod Vodárenskou věží 4, 182 08 Praha 8*

Josef Kolmaš zosobňoval ideál badatele, jenž si nanejvýš cenil empirického poznání. V sinologii, tibetologii i sociokulturní antropologii s kritickou myslí přijímal názory, soudy a svědectví jiných odborníků, vědeckých autorit a objevitelů, ale dokázal se ztotožnit především s těmi, jež si dokázal bezpro-

středně prověřit. Nezřídka mu příležitost prozkoumat objekty odborného zájmu na základě osobní zkušenosti dlouho unikala. Zejména vytoužená návštěva samotného Tibetu, o němž čerpal fundované informace od svých učitelů při postgraduálním studiu na Ústředním národnostním ústavu v Pekingu (1957–1959), mu shodou nepříznivých vnitropolitických okolností na poslední chvíli unikla mezi prsty: již byl téměř u cíle své speciálně plánované cesty, když čínská vláda v březnu 1959 podnikla vojenský zásah s cílem potlačit tibetské povstání, a na doporučení úřadů byl nucen k návratu. S tibetským duchovním vůdcem 14. dalajlamou se osobně poznal v jeho indickém exilovém sídle v Dharamsale (Dharmašále) v r. 1969, ale samotný Tibet nakonec dokázal nakrátko navštívit až v r. 1991.

Sinologické vzdělání Josef Kolmaš získal na Filologické fa-



kultě Univerzity Karlovy v Praze, kde v letech 1952–1957 vystudoval obor čínština-dějiny Dálného východu. V Pekingu následně pod vedením dvou předních specialistů, čínského vedoucího katedry prof. Jü Tao-čchüana a Tibetana Ngawang Dönduba, jako první cizinec studoval tibetský jazyk a literaturu.

Z Číny přivezl pro knihovnu pražského Orientálního ústavu kompletní vydání tibetského buddhistického kánonu Kan-džuru (Překladů slov Buddhových) a Tandžuru (Překladů komentářů), ručně vytištěného z originálních dřevorytů z 18. století ve východotibetském klášteře Derge. Jedná se o soubor tibetského písemnictví obsahující na 4500 děl ve 316 svazcích. Díky této vzácné akvizici je Praha (Tibetská knihovna OÚ AV ČR) jedním z mála míst mimo Tibet a Čínu, kde lze tyto originální texty studovat.

Po návratu do vlasti J. Kolmaš nastoupil do Orientálního ústavu ČSAV, kde se během svého mnohaletého působení (1959–2003) vypracoval v předního znalce čínské a tibetské problematiky, jehož práce získaly i mezinárodní ohlas. Do povědomí domácí veřejnosti se zapsal rozsáhlou publikační a přednáškovou činností, stejně jako hluboce odborně fundovanými a jazykově kultivovanými překlady. Ve své výzkumné činnosti se zaměřil na málo známé a neprobádané otázky tibetských dějin, postavení Tibetu ve sféře mocenského a kulturního působení Číny a jeho správních institucí. Zabýval se rovněž tibetskou historiografií, tibetskou a čínskou literaturou, tibetským buddhismem a bibliografií tibetského písemnictví. Je autorem řady vědeckých monografií a katalogových prací, knižních překladů (z čínštiny, tibetštiny, angličtiny, ruštiny, latiny aj.), a četných vědeckých a vědeckopopularizačních statí. Výrazem uznání Kolmašových vědeckých výsledků, koncepčního myšlení a organizačních schopností se stalo jeho jmenování do čela Orientálního ústavu AV ČR, v. v. i. (1994–2002). Autorovo životní dílo vznikající po více než šest desetiletí čítá přes osm set bibliografických položek; více než stovka z nich přitom vznikla v letech 2003–2013, po badatelově symbolickém odchodu na odpočinek.

Ke Kolmašovým dominantním povahovým vlastnostem patřily pořádkumilovnost, pečlivost a neobvyklá pracovitost. Na dveřích do jeho pracovny a knihovny v pražském bytě v Čihákově ulici návštěvníky vítalo heslo sv. Benedikta: *Serva ordinem et ordo servabit te. Zachovávej pořádek a pořádek zachová tebe*. Pracovní stůl, vždy vzorně uklizený a inspirující k pokračování v tvůrčí činnosti, stejně jako pečlivě uspořádaná knihovna zaplňující celou místnost od podlahy ke stropu dokládaly, že nešlo zdaleka jen o prázdné motto.

Stejně tak důsledně naplňoval zásadu, jíž se podle Plinia staršího řídil řecký malíř Apellés: *nulla dies sine linea* – ani den bez linie, resp. bez řádku tvorby. Dokonce i v době svého ředitelského působení chodil do ústavu brzy ráno, před začátkem pracovní doby, aby zde v klidu bádala a poté se mohl na plný úvazek věnovat své úřední agendě.

Nicnedělání odmítal dokonce i v posledních letech, kdy jej vážné onemocnění připoutalo na lůžko a domácí pracovnu byl nucen vyměnit nejprve za Městskou nemocnici následně péče a poté za Domov seniorů v pražských Vysočanech. Živě se zajímal o současné dění v oblasti svého odborného zájmu i v orientalistice a protože přes tělesný handicap si zachovával bystrou mysl, dokázal vždy fundovaně poradit.

Jedním ze stěžejních badatelských témat, jimiž se J. Kolmaš v tibetologii zabýval, byl fenomén umírání, smrti jako ukončení jedné z mnoha posoupných existencí člověka a jeho přechodu do existence jiné. V okruhu tibetského duchovního světa není v umírání a ve smrti samé shledáváno nic tragického – podle buddhistických (a hinduistických) představ smrt netvoří absolutní předěl mezi životem a bezživotím, život pozemský a zaslavní jsou dvě formy vyšší existence a hranice mezi nimi je plynulá. Autoritativní poučení o mezistavu, který následuje po fyzické smrti, mezičlánku v řetězu existencí, kdy se umírajícímu dostává návodu k smysluplnému žití, poznání samospasitelné životní cesty vedoucí k vysvobození, přináší „skrytý či utajovaný“ text z 8./14. stol. *Bardo thödol*, ve světě i u nás známý jako *Tibetská kniha mrtvých*. J. Kolmaš se s poučením důvěrně seznámil při práci na překladu z originální tibetské verze. Možná vlivu příznivých karmických sil lze vděčit za to, že empirické potvrzení jeho věrohodnosti odkládal až na samotný přelom tibetského roku „železných Myši“ (2147), 28. dne tibetského 12. měsíce (podle gregoriánského kalendáře 9. února 2021). Přejme vzácnému kolegovi vysvobození díky výsostnému poznání prapodstaty.

LITERATURA

- Kolmaš, Josef (1991): *Tibetská kniha mrtvých. Bardo thödol. (Vysvobození v bardu skrze naslouchání)*. Praha: Odeon. 2. vyd. 1991; 3. rozšíř. vyd. 1995; 4. vyd. 1998; 5. vyd. 2001; 6. vyd. 2004; 7. vyd. 2007; 8. vyd. 2008 (první paralelní tibetko-české vydání; 9. vyd. 2017; 10. vyd. 2019).
- (1998): Sönam Gjalchän. *Zrcadlo králů. Tibetská kronika 14. století*. Praha: Vyšehrad.
- (2002): *Tibet z antropologické perspektivy*. Brno: Nadace Universitas, Edice Scientia. In: Malina, Jaroslav, ed.: *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie*, sv. 11.
- (2003a): *Smrt a pohřbívání u Tibetanů*. Brno: Nadace Universitas, Edice Scientia. In: Idem, ed.: *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie*, sv. 12.
- (2003b): *První Evropané ve Lhasě (1661). (Kircherovo résumé Grueberovy cestovní zprávy. Latinský text a český překlad.)* In: Idem, ed.: *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie*, sv. 16.
- (2004): *Suma tibetského písemnictví*. Praha: Argo.
- Kolmaš, Josef – Malina, Jaroslav (2005): *Čína z antropologické perspektivy*. Brno: Nadace Universitas, Edice Scientia. In: Malina, Jaroslav, ed.: *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie*, sv. 21.
- Kolmaš, Josef (2009a): *Malá encyklopedie tibetského náboženství a mytologie*. Praha: Libri.
- (2009b): *Gurbum aneb Sto tisíc písní jógina Milaräpy*. Praha: Academia.
- (2010): *Slovník tibetské literatury*. Praha: Libri.
- (2013): *Pojednání o věcech tibetských*. Praha: Vyšehrad.
- (2015): *Pojednání o věcech čínských*. Praha: Vyšehrad.

Pokyny pro přispěvatele časopisu *Anthropologia integra*

Časopis *Anthropologia integra* uveřejňuje odborné texty (v anglickém, českém, německém a slovenském jazyce), které odpovídají jeho interdisciplinárnímu zaměření.

Redakce přijímá příspěvky elektronicky přes redakční systém (více o registraci do systému na https://journals.muni.cz/anthropologia_integra).

Recenzní řízení

Příspěvky publikované v časopise *Anthropologia integra* procházejí recenzním řízením. V jeho průběhu texty posuzují po formální i obsahové stránce dva domácí či zahraniční odborníci a na základě jejich stanovisek obsažených v recenzních posudcích jsou autorovi doporučeny případné úpravy. Cílem je publikovat práce obsahující nové, dosud nezveřejněné poznatky, jež přispívají k rozvoji oboru a dodržují vysoký standard odborné prezentace.

Pokyny formální

Časopis publikuje studie, eseje, zprávy, recenze a příspěvky popularizující vědu a umění. Délka příspěvků by neměla přesahovat u studií 20 normostran, u ostatních příspěvků 10 normostran a u recenzí a zpráv 3 normostrany (normostrana obsahuje 1800 znaků včetně mezer).

Obsah a členění příspěvku:

1. Název příspěvku.
2. Jméno autora a kontakt ve formě plného názvu a adresy pracoviště a e-mailové adresy.
 - 2.1. U příspěvku v českém nebo slovenském jazyce následuje za jménem autora a kontaktem název a krátké shrnutí v angličtině (abstract), jehož rozsah by měl být 100 až 200 slov (do 1500 znaků); pod abstraktem 5–8 klíčových slov v anglickém jazyce (keywords). Za abstraktem a klíčovými slovy v angličtině následuje abstrakt a klíčová slova v češtině (ve stejném rozsahu).
 - 2.2. U příspěvku v cizím jazyce následuje za jménem autora a kontaktem název a krátké shrnutí v češtině (abstrakt), jehož rozsah by měl být 100 až 200 slov (do 1500 znaků); pod abstraktem 5–8 klíčových slov v českém jazyce. Za abstraktem a klíčovými slovy v češtině následuje abstrakt a klíčová slova v angličtině (ve stejném rozsahu).
3. Krátký životopis zařazený na konci příspěvku v rozsahu 20–30 slov (ve stejném jazyce jako text příspěvku).
4. Odkazy na položky literatury ze seznamu literatury v textu jsou v kulatých závorkách – odkazy mají podobu: ... (Boas 1908, 25–28).
5. Příklady základních druhů bibliografických hesel v seznamu literatury:
 - 5.1. knižní monografie
Aldred, Cyril (1971): *Jewels of the Pharaohs. Egyptian Jewellery of the Dynastic Period*. London: Thames and Hudson.
 - 5.2. studie ve sbornících
Störk, Lothar (1984): Rabe. In: Helck, Wolfgang – Westendorf, Wolfhart, eds., *Lexikon der Ägyptologie*, V. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 74–75.
 - 5.3. články v časopisech
Borofski, Robert (2002): The Four Subfields: Anthropologists as Mythmakers. *American Anthropologist*, 104(2), 463–480.
 - 5.4. elektronické dokumenty
Hoder, James (1999): The Development of Anthropology in the Sciences and Humanities. (online). <http://www.hoder.com>.
6. Poznámky pod čarou umístěné na téže stránce v textu označujte horním indexem a jejich vlastní text doplňte odkazy na literaturu (citují se shodně jako odkazy na položky literatury).
7. Citaci uvádějte doslovně (včetně případných chyb v původním textu; označte je: sic) a vždy vkládejte do uvozovek. Chcete-li část citace vynechat, napište kulaté závorky a v nich tři tečky.

Pokyny technické

1. Rukopisy musí být vytvořeny v textovém editoru Word nebo jiném kompatibilním editoru a mít formát .doc nebo .rtf. Měly by používat velikost písma 12, řádkování 1,5 a odsazení na obou okrajích 2,5 cm. Stránky musí být očíslovány na dolním okraji strany uprostřed.
2. Slova na konci řádku nedělte a nezarovnávejte. „Tvrďe“ zakončení řádku (pomocí klávesy ENTER) užívejte pouze na ukončení odstavce nebo titulku a podtitulku.
3. K zvýraznění určité části textu používejte kurzívu, nikoli tučné ani podržené písmo.
4. Internetové adresy nekopírujte přímo z internetu, ale opište je jako text.
5. Ilustrace – všechny dokumentární materiály (fotografie, diagramy, kresby, nákresy, mapy) musí být předloženy v elektronické podobě. Každá ilustrace je samostatným souborem s patřičným označením: (obr. 1), (fig. 1). Vyhovující bitmapové formáty ilustrací jsou TIFF, JPEG, BMP, GIF, EPS, PSD (minimální rozlišení barevných ilustrací je 300dpi při šířce obrázku alespoň 9 cm, u vyobrazení černobílých či ve stupních šedi je vhodné rozlišení až 600 dpi při výše uvedených šířce). Vhodné formáty vektorové grafiky: AI, EPS, PDF, WMF, CDR. Redakce nepřijímá ilustrace vložené do aplikace MS-Word. Pokud chce autor zařadit ilustrace s nedostatečným rozlišením (klíčové ilustrace v lepším rozlišení nemá), učiní tak po dohodě s redakcí. Ilustrace by měly být zasílány elektronicky (redakční systém, e-mail, úschovna atd.) nebo na CD společně s textovou částí, ve výše doporučeném rozlišení a formátu. Odkazy v textu na všechny dokumentární materiály musí být v následujícím formátu: (obr. 1), (fig. 1). Názvy příslušných souborů na CD musí mít stejné znění, jak je vyznačeno v textu (obr1.tiff). Popisky k obrázkům je vhodné dodat v samostatném souboru.
6. Tabulky a grafy budou předkládány v elektronické podobě jako samostatné soubory. Nejvhodnější je dodat je v podobě souboru vektorové grafiky (AI, EPS, PDF, CDR), případně jako soubory bitmapové grafiky (tiff, jpeg) s vysokým rozlišením. Akceptovatelné jsou tabulky jako samostatné soubory programu MS-excel a MS-word. V textu uváděné odkazy na tabulky a grafy musí být v následujícím formátu: (tab. 1), (graf 1). Názvy příslušných souborů na CD musí mít stejné znění, jak je vyznačeno v textu (tab. 1.xls). Popisky k tabulkám a grafům je vhodné dodat v samostatném souboru.
7. U obrázků, tabulek a grafů, jejichž autorem není autor příspěvku, je třeba za popiskem uvést autora, případně původní pramen (formou citace, která je pak uvedena jako plné bibliografické heslo v seznamu literatury; u fotografií se uvádí autor v každém případě): ... Pramen: Klíma 2010, 12. ... Foto: Jiří Němec. ... Kresba: Jana Černá.

Guidelines for contributors to the *Anthropologia integra* journal

The journal *Anthropologia integra* publishes scholarly texts (in the Czech, English, German and Slovak languages) which correspond to its interdisciplinary orientation.

The editor's office accepts manuscripts submitted via either the Open Journal System (for more information on registration process, see https://journals.muni.cz/anthropologia_integra).

Peer review process

Contributions published in the *Anthropologia integra* journal are subjected to a peer review process. International peers will expertly review all submissions, with potential author revisions as recommended by reviewers, in order to publish papers that represent new, previously unpublished work, advance the state of knowledge of the field, and conform to a high standard of scholarly presentation.

Formal guidelines

In the journal, original papers, essays, notices, book-reviews and contributions popularizing science and art are published. The contributions' length shouldn't exceed 20 standardized text-pages (for original articles), 10 pages in case of other contributions and 3 pages for reports (a text-page is understood to contain 1800 characters including spaces).

Content and structure of contributions

1. Contribution's title
2. Author's name, full designation and affiliation (including contact and e-mail addresses).
 - 2.1. Contributions submitted in the Czech or Slovak language should include a title and a short abstract in English in the range of 100–200 words (maximum 1500 characters), the abstract is preceded by the above-mentioned data – author's name and contact information; the abstract is followed by 5–8 keywords in English. The abstract and English keywords are followed by a Czech abstract and keywords (similar range).
 - 2.2. Contributions submitted in a foreign language should include a title and a short abstract in Czech in the range of 100–200 words (maximum 1500 characters), the abstract is preceded by the author's name and contact information; the abstract is followed by 5–8 keywords in Czech. The abstract and Czech keywords are followed by an English abstract and keywords (similar range).
3. A short curriculum vitae is included at the end of the contribution in the range of 20–30 words (in the language of the contribution).
4. Notes to the text referring to bibliographical entries in the literature list are in round brackets – text references consist of the last name of the author/s or editor/s and the year of publication of the work, with no punctuation between them, followed by a comma, and a specific page, section, or other division of the cited work in the following form: ... (Boas 1908, 25–28).
5. Examples of basic bibliographical entries in the reference list:
 - 5.1. book monographs
Aldred, Cyril (1971): *Jewels of the Pharaohs. Egyptian Jewellery of the Dynastic Period*. London: Thames and Hudson.
Vachala, Břetislav (2009): *Staroegyptská Kniha mrtvých. Překlad*. Praha: Dokořán.
 - 5.2. proceedings papers
Störk, Lothar (1984): Rabe. In: Helck, Wolfgang – Westendorf, Wolfhart, eds., *Lexikon der Ägyptologie, V*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 74–75.
 - 5.3. journal articles
Borofski, Robert (2002): The Four Subfields: Anthropologists as Mythmakers. *American Anthropologist*, 104(2), 463–480.
 - 5.4. electronic documents
Hoder, James (1999): The Development of Anthropology in the Sciences and Humanities. (online). <http://www.hoder.com>.
6. Footnotes placed on the same text-page should be numbered consecutively using the upper index and their text should contain references to respective sources (cited in the same manner as text references to the bibliographic entries).
7. Citations are to be quoted literally, word for word (including eventual mistakes in the original text followed by sic written in brackets) and always between quotation marks. If a part of the citation is to be omitted, insert round brackets with three dots inside.

Technical guidelines

1. The manuscripts have to be created in the MS Word text editor or other compatible one and should have the file format denoted by file extension .doc or .rtf. The authors should use font size 12 (points), 1,5 size vertical spacing and 2,5 cm offset on both sides. The pages are to be numbered at the bottom, in the centre.
2. Words at the end of the line should not be divided and aligned. "Hard-set" line ending (using the ENTER key) is to be used only to end a paragraph or title and subtitle.
3. To emphasize a particular text segment italic font should be used, bold or underlined types are to be avoided.
4. Internet links should not be copied off the web browser but rewritten as text.
5. Illustrations – all documentary material (photographs, diagrams, drawings, sketches, maps) have to be submitted electronically. Each illustration should form a separate file with an appropriate identifier: (fig. 1). Acceptable image / bitmap file illustration formats are as follows: TIFF, JPEG, BMP, GIF, EPS, PSD (minimum resolution of color illustrations is 300dpi while image width is at least 9 cm, in black and white or shades-of-gray illustrations the advisable resolution is up to 600dpi while image width is at least 9 cm). Acceptable vector graphics formats: AI, EPS, PDF, WMF, CDR. The editor's office does not accept illustrations pasted in the MS Word application. If the author wishes to include illustrations with insufficient resolution (no better resolution key images are available), he/she is advised to do so only after consulting the editor's office. The illustrations should be sent electronically (by open journal system, e-mail, online e-disk electronic package delivery etc.) or on a CD together with the text part, in the above-mentioned resolution and format. References to all illustrative documentary material have to be inserted in the text in the following format: (fig. 1, fig. 2 etc.). File names of the individual image files on the CD have to correspond to the respective reference in the text (fig1.tiff). Illustration captions and legends are to be submitted in a separate file.
6. Tables and graphs should be submitted in an electronic form as separate files. Ideally they are to be submitted in the form of vector graphics files (AI, EPS, PDF, CDR), or possibly as bitmap graphics files (tiff, jpeg) with high resolution. Tables in the form of separate MS Excel and MS Word program files are also acceptable. References to tables and graphs in the text have to be in the following format: (tab. 1), (graph 1). File-names of the appropriate files on the CD have to bear the same marking as is given in the text (tab1.xls). Table and graph captions are to be submitted in a separate file.
7. In the case of illustrations, tables and graphs whose authorship is different from the author of the contribution, the name of the author of the graphics, or if need be the original source should be duly acknowledged (in the form of full citation reference listed as a full bibliographic entry in the literature list; in the captions accompanying the photographs and/or drawings, due credit to the author is mandatory): ... Source: Boas 2010, 12. ... Photograph: George Snell. ... Illustration: Jane Black.

