

ANTHROPOLOGIA INTEGRALIS

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

5/2014/1



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, Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

RNDr. Robin Pěnička, Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

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, Vinařská 5, 603 00 Brno, e-mail: jmalina@sci.muni.cz; tmorkovsky@email.cz / Anthropologia integra, Anthropological Institute, Faculty of Science, Masaryk University, Vinařská 5, 603 00 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

Prof. Vittorio Pesce Delfino, Dipartimento di Anatomia Patologica, Università degli studi di Bari; předseda Consorzio di ricerca DIGAMMA, Bari, Itálie

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

PhDr. Eva Ferrarová, Ph.D., Ministerstvo vnitra České republiky

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. PhDr. Josef Kolmaš, DrSc., emeritní ředitel Orientálního ústavu Akademie věd České republiky

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

Prof. PhDr. Břetislav Vachala, CSc., Český egyptologický ústav Univerzity Karlovy v Praze

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, Purkyňova 95a, 612 00 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) případně e-mailem na obě dvě uvedené adresy: jmalina@sci.muni.cz a tmorkovsky@email.cz.
Uzávěrka příštího čísla (roč. 5, č. 2, 2014) je **15. září 2014**.

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) or e-mailed to the following electronic addresses: jmalina@sci.muni.cz and tmorkovsky@email.cz.

The deadline for the next number (volume 5, number 2, 2014) is **September, 15th, 2014**.

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 Míkulka.

Tisk / Print: FINAL TISK s. r. o. Olomučany.

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 Josef Unger – Milada Hylmarová – Martin Mazáč – Miroslav Šenkýř – Miroslav Králík
Člověk a artefakt. Téma archeologické antropologie
Man and Artefact. A Theme of Archaeological Anthropology
- 21 Břetislav Vachala
Staroegyptské Naučení muže synovi (Pražská hieratická literární ostraka III)
The Ancient Egyptian Instruction of a Man for His Son (Prague Hieratic Literary Ostraca III)
- 29 Kamila Němečková
Spiritualita a kultura
Spirituality and Culture
- 39 Martina Cichá – Klára Smetanová – Lucie Kalčáková
Kulturní univerzalita a diverzita na příkladu vybraných řeholních řádů a kongregací v České republice
Cultural Universality and Diversity Through the Example of Selected Monastic Orders and Congregations in the Czech Republic
- 51 Veronika Kavenská – Hana Simonová
Zkušenost s halucinogenní rostlinou ayahuasca v kontextu šamanského rituálu
Experience with Hallucinogenic Plant Ayahuasca in the Context of Shamanic Ritual

Fórum / The Forum

- 65 Břetislav Vachala
Ve stínu pyramid
Im Schatten der Pyramiden

Recenze / Reviews

- 67 Zdenka Mechurová
Félicien Rops – Artist, Whose Fairy Grandmother Was the Devil
Félicien Rops – umělec, jemuž sudičkou byl ďábel sám

Zprávy / Reports

- 69 Sandra Sázelová
Jiří A. Svoboda

Obsah / Contents



Člověk a artefakt. Téma archeologické antropologie

Josef Unger – Milada Hylmarová – Martin Mazáč – Miroslav Šenkýř – Miroslav Králík

Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity, Vlnářská 5, 603 00 Brno

Do redakce doručeno 13. března 2014; k publikaci přijato 20. června 2014

MAN AND ARTEFACT. A THEME OF ARCHAEOLOGICAL ANTHROPOLOGY

ABSTRACT Artefacts created by man represent enhanced means for the performance of the ancient biological functions (obtaining food, defending territory, social status presentation, reproduction, and organization of life in a social group) as they are culturally universal/indifferent; on the other hand, human cultures vary substantially in their detailed forms due to differences in technology, religion, symbolism, fashion, etc. One of the themes of archaeological anthropology is the relationship between human and artefact that can be expressed by tripartite interactions among artefact, human and purpose. Artefact is affected by the properties of the used raw material and its availability in natural environment; but at the same time, it directly reflects features/properties of the user, person or a human society (body size, age, gender, health status, time constraints, technological level, raw material resources, tradition); and, to the extent required, it must also respect the purpose for which it was made and/or is used (working/utilitarian functions, fashion, symbolism, religion, etc.). Each particular artefact necessarily involves all three of these components, their mutual relationships, however, is not trivial. On examples of several archaeological artefacts (fortification of ancient Roman short camp, bracelet from the Roman and the Migration period, boot, spur, wall and axe from the 9th century A.D., ring from the early Bronze Age) we tried to demonstrate some independence of the above mentioned three aspects and their specific interactions. Interpretation of the role of any particular archaeological artefact in life of past people/societies should take all of these aspects into account.

KEY WORDS archaeological anthropology; artefact; human-artefact relationship; technology; utilitarian functions; social status; symbolism; Early Bronze Age; Roman Period; Migration Period; Early Medieval Period; fortification; bracelet; ring; spur; axe

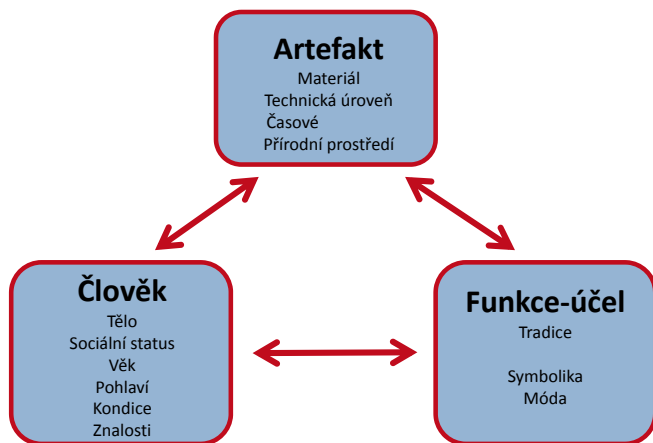
ABSTRAKT Artefakty vytvořené člověkem jsou na jedné straně kulturně univerzální, neboť představují vylepšené prostředky pro naplňování evolučně starých biologických funkcí (získávání potravy, hájení teritoria, prezentace sociálního statusu, reprodukce a organizace života sociální skupiny). Na straně druhé se kultury v jejich detailních formách velmi liší díky rozdílům v technologiích, náboženství, symbolice, módě, aj. Jedním z témat archeologické antropologie je vztah člověka a artefaktu, který lze vyjádřit trojstrannou interakcí artefaktu, člověka a účelu. Artefakt je podřízen dostupnosti (přírodní prostředí) a vlastnostem použité suroviny, současně však bezprostředně odráží vlastnosti člověka (resp. společnosti), který ho používá (tělesné rozměry, věk, pohlaví, zdravotní stav, časové možnosti, technologickou úroveň, materiální zdroje, tradice), zároveň musí v požadované míře respektovat účel, pro který byl vyroben, resp. ke kterému se užívá (pracovní/utilitární funkce, móda, symbolika, náboženství aj.). Každý konkrétní artefakt nezbytně zahrnuje všechny tyto tři komponenty, jejich vzájemný vztah však není triviální. Na příkladu několika artefaktů z archeologických nálezů (opevnění římského krátkodobého tábora, náramek v době římské a stěhování národů, bota a ostruha, hradba a sekera v 9. století, prsten ve starší době bronzové) jsme se pokusili demonstrovat určitou autonomii uvedených tří rovin a současně jejich specifické interakce. Interpretace role každého konkrétního archeologického artefaktu v životě tehdejšího člověka/společnosti by měla zohledňovat všechny zmíněné roviny.

KLÍČOVÁ SLOVA archeologická antropologie; artefakt; vztah artefaktu a člověka; technologie; užitná funkce; sociální status; symbolika; starší doba bronzová; doba římská; doba stěhování národů; doba hradištní; opevnění; náramek; prsten; ostruha; sekera

ÚVOD (Josef Unger)

Archeologická antropologie, tak jak byla před časem definována, se zaměřuje na rekonstrukci života konkrétních lidí či

malých definovaných skupin v minulosti na základě archeologických pramenů, které mají jiný charakter než prameny písemné a jejich interpretace vyžaduje jiné metody. Vychází z toho, že smyslem archeologického bádání není jen objevení



Obr. 1. Schematické vyjádření vztahu mezi člověkem, artefaktem a funkcí (účelem).

památek, jejich exkavace, deskripce a chronologické zařazení, ale rekonstrukce života konkrétních lidí v minulosti. Stejným dechem je však třeba dodat, že tato rekonstrukce musí být provedena na základě znalosti a kritické analýzy pramenů. Konkrétní naplnění tohoto badatelského směru sejevilo ve třech rovinách, přičemž jako nejspecifičtější sejevívztah člověka a artefaktu (Unger 2005).

Vztah člověka a artefaktu řeší celá řada oborů, ať se již jedná o architekturu či design. Také v archeologii má toto studium svoje místo, protože zatím se běžně studuje artefakt v archeologickém kontextu především z hlediska typologického, chronologického a někdy i symbolického, což je dáno vzděláním většiny archeologů. Na význam studia artefaktů z hlediska praktické funkce, společenského významu a symbolického smyslu poukazuje v poslední době Evžen Neústupný (2010; Kuna 2013, 415). K studiu vztahu lidského těla a artefaktu je však kromě archeologických znalostí zapotřebí i znalost anatomie, v některých případech i anatomie vývojové, čímž dochází k propojení fyzické (biologické) antropologie a archeologie.

Vztah člověka a artefaktu lze vyjádřit trojúhelníkem zobrazujícím artefakt, člověka a účel (obr. 1). Všechny tři komponenty jsou důležité a je možno je blíže charakterizovat. U artefaktu je nutno zohlednit materiál a technickou úroveň. Do této komponenty lze zahrnout i časové možnosti a přírodní prostředí ovlivňující dostupnost materiálu. Další komponentou je účel nebo funkce artefaktu ve vztahu k člověku. Zde hrají svoji úlohu tradice, náboženství, móda a symbolika. U člověka je třeba zohlednit stavbu lidského těla, věk, pohlaví, kondici, zdravotní stav, úroveň znalostí a sociální status. Samozřejmě ne vždy je možno využít všechny komponenty, ale schéma naznačuje jejich důležitost. Následující případové studie ukazují na možnosti a některé dosažené výsledky, které jsou stručně přiblíženy v jednotlivých kapitolách tohoto článku.

POKUSNÉ OVĚŘENÍ BUDOVÁNÍ OPEVNĚNÍ ŘÍMSKÉHO KRÁTKODOBÉHO TÁBORA (Martin Mazáč)

Římská moc se v době svého největšího rozmachu rozprostírala kolem celého Středozevního moře, od Británie k Černému moři, od Dunaje k pramenům Nilu. Tato moc mohla být udržována a dále rozšiřována jen díky výkonné vnitřní správě, diplomacii a v neposlední řadě disciplíně, odvaze a vysoké kvalitě římského vojska. Jednou z mnoha věcí, ve kterých Římané vynikali, byly inženýrské a stavební práce, ať už se týkaly mostů, akvaduktů, obléhacích či obranných pevností nebo táborů. Dlouhodobé tábory se pak stávaly téměř samostatnými městy s vlastní správou, lázněmi, obchody, stáji a podobně a některé z nich se pak ve skutečná města opravdu přeměnily (Conolly 1992, 38).

Krátkodobé, neboli pochodové, tábory se těm dlouhodobějším podobaly svou strukturou a organizací, a jak jejich název napovídá, byly budovány za účelem krátkodobého pobytu na jednom místě. Často se jednalo o pobyt pouze na jednu noc či maximálně na několik dní. Avšak i takovéto tábory bývaly poměrně dobře opevněné. Kolem celého tábora byl vyko-



Obr. 2. Průřez náspem s dřevěnými kolíky umístěnými na hřebeni.



Obr. 3. Průřez náspe s dřevěnými kolíky umístěnými na úpatí náspu.

pán příkop a navršen násep, na jehož vrcholku byla umístěna palisáda ze speciálně upravených kůlů zvaných pila muralia (Conolly 1992, 12; Vegetius 1977, 433, 476).

Flavius Vegetius Renatus se ve svých spisech zmiňuje o několika možných velikostech příkopu. Od nejjednoduššího, kdy se pouze vykopaly drny a navršily do výšky asi tří stop (asi 0,9 m), až po délku příkopu dvanáct stop, což je 3,6 m a hloubku devět stop, což představuje 2,7 m (Vegetius 1977, 433). Tomu i většinou odpovídají profily nalezených příkopů pochodo- vých táborů, u nichž se podle archeologického zkoumání pohybuje hloubka od 0,9 až k téměř 4 m a šířka od 0,5 až k 7,5 m (Droberjar 2002, 286). Převážně je však hloubka kolem 1,5 m a šířka kolem 2,5 m. O velikosti náspe se bohužel mnoho neví především díky jejich destrukci, ať už časem nebo násilím, a také písemné prameny jsou na tyto informace skoupé. Vegetius popisuje přesnější výšku náspu pouze v jednom případě, a to čtyři stopy, což je 1,2 m (Vegetius 1977, 433) u celkem velkého příkopu.

Z hlediska ověření možností jsem pracoval s imaginárním táborem čtvercového půdorysu o velikosti jedné strany 700 m, který by byl dozajista dostačující pro celou legii, možná dokonce i pro více jednotek. Obvod celého tohoto tábora by byl 2800 m. Pokud bychom počítali, že v legii se nachází kolem 6000 mužů, tak se dá odvodit, že pokud by na jednoho muže

ke kopání vycházel úsek jeden metr široký, tak k opevňovací pracím by nebyla potřeba ani polovina mužů legie.

Počítal jsem s tím, že i pochodový tábor bylo nutné řádně opevnit dostatečným náspe s kůlovou palisádou a že tato palisáda, aby byla účinná, měla být tvořena z kůlů dlouhých maximálně 3 m o průměru 15 cm. Tato představa se ukázala jako nereálná, protože takové kůly by s sebou legionáři nosit nemohli (a pokud ano, bylo by jich zoufale málo). Nemohli je ani získávat na místě, protože zajištění dostatečného množství by bylo logisticky náročné (bylo by potřeba pokácet a rozřezat alespoň tři tisíce stromů) na tak krátkodobou stavbu, když se předpokládá, že celý tábor musel být opevněn asi za dvě, maximálně tři hodiny a ráno rozebrán a opuštěn. Opustil jsem tedy tuto hypotézu a uvažoval o použití kůlu dlouhého 1,5 m, který si sami legionáři nosili či vozili na soumarech (Conolly 1992, 12, 27). Dalším východiskem úvah bylo, že násep, aby byl funkční, musel být dostatečně vysoký a navíc na vnitřní straně mít dostatečně prostornou rampu pro pohyb obránců. Na takovou stavbu by však bylo potřeba mnohem větší množství hlíny, než by se dalo získat z příkopu, které popisuje Vegetius (1977, 433, 476).

Pokusil jsem se ověřit čas potřebný k budování a obranyschopnost tohoto zařízení pro což jsem vybral jeden z modelových typů příkopu od Vegetia (Vegetius 1977, 476) s hloubkou

tři stopy (0,9 m) a délkou pět stop (1,5 m) o kterém říká, že byl tím minimem, který museli legionáři vykopat, pokud nebylo možné vytvořit opevnění pouze z drnů (Vegetius 1977, 476). Vybral jsem si jej také z důvodu celkově menší náročnosti. Pokus jsem prováděl na místě v mírném svahu nad terénní vlnou. Takováto lokace nebyla pro římské tábory ničím neobvyklým. Plánoval jsem vybudovat pouze část opevnění, velké tak, aby připadlo jednomu legionáři, což znamená asi metr na délku příkopu (šířka 1,5 m a hloubka 0,9 m). Použil jsem obyčejné zemědělské nástroje – rýč a krátkou lopatu, kterými jsem nahradil původní římské nástroje (Římané používali velmi podobné). Krumpáč jsem k dispozici neměl. Kopal jsem sám a za dvě a čtvrt hodiny jsem dokázal vyhloubit příkop 0,7 m hluboký, 1,6 m široký a 1,05 m dlouhý a navršit násep vysoký 0,6 m, široký 1,45 m a dlouhý 1,05 m. Hloubka byla menší než předpokládaná díky jílovito-kamenitému podloží, na které jsem v hloubce asi padesáti centimetrů narazil. Násep jsem vršil a udupával tím způsobem, aby byl co nejvyšší s co nejmenší základnou. Násep měl na průřezu tvar rovnoramenného trojúhelníka (obr. 2). Druhá část pokusu měla zjistit obranyschopnost takového opevnění. Zde jsem se inspiroval kresebnou rekonstrukcí Bernharda Rudnicka (Rudnick 2012, 230). Pro věrnější rekonstrukci jsem na vrchol náspu zakopal dřevěné kůly, které byly náhradou za pila muralia legionářů. Kůly měly délku 1,5 m, průřez kolem pěti centimetrů a zahlobeny byly 0,4 m do země. Rozestup mezi jednotlivými kolíky byl deset až patnáct centimetrů, což se ukázalo jako dostatečné, palisáda tedy nemusela vytvářet souvislou stěnu. Hloubku zakopání kolíků jsem vypočítal podle Z. Webera (Weber 1969, 219–222).

Výsledkem bylo zjištění, že takovéto opevnění s palisádou bylo možné lehce ubránit proti frontálnímu útoku, protože útočník nejprve musel překonat příkop (skokem nebo proběhnutím) a poté navíc vyšplhat na násep, kde však už byl v dosahu zbraní obránců (především kopí a oštěpů). Navíc musel ještě na hřebeni překonat palisádu, která byla špatně dosažitelná zbraněmi, a také bylo obtížné ji vyvrátit pouhým nárazem. Ona hloubka čtyřiceti centimetrů, do které byly kůly ukotveny, se prokázala jako dostatečná.

Když však byly kůly umístěny na úpatí náspu kolmo proti nepříteli (obr. 3), jak se někdy uvádí (Rudnick 2012, 230), byla palisáda lehce zničitelná těžšími zbraněmi (sekerami, kladivý) a útočník byl navíc z dosahu zbraní obránců. Stále však zůstal problém vyšplhat na násep bráněný nepřitelem.

Výsledky tohoto pokusu, který nemá charakter vědeckého ex-

Lokalita	Hmotnost (g)	Počet solidů	Vnitřní rozměry (cm)
1 Tournai	300,00	67	6,0 x 4,6
2 Apahida	230,20	51	7,5 x 5,6
3 Blučina	226,70	50	6,0 x 5,5
4 Pouan	171,00	38	6,5 x 5,2
5 Střední Čechy	160,68	36	6,3 x 5,7

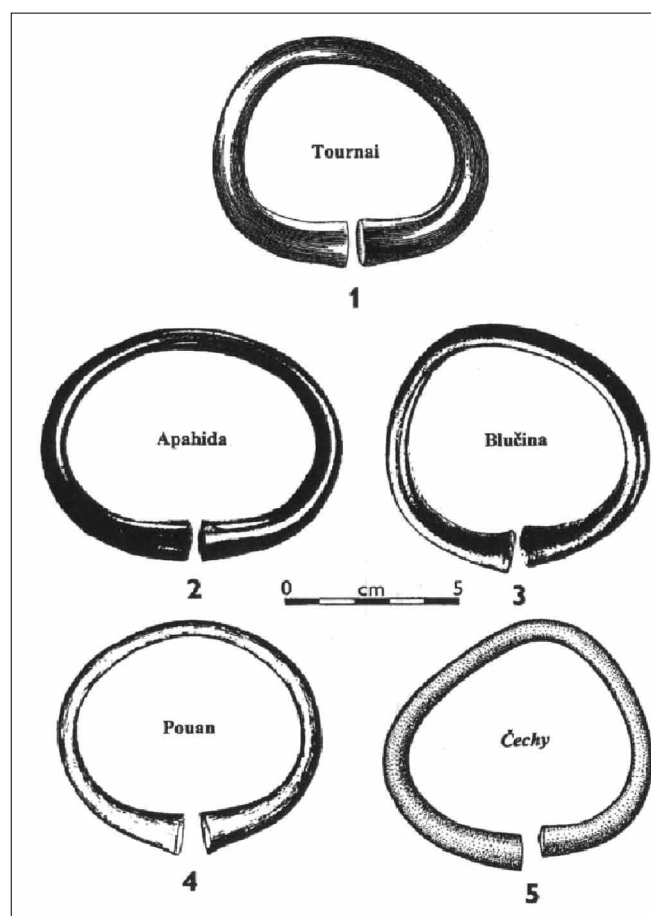
Obr. 4. Rozměry a hmotnosti náramků dle Wenera 1980. Převzato z Droberjar 2001, str. 522.

perimentu, potvrdily, že opevnění pochodového římského tábora mohlo být hotové zhruba za dvě hodiny a navíc nemuseli být využiti ani všichni muži legie, protože jich stačila pouhá polovina. Potvrdilo se, že i tak malý a nenáročný příkop a násep jsou poměrně velkou překážkou ke zdoání.

ČLOVĚK A NÁRAMEK V DOBĚ ŘÍMSKÉ A STĚHOVÁNÍ NÁRODŮ (Milada Hylmarová)

Horní končetina má u člověka odlišnou funkci než u ostatních savců. Z oporné končetiny, která je používána při lokomoci těla, se v průběhu evoluce a s rozvojem bipedie stal komunikační orgán, který umocňuje komunikaci a gestikulaci. Je pro ni charakteristický velký rozsah pohybu, který je dán především volností v ramenním kloubu. Velmi specifická je pak stavba samotné ruky, kde došlo k výrazné diferenciaci svalů i kostí, a vytvořila se opozice palce. Tyto změny umožňují člověku přesnou manipulaci s předměty a jemnou motorickou činnost, ale zároveň vytvářejí dostatečnou sílu pro pevný úchop předmětu.

Pro zkoumání vztahu horní končetiny člověka a náramku je důležitá představa o kostěném podkladu a mocnosti svalů



Obr. 5. Přehled masivních zlatých náramků na evropských lokalitách. Převzato z Droberjar 2001, str. 520.



Obr. 6. Rekonstrukce podoby germánského panovníka z hrobu z Blučiny podle Pavla Dvorského. Převzato z http://www.templ.net/cesky/vyroba-mec_z_bluciny.php

v jednotlivých částech končetiny. Paže je rovnoměrně pokryta svaly probíhajícími od ramene až na proximální části předloketních kostí. Předloktí je charakterizováno průběhem flexorů a extenzorů ruky od distálního konce humeru až do dlaně. Tyto svaly mají výrazné svalové břicho a dlouhou úponovou šlachu. Tato disproporce vytváří výraznou svalovou strukturu v proximální části předloktí, na distálním konci pak procházejí pouze úponové šlachy a profil předloktí se tak výrazně zužuje. Pro navlečení náramku je důležitý největší rozměr dlaně v poloze metakarpofalangeálních kloubů, navlečení může omezovat i vyvinuté svalstvo malíkového a palcového valu dlaně. V této oblasti je nutné náramek přes dlaň přetáhnout. Náramek mohl být nošen volně na předloktí, nebo jako nápažník nad loktem, tento způsob nošení ale není v těchto obdobích běžný, a jak se ukázalo, ani náramky nejsou dostatečně velké, aby mohly být takto nošeny.

Náramek byl v době římské a stěhování národů běžně používaným artefaktem a dosahoval velké tvarové rozmanitosti. Jako materiál byly většinou používány drahé kovy (bronz, zlato, stříbro). Náramky jsou nejčastěji nalézány v ženských hro-

bech. Zajímavým prvkem jsou masivní zlaté náramky, které jsou nalézány v mužských hrobech germánských králů. Tyto náramky byly vyráběny z římských solidů, jimž odpovídají složením a hmotností (Droberjar 2001, 523-524). Na průřezu jde o kulatou tyčinku proměnlivého průměru (5 – 10 mm) s rozšířenými konci. Zajímavé je, že na všech evropských lokalitách jsou náramky tvarově i rozměrově velmi podobné (obr. 4, 5). To naznačuje, že byly používány k podobnému účelu, tedy jako odznak moci germánského panovníka, jak to známe i z dobových vyobrazení na prstenech a mincích (Droberjar 2001, 519). Hlavní otázkou bylo, jak byly tyto zlaté náramky nasazovány na ruku? Je vůbec možné náramek pohodlně přetáhnout přes dlaň? Pro toto zkoumání byly získány obvodové míry horních končetin 112 lidí dnešní populace, šlo o muže i ženy různého věku a tělesných proporcí. Bylo zjištěno, že masivní zlatý náramek může být volně zavěšen na předloktí dospělého muže, není ale možné jej plynule přetáhnout přes dlaň. Vhodná řešení nasazení náramku se nakonec nabízejí dvě. Náramek mohl být nasazen na ruku dítěti do věku 12 let, potomkovi panovníka a dědici titulu. Asi do tohoto věku (s ohledem na individualitu každého člověka) mohl být náramek pohodlně přetažen přes dlaň na předloktí. Druhou možností bylo nasazení náramku dospělému jedinci při korunovaci, převzetí úřadu panovníka. Náramek není uzavřený a zlato je měkký kov, je tedy možné náramek roztáhnout, nasadit na předloktí a znovu uzavřít. K tomuto úkonu ale nemohlo docházet často, protože materiál by se v místě ohýbání unavil a mohl by prasknout, mohlo tedy jít o součást rituálu, slavnosti, kdy byl panovník uveden do funkce. V obou případech je náramek použit jako symbol panovnické moci a povinností panovníka jako hlavy daného germánského kmene (obr. 6).

ČLOVĚK – BOTA – OSTRUHA V 9. STOLETÍ (Josef Unger)

Objev hrobu s ostruhami na středohradištním pohřebišti v Divákách byl podnětem pro experimentální ověření vztahu chodidla, obuvi a ostruhy se zaměřením na rekonstrukci upínání. Experiment proběhl tak, že po konzervaci ostruhy s nákončím a průvlečkou Patrick Bárta zhotovil kovářskou technikou kopii ostruhy s příslušenstvím (přezka a průvlečka). Na základě důkladného studia obuvi Václav Gřešák zhotovil jednu botu a příslušné řemínky k ostruze. Botu přizpůsobil na svoje chodidlo Zdeněk Tvrdý. Po spojení řemínků s ploténkami ostruhy, které provedl Patrick Bárta tak, že na konec jednoho řemínku byla připojena přezka s průvlečkou a konec druhého řemínku byl ponechán volný (obr. 7), byl hledán nevhodnější způsob připnutí ostruhy přímo k botě. Jako nevhodnější se ukázal způsob, kdy řemínky vedoucí z plotének se nejdříve překříží na přední straně boty nad nártem, potom se překříží na spodní straně obuvi a nakonec sepnou na vnější straně boty (obr. 8). Ostruha dobře drží a přezka s průvlečkou na vnější straně nedře při jízdě koně. Přesto se jedná o způsob, který v dalším vývoji ostruh neměl pokračování a byl nahrazen jednodušším způsobem, kdy z konce ramen ostruhy



Obr. 7. Rekonstrukce ostruhy a upínacích řemínků.

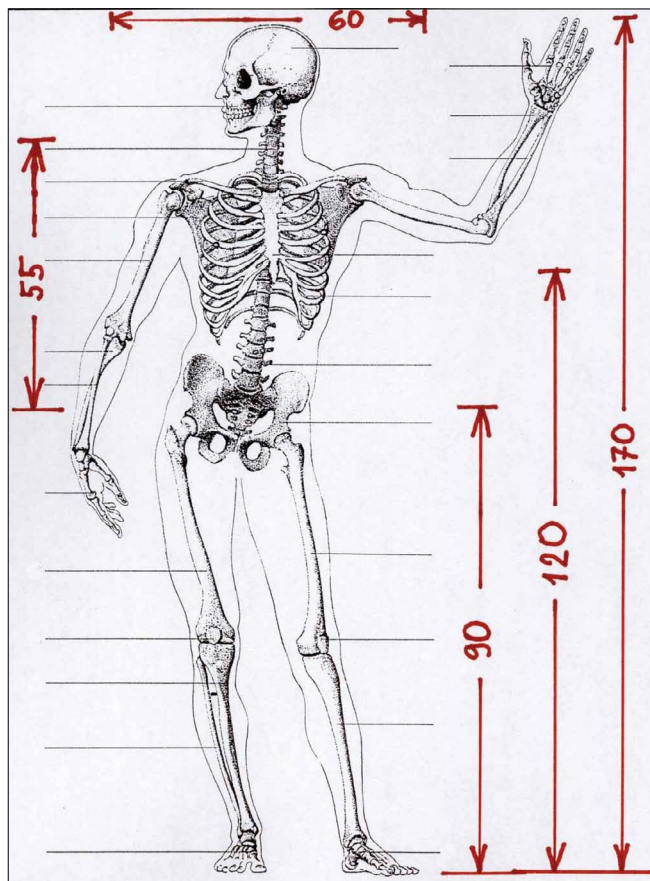


Obr. 8. Rekonstrukce připnutí ostruhy k botě.

vycházel jeden řemínek pod botu a druhý řemínek s přezkou na zapnutí nad nártem (Unger 2010).

ČLOVĚK A HRADBA V 9. STOLETÍ (Josef Unger)

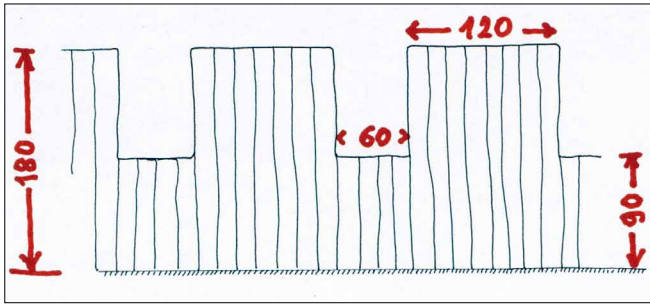
Problém rekonstrukce předvelkomoravských a velkomoravských hradeb, u nichž díky archeologickým výzkumům známe šířku i způsob konstrukce, ale neznáme podobu temene hradby, lze řešit i z hlediska vztahu člověka a artefaktu. Z tohoto důvodu jsou důležité některé míry lidského těla (obr. 9). Především se jedná o výšku postavy dospělého člověka. Hradby by měly být konstruovány tak aby za nimi našli kryt celého těla nejen průměrně, ale i nadprůměrně vysokí muži. Další důležitou mírou byla výška po prsa, protože při krytí spodní části těla zůstávají horní končetiny funkční pro obranu. Výška po pás byla důležitá kvůli předklonu, který byl zapotřebí pro kontrolu prostoru před hradbou. Kvůli předklonu, při němž



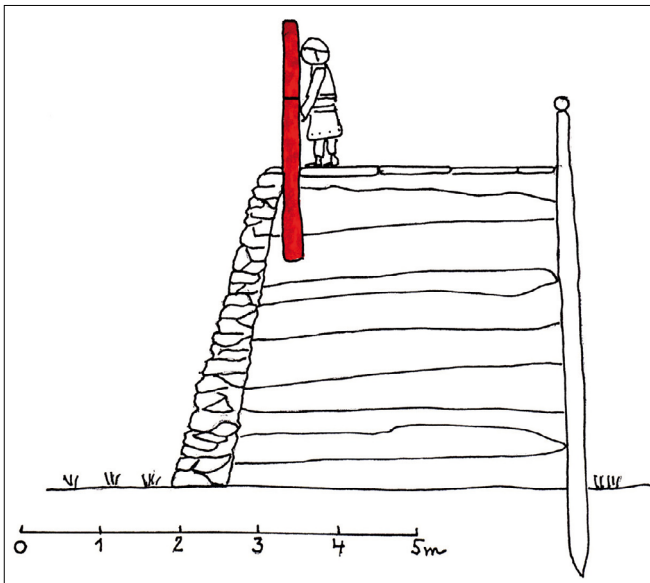
Obr. 9. Rozměry lidského těla důležité z hlediska rekonstrukce temena hradby.

lze vizuálně i hlasově kontrolovat prostor před hradbou, je důležitá délka mezi pasem a bradou. Z tohoto rozměru lze odvodit i maximální šířku části hradby, přes kterou bylo třeba se naklánět. Šířka ramen naznačuje minimální akční prostor pro obranu.

S přihlédnutím k výše uvedeným antropometrickým údajům lze uvažovat o některých fortifikačních prvcích na temeni velkomoravských hradeb. Na dřevohlinitém tělese širokém 4 až 6 m s čelní kamennou zdí a zadní dřevěnou stěnou by bylo vhodné vybudovat hustou palisádu ze svisle zapuštěných kůlů a tuto hluboko zapustit do tělesa hradby. Čelní kamenná zeď by se měla směrem nahoru zúžit až na 30 cm (1 stopa), což by umožňovalo kontrolu i úpatí hradby na vnější straně. Palisádu na temeni hradby by bylo dobré vybudovat v podobě cimbuří se stínkami o výšce 180 cm (6 stop) a délce 120 cm (4 stopy) a prolukami o výšce 90 cm (3 stopy) a minimální délce 60 cm (2 stopy). Výška proluky umožňuje kontrolu prostoru na vnější straně hradby a také střelbu z luku. Za stínkou se mohou ukrýt dva obránci a to i nadprůměrně vysokí (obr. 10). V případě, že by se považovalo za žádoucí, aby hradbu v proluce byli schopni současně bránit dva obránci, pak by bylo třeba proluku rozšířit minimálně na čtyři stopy. Palisádu ve stínkách ani v prolukách není nutno na svrchní straně zahrocovat, protože v prolukách by to znemožňovalo naklánění přes hradbu. Koruna tělesa hradby by měla být rovná tak aby



Obr. 10. Rekonstrukce palisádového cimbuří na temeni hradby.



Obr. 11. Rekonstrukce hradby.

umožňovala bezpečný pohyb většího množství obránců, což se považuje za hlavní účel šířky hradeb, které nebylo možné tehdy běžnými prostředky prolomit (obr. 11). Povrch na ko-

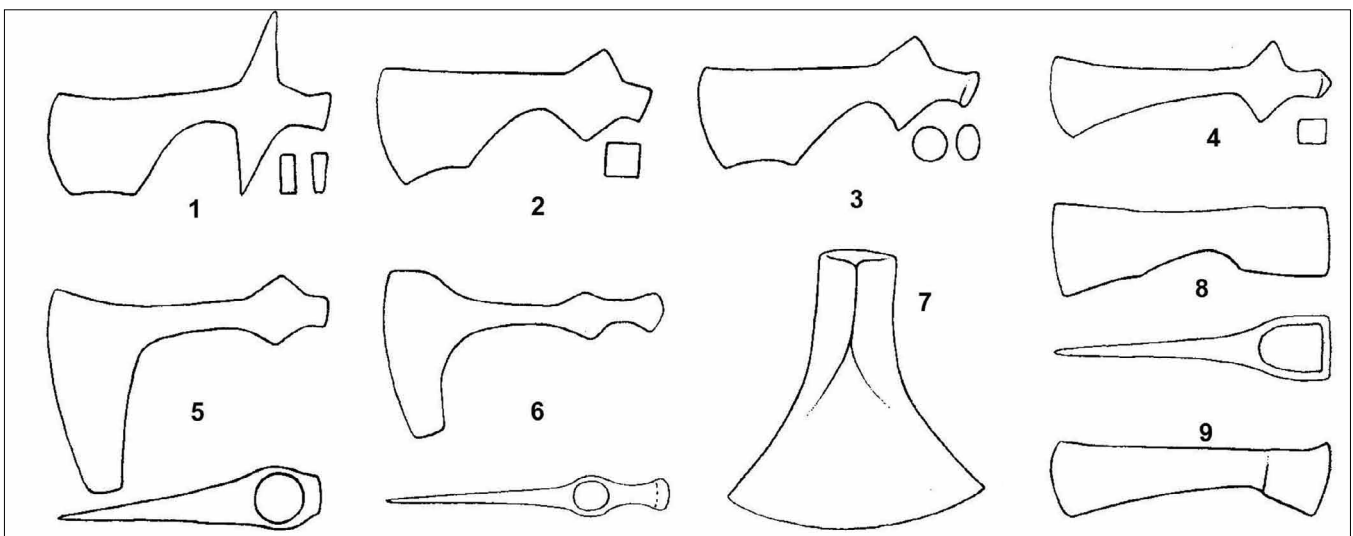
runě hradby bylo dobré upravit tak aby i při dešti umožňoval obráncům dobrý pohyb. Vhodné by bylo i mírné spádování kvůli odtoku vody. Zastřešení celého ochozu by bylo žádoucí, ale neuvažuje se o něm. Po dvaceti krocích by měl být umístěn vstup na hradbu z vnitřní strany kvůli možnosti rychlého přemísťování obránců (Unger 2008).

ČLOVĚK A SEKERA V 9. STOLETÍ (Miroslav Šenkýř)

Vztah člověka a sekery může být různorodý. Může být využita jako symbol postavení či skupiny. Vždy je však za takovým symbolem nějaké praktické využití sekery. Převážně se tedy jedná o pracovní či bojový nástroj, což se ve valné většině případů prolíná. Výjimkou jsou merovejské francisky, které mají čistě bojovou funkci. Jiným příkladem specializace těchto nástrojů jsou moravské sekery z 9. století.

Moravská bradatice je tvarově charakteristická, nemá období v západních ani severovýchodních zemích. Hlavními rozdíly, oproti jiným druhům seker jsou krátká, různě tvarovaná brada, ostny v okolí násadního otvoru sekery a těl prodloužená v tvarované patce. Může být i různá šířka těla sekery či tvar násadního otvoru. Těchto atributů lze využít k typologii, kterou rozpracovala celá řada autorů (Dostál 1966, 70-72, Ruttkay 1976, Abb. 42), nicméně typologická rozdělení nijak nepřispívají k pochopení funkce. Byla tedy vyrobena replika moravské bradatice s ostny, jejíž předlohou byly nálezy z Mikulčic. Sekeru, která by se dala zařadit do typu IA z první poloviny 9. století, zhotovil Patrick Bárta (obr. 12).

Toporo repliky, které zhotovil autor (M.Š.) z dubového dřeva, má délku 81cm, přičemž průřez je oválný s délkou 3cm a šířkou 2,5cm (obr. 13). Jako předloha sloužily sekery i s topory z Mikulčic (Poláček – Marek – Skopal 2000, Abb. 22-27). Důraz byl kladen hlavně na celkovou délku, pohybující se v rozmezí 55-90cm, a také na opracování dřeva, to je ztenčení

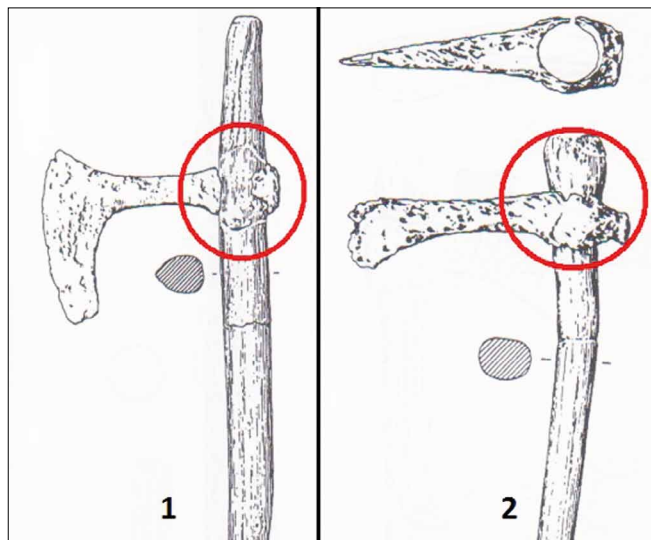


Obr. 12. Typologické rozdělení velkomoravských seker (pramen Dostál 1966, 69).

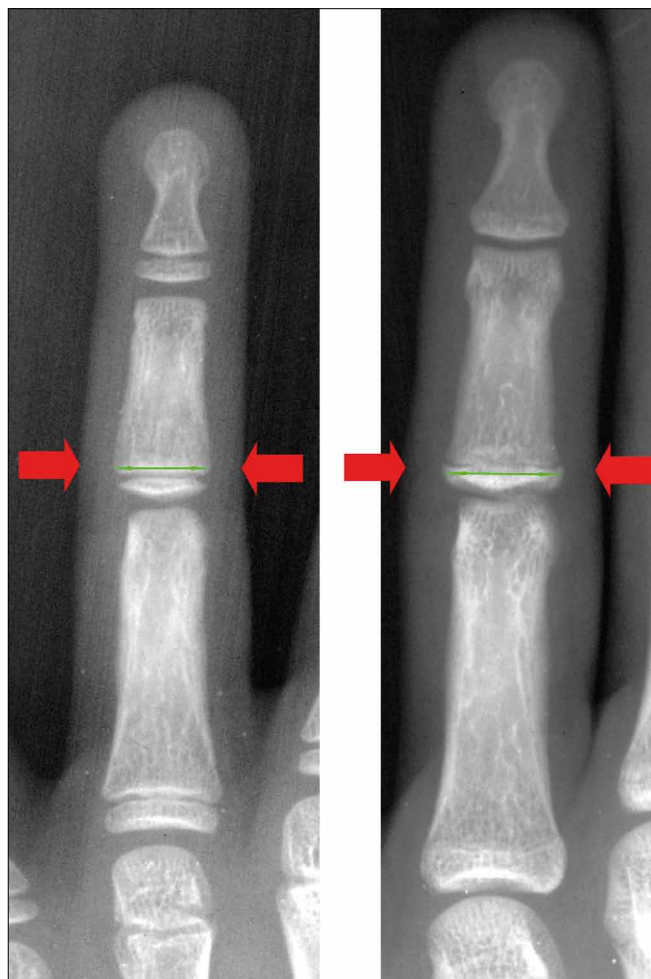


Obr. 13. Replika moravské bradatice s ostny typ IA.

na vhodnou tloušťku pro lepší úchop a manipulaci se sekerou. Ztenčení má za následek i snížení hmotnosti celého nástro-



Obr. 14. Rozšíření topora nad a pod násadním otvorem sekery (pramen Poláček – Marek – Skopal 2000, Abb. 23:8, 27:1).



Obr. 15. Klíčové místo pro navlečení prstenu na proximální článek u tříčlánkového prstu ruky – základna prostředního článku; vlevo je čtvrtý prst levé ruky u nedospělého muže ve věku 10 let, vpravo je tentýž prst téhož muže ve věku 14 let – patrná je změna jak v celkové velikosti prstu, tak v relativní šířce epifýzy klíčové základy prostředního článku.

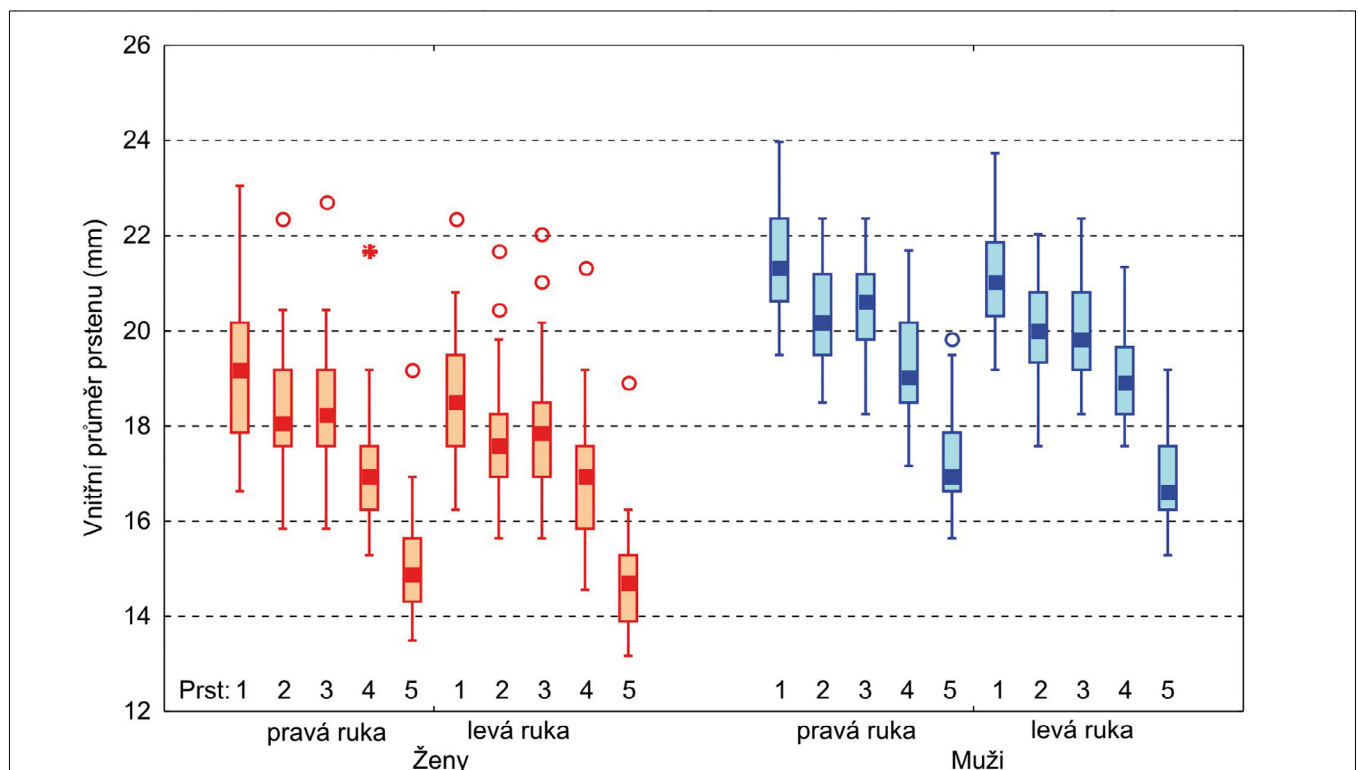
je. Z nálezů z Mikulčic je zřejmé (Poláček – Marek – Skopal 2000, 199), že nejčastěji bylo vybíráno nejčastěji dřevo javorové (*Acer* sp.), méně jasanové (*Fraxinus* sp.) a dubové (*Quercus* sp.). Za výběrem těchto druhů dřevin mohly stát jejich dobré fyzikální vlastnosti, ale i jejich dostupnost a rozšíření. U nálezů z Mikulčic si lze všimnout rozdílné šířky topora u násadního otvoru sekery (Poláček – Marek – Skopal 2000, Abb. 22-27). Některé jsou pravděpodobně přírodního původu a zbytek vznikl během opracování topora. Rozšíření mohlo mít význam jako prevence uvolňování sekery během vysušování. Zároveň lze z této skutečnosti určit i směr nasazení sekery. Pokud se rozšíření vyskytuje pod násadním otvorem sekery (obr. 14), tak je způsob nasazení klasický, tj. shodný s dnešními sekerami. Pokud se však rozšíření vyskytuje nad násadním otvorem sekery (obr. 14), sekera se nasazovala přes celou délku topora stejným způsobem jako krumpáč.

Důležitá je i stavba sekery jako celku. Zajímavým znakem je zešíkmené nasazení topora. Možných vysvětlení tohoto jevu může být více, ovšem nepravděpodobnější je, že se sekera díky vzniklému ostrému úhlu mezi ostrím a toporem ztotožní s kruhovou drahou rozmachu a při dopadu dolehne celým břitem. Tím se zvýší její pádnost a společně s malou délkou břitu i průraznost. Zešíkmení, společně s vykrojeným tělem, mohlo sloužit také jako pomůcka ke stržení nepřítelova štítu. Z celkového hlediska by se tedy moravské sekery zařadily do bojových nástrojů, i když nelze vyloučit jejich použití jako pracovních nástrojů.

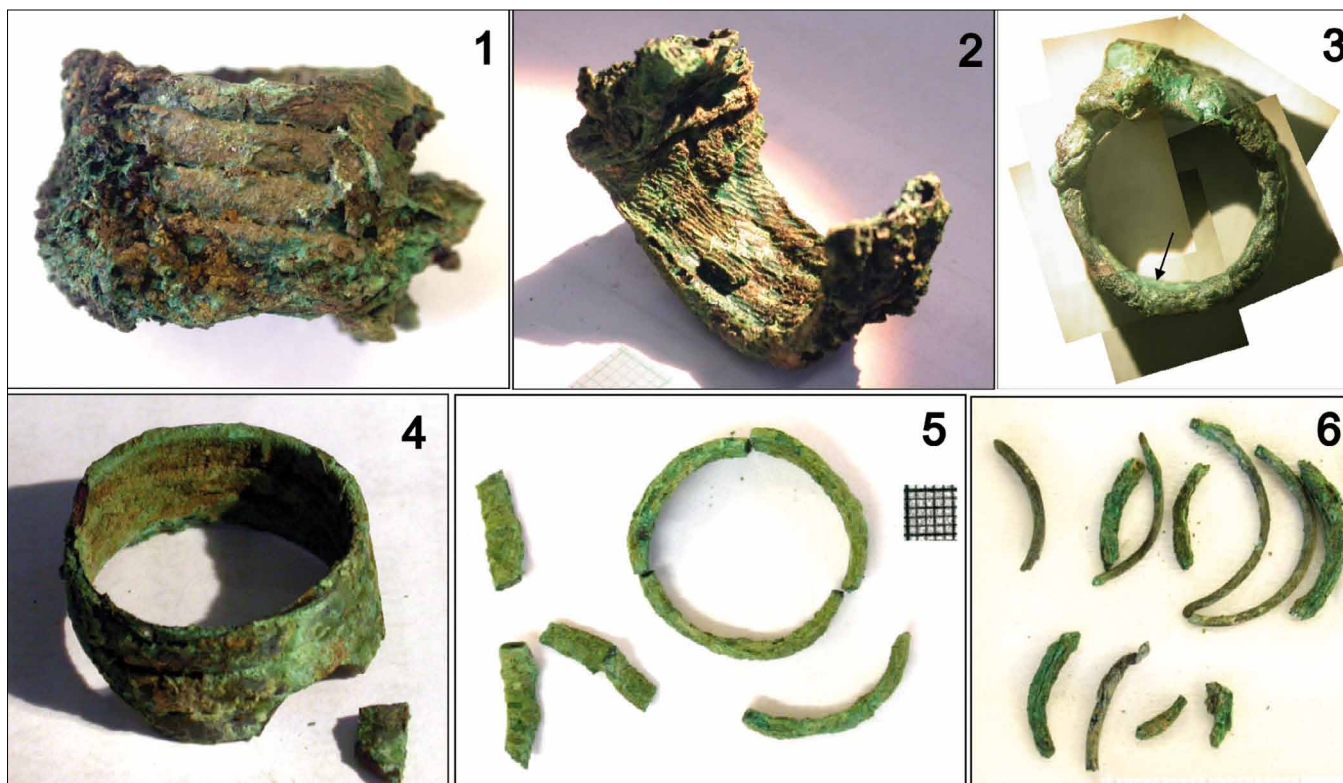
ČLOVĚK A PRSTEN VE STARŠÍ DOBĚ BRONZOVÉ (Miroslav Králík)

Prsten je nejčastěji kroužek (jednoduchý kroužek nebo komplikovanější útvar s více či méně kruhovitým otvorem), užívaný k navlečení na prst ruky (někdy i nohy). Prsten je na ruce člověka nošen nejčastěji na proximálním článku některého tříčlankového prstu (2. – 5. prst), méně často na palci. Asi nejvíce je nošen na 4. prstu – prsteníku, který je podle toho i v češtině označen. Latinsky je 4. prst též označován jako *anularius* (latinsky: *z/od* nebo *vztahující se k pečatnímu prstenu*). I dnes lidé nosí prsteny nejčastěji na prsteníku, i když už většinou nejsou pečatní. Ve způsobu nošení prstenu najdeme i odchylky a módní trendy, objevuje se nošení prstenu na jiném než proximálním článku, např. na prostředních a distálních člancích.

Je-li prsten nošen nejčastějším výše uvedeným způsobem, velikost prstenu vhodného pro nošení na určitém prstě závisí zejména na šířce prstu v oblasti kloubu mezi proximálním a prostředním článkem prstu (v případě palce mezi proximálním a distálním článkem). Nejdůležitějším rozměrem skeletu je báze (základna) prostředního článku (u palce distálního článku). Prsten se musí přes tento kloub relativně lehce navléknout a sundat, na druhou stranu ale nesmí při dolů svěšené ruce ani při pohybech ruky z prstu padat (Obr. 15). Pro každý prst tedy existuje relativně úzké rozpětí vnitřního průměru prstenu, který je pro něj vhodný a prakticky použitelný.



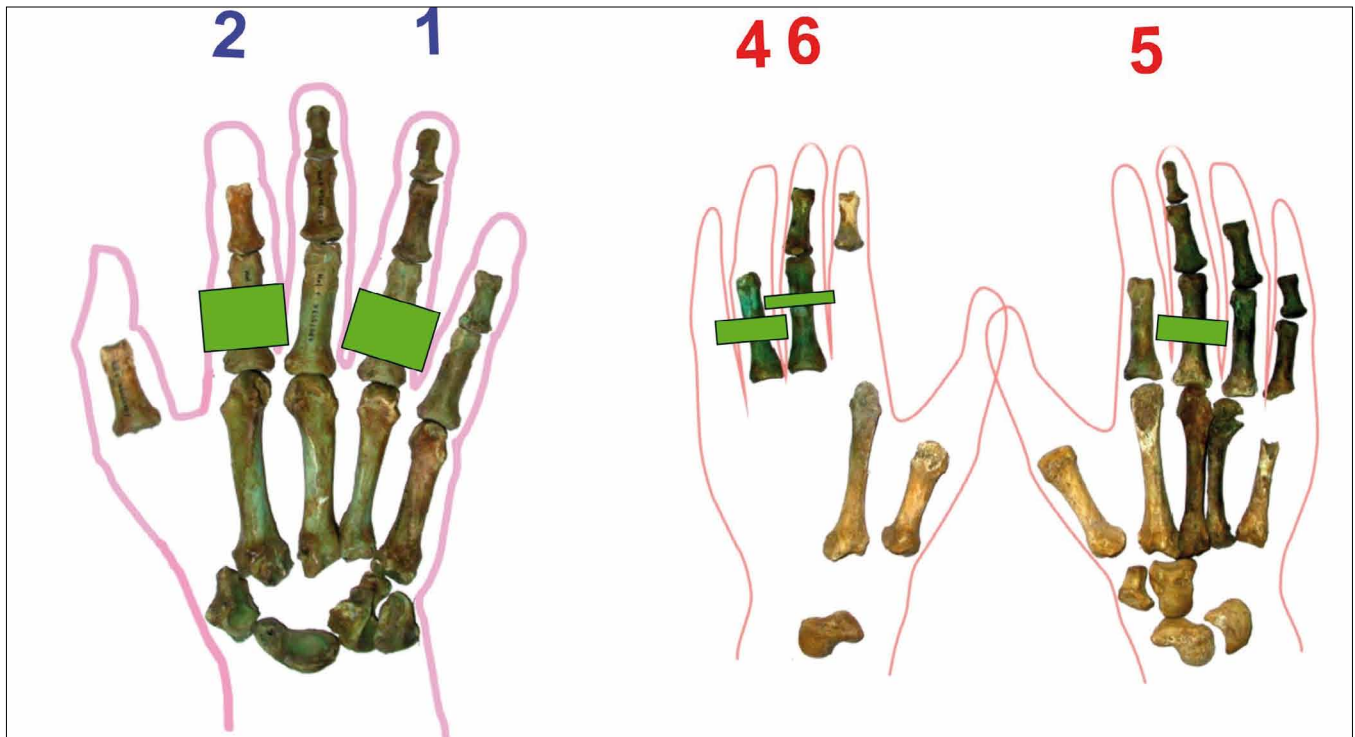
Obr. 16. Graf variability vnitřního průměru prstenu pro dospělé osoby (18 a více let) české populace, stanovený pomocí zlatnických kroužků (data převzata z práce Kadlecové 2006), vyjadřující rozdíl mezi pohlavími, pravou a levou rukou a jednotlivými prsty; čtverec: medián, krabice: 25%-75% percentil; vousy: rozsah bez odlehlých hodnot, kolečka: odlehlé hodnoty, hvězdičky: extrémní hodnoty.



Obr. 17. Ukázka prstenů únětické kultury ze tří bohatě vybavených hrobů (č. 31, 32 a 38) z lokality Hulín I – U Isidorka (Peška et al. 2005, 2006). 1,2 – prsteny z hrobu staršího muže z hrobu č. 31, 3 – prsten z hrobu nedospělého jedince, pravděpodobně chlapce z hrobu 32 (složeno ze šesti snímků), 4, 5 a 6 – prsteny z hrobu mladé dospělé ženy z hrobu č. 38.

ný. Studie na rentgenových snímcích ruky (Kadlecová 2008) ukázala, že šířku prstu v oblasti dotýčného kloubu prstu lze skutečně dobře odhadnout z největší šířky báze prostředního článku prstu v daném místě a lze tedy stanovit určitý rozsah vnitřních průměrů prstenů, které byly pro daný prst vhodné. Z antropometrických studií (Absolonová 2001; Kadlecová 2006, 2008) vyplývá, že existují výrazné rozdíly v průměru navlečeného prstenu, jak mezi jednotlivými prsty, tak mezi pohlavími a věkovými kategoriemi (Obr. 16). Nejmenší prsten lze navléct na malíček, největší je potřeba na palec. Muži mají v průměru silnější prsty a tomu musí odpovídat i prsteny. V průběhu postnatálního vývoje je ale v oblasti kloubu na prostředním článku prstu růstová chrupavka a kost zde není ještě plně vyvinutá do šířky. Proto mohou nedospělí do puberty (resp. ukončení růstu skeletu) prsteny navléknout snadněji a menších průměrů než po kompletní osifikaci prostředních článků prstů. V průběhu dospělosti mohou v důsledku pracovního zatížení nebo chorob prsty tloustnout a dříve nošené prsteny už nemusí svým průměrem dostačovat. Z přehledu vytvořeného Kadlecovou (2006, 2008) se prsten v dnešním slova smyslu pravděpodobně objevuje až na počátku věku kovů a byl vyráběn z mědi, bronzu, stříbra a zlata. Vůbec nejrozšířenějším materiálem prstenů ve starší době bronzové byl bronz. Technologie výroby bronzu byla známa již v eneolitu (Sklenář et al. 2002, 42), kdy byl objeven vliv příměsí a přísad na vlastnosti bronzu (tvrdost, efektní barva) a jeho slévatelnost a zpracovatelnost.

Na základě archeologické literatury Kadlecová (2006, 30-31) vytvořila přehled prstenů ze starší doby bronzové ve střední Evropě, který obsahuje celkem 216 jednoznačně určitelných prstenů a 259 dalších artefaktů (z toho 110 kroužků) a jejich fragmentů, které by také mohly původně představovat prsteny. Prsteny zaznamenala v 85 hrobech, a také v depotech, celkem na 57 lokalitách. Kadlecová rozděluje prsten ve starší době bronzové do několika typů: (a) drátěný s kruhovým nebo oválným průřezem, tvořený prostým kroužkem (spojený, otevřený, s přeloženými konci, spirálový, spirálový se zduřenými konci, s růžicovitě stočenými konci, z dvojitého drátu se zpětnou kličkou), (b) páskový/plechový (otevřený s obloukovým průřezem, zavřený se čtvercovým nebo obloukovým průřezem, zavřený s trojúhelníkovým průřezem a konci spojenými nýty nebo nízkým nezdobeným segmentovým průřezem); (c) tyčinkový (otevřený s přiléhajícími zahrocenými konci, s průřezem trojúhelníkovým, zaobleným, rombickým, kruhovým, se zduřenými nebo přeloženými konci), (d) drátěný se štítkem ve tvaru vrbového listu (nebo s konci zatočenými a přepojenými do kruhového štítku) a (e) dutý ze svinutého plechu. Příklady prstenů z lokality Hulín I – U Isidorka (Peška et al. 2005) jsou uvedeny na obrázku 17. Většina prstenů však představují kroužky s jednoduchým točením. Materiálem byly nejčastěji měď a bronz, méně často zlato. Funkce/důvody nošení prstenů ve společnosti starší doby bronzové je možné interpretovat/rekonstruovat na základě analogií z prvních starověkých civilizací, něco napovědět



Obr. 18. Rekonstrukce navlečení prstenů na rukou u jedinců z lokality Hulín I; vlevo prsteny na ruce muže z hrobu č. 31, vpravo prsteny na rukou ženy z hrobu č. 38.

může i způsob nošení prstenu (Kadlecová 2006). Podobně jako ostatní předměty z kovu mohly být ve společnosti starší doby bronzové kovové prsteny znakem určitého sociálního postavení. Jelikož kroužky mohly sloužit i jako forma předmincovního platidla, důležité pro rozlišení funkce/způsobu nošení šperku jsou (a) nálezy těchto šperků *in situ* přímo na prstech (tj. pozitivní důkaz nošení), které dokumentují navlékání prstenů u zemřelých a (b) srovnání vnitřních průměrů potenciálních prstenů s reálným rozsahem tloušťky prstu, na který by se mohly hodit – negativní vymezení kroužků nevhodných jako prsteny – příliš malých nebo naopak příliš velkých).

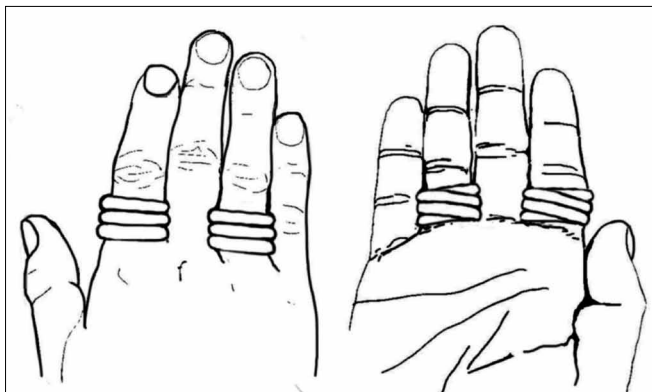
Nejčastěji byly prsteny nalezeny „u těla zemřelého“, někdy i přímo na prstu ruky a v těchto případech převažuje ruka pravá. Prsteny se častěji vyskytly v ženských hrobech než v mužských. Pokud bylo v jednom hrobě prstenů více, mohly mít prsteny i více závitů (výjimečně až 10 závitů), což svědčí o vyšším společenském postavení zemřelého.

Kadlecová (2006) rovněž v literatuře zaznamenávala rozměry prstenů a pokusila se srovnat vnitřní průměry prstenů ze starší doby bronzové s antropometrickými údaji o variabilitě vhodných prstenů u lidí dnešní české populace (56 žen, 52 mužů, věk 3–82 let, stanoveno nasazováním kalibrovaných zlatnických kroužků). Zjistila, že část údajů o „průměrech“ prstenů ze starší doby bronzové svým rozsahem výrazně převyšuje hodnoty pro dnešní populaci. Roli může hrát chybná interpretace předmětu původním autorem (nejde o prsten) a zejména to, že autoři jako „průměr“ prstenu často udávají zevní průměr, který nelze přímo vztahovat k rozměru prstu.

Vnitřní průměr prstenů ze starší doby bronzové Kadlecovou (2006) přímo změřené na originálních artefaktech však byl plně v rozsahu recentní variability. V další studii (Kadlecová 2008) autorka na základě rentgenových snímků vytvořila predikční pravidla pro odhad velikosti šířky prstu na základě šířky článků prstů. Následně tato pravidla použila pro odhad šířky prstů podle článků prstů nalezených v hrobech ze starší doby bronzové (z lokalit Hulín I a Franzhausen I) a srovnala takto získané odhady s vnitřními průměry prstenů v těchto hrobech nalezených (příklad Obr. 18). Výsledky ukazují, že rozměry prstenů skutečně odpovídají odhadům tloušťky prstů osob, na jejichž skeletu byly nalezeny.

Samotné nošení prstenu, a o to více také počet prstenů a jejich velikost či mohutnost, mohlo odrážet společenské postavení, sociální vliv či přímo majetek pohřbeného. Vzhledem k častějšímu výskytu prstenu v ženských hrobech bude tento aspekt asi výraznější u mužů. Na druhou stranu se u dvou masivních bronzových prstenů z bohatě vybaveného hrobu muže únětické kultury z Hulína I ukázalo, že jsou duté a byly vyrobeny z poměrně tenkého plechu (Peška et al. 2005, 2006). Je možné zde vidět snahu po náhražce masivního kusu bronzu méně nákladnou imitací? Byl to trend při běžném nošení prstenů (masivní prsteny jistě nebylo příjemné mít na ruce celý den, na rozdíl od tenkých kroužků), nebo se to týkalo jen pohřební výbavy? Na tyto otázky je zatím obtížné jednoznačně odpovědět.

Z hlediska prstenu jako symbolu kruhu není bez zajímavosti, že ve starší době bronzové, kdy se používala spirála jako součást výrobní technologie, měl spirálovitý prsten symbo-

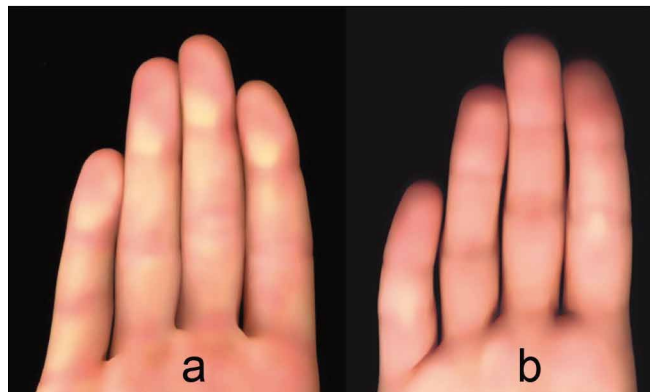


Obr. 19. Rekonstrukce otočení prstenů na prstech muže z hrbu č. 31, lokalita Hulín I (převzato z práce Peška et al. 2005). (Pozn.: Oproti skutečnému poměru prstenu a prstu je masivnost prstenů na rekonstrukci podhodnocena).

lizovat uzavřenost kruhu. Na několika prstenech únětické kultury z Hulína I (Peška et al. 2005) se díky korozním produktům mědi zachovaly uvnitř prstenu otisky dermatoglyfů článků prstů, na kterých byly prsteny navlečeny. Jelikož jsou dermatoglyfy pouze na dlaňové straně prstů, umožnilo nám to rekonstruovat otočení prstenů na prstě (Obr. 19). Zjistili jsme, že prsteny byly převážně otočeny tak, že konce spirály byly umístěny do dlaně a na zevně viditelném hřbetu ruky se prsteny jeví jako kruhové (Peška et al. 2005, 2006). Proto se domníváme, že už od samého počátku byla spirála vedlejším důsledkem používané technologie, ale prsten měl (tak jak to vyplývá z interpretace starých psaných textů) symbolizovat kruh.

Neméně zajímavé jsou ale i souvislosti symboliky prstenu a sexuality. Starořímský zvyk vyměňovat si prsteny mezi mužem a ženou při uzavírání manželství na znamení oboustranného závazku přešel i do svatebního obřadu křesťanského. Nejprve byl prsten určen pouze ženě, později si ho vyměňovali oba partneři (Lurker 1999, 206; Malina 2007, 14–15). Prsten symbolizuje také sňatek biskupa s církví. Ve všech těchto případech se zpravidla navléká na 4. prst. Navzdory pozdější kulturní diverzitě tvarů a forem prstenů i způsobů jejich nošení, kulturních synkrezí a v posledku vlivu obchodu, reklamy a módy (zdobná funkce šperků), které v dnešní době jakékoliv interpretace výrazně zamlžují, můžeme už na počátku vidět obě zmíněné tendence: (a) vyšší výskyt prstenů v ženských hrobech a (b) vazba prstenu k 4. prstu (je jistě otázkou, do jaké míry je to dáno praktickými ohledy – na 4. prstu pravděpodobně prsten nejméně zavazí při práci).

V přehledu pohlavně určených hrobů z doby bronzové (v geografickém prostoru dnešní České republiky) v práci Kalábkové (2013) se většina prstenů nacházela v hrobech ženských (29 kusů) a méně v hrobech mužských (8 kusů), i když je nutno podotknout, že nejvíce ve hrobech pohlavně neurčených (191 kusů). Pokud je prsten skutečně primárně symbolem manželského závazku (tj. společensky uznaného sexuálního přístupu partnerů k sobě navzájem), už od počátku se zde projevuje v lidských společnostech všeobecně rozšířená odlišná posuzování sexuální morálky u žen a mužů, pravidla jsou obvykle



Obr. 20. Ruce s rozdílným poměrem 2. a 4. prstu: extrémně nízký (maskulinní) poměr (a) a extrémně vysoký (femininí) poměr (b).

přísnější pro ženu (neboť její partner může její nevěrou mnohem více ztratit než ona jeho nevěrou) a pro prsten – symbol závazku je určen především jí. Mužský prstem (jiný než svatební) pak může být původně analogicky symbolem mužova závazku vůči společnosti, např. symbolem nějaké funkce či úřadu.

Bez zajímavosti není ale ani to, že právě 4. prst je při své diferenciaci a růstu v prenatalním období nejvíce ovlivněn poměrem testosteronu a estrogenů (Manning 2002, for review). Jeho relativní délka vůči 2. prstu, která se ustavuje už během prenatalního období, se považuje za ukazatel míry maskulinizace či feminizace, ovlivňující sexuální vlastnosti těla i chování člověka v dospělosti (Obr. 20). Vliv prenatalních pohlavních hormonů potvrdily i experimentální studie na myších (Zheng, Cohn 2011). V kognitivní studii mužské atraktivity (Roney, Maestripieri 2004) bylo dále zjištěno, že poměr délky 2. a 4. prstu souvisí s tím, jak ženy vnímají fyzickou atraktivitu muže. Čím nižší (tj. maskulinnější) byl u muže tento poměr, tím atraktivnější se muž ženám zdál během sociálního kontaktu a krátkého rozhovoru. Prenatální pohlavní hormony tedy maskulinizací zjevu a chování muže mění jeho atraktivitu pro ženy a současně upravují v daném smyslu i poměr délky prstů. V experimentální studii (Saino et al. 2006) bylo arteficiálními manipulacemi s délkou 2. a 4. prstu na obrázcích ruky zjištěno, že poměry délek prstů jsou podkladem atraktivity ruky samotné (tj. bez nutnosti vidět a setkat se s živým člověkem). Úprava délek prstů ve smyslu vyšších prenatalních hladin testosteronu (relativně delší 4. prst) zvyšovala atraktivitu mužské ruky pro ženy a úprava délek prstů ve smyslu nižších prenatalních hladin (relativně kratší 4. prst) naopak zvyšovala atraktivitu ženských rukou pro muže. A právě na 4. prst si dodnes novomanželé vzájemně navlékají snubní prsteny na znamení svého (pohlavně specifického) partnerského závazku. Lze uvažovat o tom, že evolucí dané tendence k výběru sexuální zralého a kompetentního partnera ovlivňovaly podvědomé vnímání sexuální/reprodukčně podstatných vlastností podle ruky (muž žádá ženu „o ruku“) a symbolika navlékání prstenu je toho odrazem? Je možné, že to s jistotou nezjistíme nikdy...

DISKUSE A ZÁVĚRY (Miroslav Králík)

Oblast archeologické antropologie ukazuje možnosti studia vztahu člověka a artefaktu na několika příkladech studií usku-
tečněných spoluautory této studie.

Vybraná dílčí témata dokumentují skutečnost, že artefakty, představující umělá vylepšení lidských možností, musí v různých aspektech „přivracených“ k člověku (fyzické rozměry, funkční adekvátnost, ekonomická dostupnost/přijatelnost, uskutečnitelnost v rámci vyměřeného času dne či života, energetická udržitelnost z hlediska výroby i užívání aj.) udržovat „lidský rozměr“ (člověk je mírou artefaktů), ale současně v aspektech odvrácených/směřujících od člověka (funkčnosti v různých rovinách) posouvá možnosti z hlediska technické účinnosti, efektivity práce, ekonomické výhodnosti, symbolické signalizace aj. daleko nad rámec možností života bez artefaktů. Artefakty svým připoutáním k člověku novými prostředky plní staré, evolučně dané funkce při získávání potravy, reprodukci, hájení teritoria, udržování sociálního systému aj., ale současně novými (technickými, organizačními, ekonomickými) prostředky vyvolávají dopady, které tyto funkce z řádu lidských „rozměrů“ vytrhují tím více, čím efektivnější a úspěšnější artefakty jsou.

V průběhu evoluce soužití člověka s arteficiálním světem, který si kolem sebe vytvořil, vedlo bezesporu k trvalým a nevratným změnám stavby lidského těla, fyziologických mechanismů, psychiky i myšlení, artefakty jsou součástí našeho (rozšířeného) fenotypu stejně, jako jsou drápy fenotypu lva nebo zobák fenotypu orla. V některých vlastnostech artefaktů lze tedy do určité míry vždy hledat všeobecné zákonitosti, dané biologickými limity člověka (velikost těla, energetický metabolismus, cirkadiánní a cirkanuální rytmy, výběr sexuálního partnera, sociální postavení, celoživotní zaměřenost), které najdeme prakticky u všech lidí všude na světě. V případě difference mezi lidskými skupinami v těchto vlastnostech artefaktů lze pak více či méně přesně usuzovat na rozdíly v těchto biologických vlastnostech nebo síle vazby těchto artefaktů k těmto vlastnostem (větší obuv znamená buď větší chodidlo, tj. velikost těla, nebo menší nutnost přesně sedící/efektivně fungující obuvi). Na druhou stranu jsou ale současně (a právě naopak) artefakty natolik nositeli kulturních odlišností v použitém materiálu, způsobu zpracování, designu a finální formě, že se lidé různých kultur liší právě v nich a podle artefaktů se nejlépe odliší.

Bylo by jistě možné vybrat i jiné příklady artefaktů, které provází člověka dějinami a na kterých je možné také sledovat tento proces (oděv, nádoba, projektil aj.) a hledat polohu artefaktů na průsečíku jejich biologických funkcí, symbolického významu a technologického pozadí. Příkladem může být nádoba – artefakt asi nejčastěji v archeologii nacházený v obdobích od neolitu; objem džbánů kultury se šňurovou keramikou nacházených v hrobech mužů a žen se v průměru liší. V ženských hrobech se nacházely džbány se střední hodnotou objemu okolo 1 litru, zatímco v mužských hrobech o střední hodnotě nad 2 litry (Křišťuf 2005, 107). Jak autor uvádí v interpretaci, nelze vyloučit, že rozdíl ve velikosti džbánů byl pouze symbolický.

Nelze ovšem také vyloučit, že tyto rozdíly odráží biologický rozdíl mezi mužem a ženou v intenzitě energetického metabolismu a množství tekutiny, které běžně muži a ženy vypijí. Jiným příkladem může být interpretace významu měděných zbraní v eneolitických hrobech a hrobkách v oblasti Itálie (Dolfini 2011). Jsou tam nacházeny dýky, dýkovité sekery (anglicky halberds, německy Stabdolch na našem území se nevyskytují) a sekery. Trasologická analýza ukázala, že sekery sloužily k opracování dřeva a nesly jasné stopy takového užívání, dýky nesly stopy užívání při zabíjení a stahování dobytka (pravděpodobně za rituálních okolností), zatímco nožovité sekery byly zbraněmi k zasazování bodných ran (Dolfini 2011). Užití význam artefaktu nikterak nevyklučoval jeho symbolickou funkci a použití jako milodar při pohřebním obřadu.

Stejný předmět lze tedy vnímat v mnoha rovinách, které se v „životě“ artefaktu vzájemně prolínají a ovlivňují. Jejich vzájemné interakce v konkrétních situacích (kulturách) a jejich srovnání nám teprve dovolují posoudit skutečné místo/roli studovaného artefaktu v lidském životě. Právě to jsme se pokusili na uvedených příkladech vztahu artefaktu a člověka dokumentovat.

LITERATURA

- Absolonová, Karolína (2001): *Prsten v době hradištní*. Ročníková práce. Brno: Masarykova univerzita.
- Bárta, Patrick (2005): Výroba – meč z Blučiny. (online). http://www.templ.net/cesky/vyroba-mec_z_bluciny.php.
- Conolly, P. (1992): *Jak se žilo v minulosti – Dějiny římského vojska*. Bratislava: Fortuna Print.
- Dolfini A. (2011): The function of Chalcolithic metalwork in Italy: an assessment based on use-wear analysis. *Journal of Archaeological Science* 38(5), 1037–1049.
- Dostál, Bořivoj (1966): *Slovanská pohřebiště ze střední doby hradištní na Moravě*. Praha: Academia., str. 70 – 72.
- Droberjar, Eduard (2001): Zlatý náramek typu Tournai – Blučina ze středních Čech. *Archeologie ve středních Čechách*, 5, 517-527.
- Kadlecová, Dagmar (2006): *Prsten ve starší době bronzové*. Bakalářská práce. Brno: Masarykova univerzita.
- Kadlecová, Dagmar (2008): *Prsten a měkké tkáně ruky*. Diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita.
- Kalábková, Kateřina (2013): *Prsten v pravěku*. Diplomová práce. Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Lurker, Manfred (1999): *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad.
- Malina, Jaroslav (2007): Úvodní slovo. In: Jaroslav Malina (ed.) *Kruh prstenu: Světové dějiny sexuality, erotiky a lásky od počátků do současnosti v reálném životě, krásné literatuře, výtvarném umění a dílech českých malířů a sochařů inspirovaných obsahem této knihy*. Brno: Akademické nakladatelství CERM; Nakladatelství a vydavatelství NAUMA, s. 13–18.
- Manning John T. (2002): *Digit Ratio: A Pointer to Fertility, Behavior, and Health*. Rutgers University Press.
- Křišťuf P. (2005): Džbány českého eneolitu. In: Neustupný E., John J. (eds.) *Příspěvky k archeologii 2*. Plzeň: Katedra archeologie ZČU v Plzni, s. 69 – 126.
- Kuna, Martin (2013): Neústupná archeologie. S Evženem Neústupným o jeho životě v archeologii. *Archeologické rozhledy*, 65(2), 405-422.
- Neustupný, Evžen (2010): *Teorie archeologie*. Plzeň.
- Peška, J., Králík, M., Selucká, A. (2006). Rezidua a otisky organických látek v korozních produktech mědi a jejich slitin. Pilotní studie. *Industrie starší doby bronzové. Památky archeologické*, 97, 5–46.
- Peška, J., Berkovec, T., Hložek, M., Krupa, P., Trojek, T., Drozdová, E., Koldínská, Z., Králík, M., Selucká, A. (2005): Dosavadní výsledky mezioborové

- spolupráce na nálezech ze starší doby bronzové v Hulíně – U Isidorka. *Ročenka 2004* (s. 69–93). Olomouc: ACO.
- Poláček, Lumír – Marek, Otto – Skopal, Rostislav (2000): *Holzfunde aus Mikulčice*. In: Poláček, Lumír, ed., *Studien zum Burgwall von Mikulčice*. Brno: Archäologisches Institut, 177–302.
- Roney, J. R., Maestripieri, D. (2004): Relative digit lengths predict men's behavior and attractiveness during social interactions with women. *Human Nature*, 15(3), 271–282.
- Rudnick, B. (2012): Das römische Militärlager »In der Borg« von Haltern am See. Die archäologischen Ausgrabungen 1997–2002. *Ausgrabungen und Funde in Westfalen-Lippe*, 11, 205–431.
- Ruttikay, Alexander (1976): Waffen und Reiterausrüstung des 9. Bis zur ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in der Slowakei, Teil II. *Slovenská archeológia*, 24(2), 245–395.
- Saino, N., Romano, M., Innocenti, P. (2006). Length of index and ring fingers differentially influence sexual attractiveness of men's and women's hands. *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 60(3), 447–454.
- Sklenář, Karel, Sklenářová, Zuzana, Slabina, Miroslav (2002): Encyklopedie pravěku v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. Praha: Nakladatelství Libri.
- Unger, Josef (2005): Archeologická antropologie- co je, co není a proč. *Český lid*, 92(1), 69–72.
- Unger, Josef (2008): Problematika hájitelnosti předvelkomoravských a velkomoravských hradeb. In: *Bitka pri Bratislave v roku 907 a jej význam pre vývoj stredného Podunajska*, Bratislava, 177–182.
- Unger, Josef (2010): Experimentální rekonstrukce upínání ostruhy z 9. století. *Živá archeologie. (Re)konstrukce a experiment v archeologii*, 11, 130–131.
- Vegetius Renatus, F. (1977): *Nárys vojenského umění*. In: *Antické válečné umění*, Praha: Svoboda, 411–540.
- Weber, Z. (1969): O třetím rozměru v archeologii. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské university*, E 14, 219–222.
- Zheng, Z., Cohn, M. J. (2011): Developmental basis of sexually dimorphic digit ratios. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(39): 16289–16294.

AUTOŘI

Hylmarová, Milada (7. 12. 1989, Hradec Králové) je absolventkou

magisterského studijního programu Antropologie na Ústavu antropologie Masarykovy university v Brně. Během svého studia se zaměřila na studium vztahu člověka a artefaktu.
Kontakt: hylmarova.milada@gmail.com

Mazáč, Martin (1. 4. 1990, Uherské Hradiště) je studentem doktorského studijního programu Antropologie na Ústavu antropologie Masarykovy university v Brně. Zaměřuje se na experimenty související s archeologií.
Kontakt: 358117@mail.muni.cz

Šenkýř, Miroslav (7. 7. 1991, Boskovice) je bývalým studentem bakalářského studijního programu Antropologie na Ústavu antropologie Masarykovy university v Brně a nyní studentem Mendelovy university v Brně. Zaměřuje se na studium vztahu člověka a artefaktu.
Kontakt: senkyrm@gmail.com

Unger, Josef (11. 9. 1944, Brno), archeolog a kulturní antropolog, absolvent Katedry archeologie Filozofické fakulty Masarykovy university. Profesorem antropologie byl jmenován v roce 2004. Ve výzkumné práci se zabývá především sídly a životem šlechty ve středověku, archeologií církevních objektů a antropologií pohřebního ritu. Publikoval u nás i v zahraničí mnoho vědeckých studií.
Kontakt: Prof. PhDr. Josef Unger, CSc., Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity v Brně, Váňská 5, 603 00 Brno, e-mail: unger@sci.muni.cz.

Králík, Miroslav (1973), antropolog; v současnosti působí jako doцент Ústavu antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity. Zabývá se sexuálním dimorfismem u živého člověka a na kostře člověka, a dále analýzou lidských stop na archeologických nálezech.
Kontakt: Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity, Kotlářská 2, 611 37 Brno, e-mail: mirekkralik@seznam.cz



Staroegyptské Naučení muže synovi

(Pražská hieratická literární ostraka III)

Břetislav Vachala

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

Do redakce doručeno 10. října 2013; k publikaci přijato 12. prosince 2013

Věnováno milému příteli RNDr. Vladimíru Haškovi, DrSc.

THE ANCIENT EGYPTIAN INSTRUCTION OF A MAN FOR HIS SON (PRAGUE HIERATIC LITERARY OSTRACA III)

ABSTRACT *The Instruction of a Man for His Son*, an early Middle Kingdom work belonging to the loyalist tradition of the Ancient Egyptian literature, was composed during the reign of Senwosret I. (c. 1962-1917 BCE). The Instruction can be divided into two sections. The first one (strophes 1-8) extols the central figure of the king and stresses the convincing advantages to be gained through loyalty to him, while the second one (strophes 9-24) emphasises the important role of proper speech in different social situations. No author of this didactic work (written for a man of higher social background) is named on the surviving sources in eight fragmentary New Kingdom (c. 1543-1080 BCE) papyri, one leather manuscript, one wooden tablet, and 140 ostraca. A complete running version of the text is still lacking. A new Czech translation of *The Instruction of a Man for His Son* is presented in the article. A Ramesside hieratic ostrakon (P 3807: Figs. 1,2) with parts of this composition is deposited in the National Museum – Náprstek Museum of Asian, African and American Cultures in Prague. The publication of this ostrakon from Deir el-Medina is accompanied by a photograph, hieroglyphic transcription and translation.

KEY WORDS Ancient Egyptian literature; The Instruction of a Man for His Son; Dynasty 12; hieratic ostraca; The National Museum in Prague

ABSTRAKT *Naučení muže synovi* bylo sepsáno v duchu loajální tradice staroegyptské literatury na počátku Střední říše, za vlády Senusreta I. (cca 1962-1917 př.n.l.). Naučení má dvě části. V první (sloky 1-8) se vyzdvihuje ústřední postava krále a důraz se klade na přesvědčivé výhody, které plynou z oddanosti k bohu žijícímu na zemi, zatímco druhá část (sloky 9-24) zdůrazňuje úlohu správné mluvy v různých společenských situacích. Autor tohoto didaktického spisu (určeného příslušníku vyšší společenské vrstvy) není nikde uveden. Části naučení se uchovaly na osmi poškozených papyrech, jedné dřevěné tabulce a 140 ostrakách pocházejících až z Nové říše (přibližně 1543-1080 př.n.l.). Zatím neexistuje žádný úplný souvislý text tohoto naučení. V článku je uveden nový český překlad celého *Naučení muže synovi*. V Národním muzeu – Náprstkově muzeu asijských, afrických a amerických kultur v Praze je uloženo ramessovské hieratické ostrakon (P 3807: obr. 1,2) s částmi tohoto naučení. Keramické ostrakon pochází z Dér el-Medíny a v této studii je dokumentováno fotograficky a připojen je rovněž hieroglyfický přepis textu a překlad.

KLÍČOVÁ SLOVA staroegyptská literatura; Naučení muže synovi; 12. dynastie; hieratická ostraka; Národní muzeum v Praze

Every interpretation begins and ends as a guess.
(Hirsch 1967, 170)

Naučení muže synovi je jediné staroegyptské naučení, jehož autor (byť by byl i fiktivní) není úmyslně uveden. Naučení,

kteřé sepsal anonymní mudrc „pro svého syna“ – příslušníka vysoké společenské vrstvy, pochází z počátku 12. dynastie, nejspíše z doby vlády Cheperkarea Senusreta (I.; cca 1962-1917 př.n.l.; Brunner 1978, 142-143). Nehledě na úvodní čtyři verše, naučení má zřetelně dvě části o nestejně délce. V první

části (sloky 1-8 o různém počtu veršů, tedy 6-10) se pozornost věnuje dokonalé řeči a zvláště se zdůrazňuje ústřední postava vládnoucího krále Horního a Dolního Egypta (Bonhême 2001, 238-244), jehož je třeba ctít a být mu věrný. Vždyť právě on byl jediným žijícím bohem na zemi, svrchovaným pánem všech a všeho, Garantem (Hornung 1982, 140-142; Morenz 1984, 75-76). Nástup každého panovníka na trůn přitom znamenal rituální opakování mytické události, kdy se sluneční bůh v okamžiku stvoření světa ujímá vlády nad celým vesmírem. Představa o panovníkovi, který vládne jako bůh s autoritou mocnější než lidská síla, je také zakotvena v *maat* – egyptském principu pravdy, práva, spravedlnosti a mravního řádu (Assmann 2001, 200-212). Na tomto světě je garantem všech těchto hodnot právě vládnoucí král, stejně jako je zárukou blaženého věčného života po smrti. Na králově absolutní moci určující život člověka se do určité míry mohly „podílet“ pouze bohyně osudu Renenut a Meschenet ...

Druhá část naučení (sloky 9-24 o různém počtu veršů, tentokrát 7-13), která původně byla zřejmě delší (Parkinson 1991, 109), vyzdvihuje úlohu správné mluvy, kterou si má osvojit každý příslušník společenské elity, aby byl připraven ke správnému a plnohodnotnému životu, aby byl úspěšný v profesním a rodinném životě. Z „neznalého“ mladíka se má stát díky osvojenému naučení „znalý, rozvážný“ muž, z člověka „vášnivého, horkokrevného, popudlivého, prudkého“ znalec „mlčenlivý, vyrovnaný, klidný a zdvořilý“. Jen takto připravený člověk může důstojně kráčet po „boží cestě“ a důsledně se řídit a dodržovat zmíněný princip *maat*, tedy za všech okolností „mluvit pravdu a konat spravedlnost“. Výchova takových loajálních, rozvážných a spolehlivých vysokých státních úředníků nově se formující centrální správy země na počátku Střední říše byla jistě velice žádoucí.

Naučení muže synovi se z pochopitelných důvodů zařadilo v egyptských písarských školách mezi oblíbené literární texty, jak o tom svědčí dochované neúplné opisy pocházející až z 18.-20. dynastie (cca 1543-1080 př.n.l.; absolutní data tohoto období se liší, například Kitchen 2000, 49: cca 1540-1070 př.n.l.; Redford, ed., *passim*: 1569-1081 př.n.l.; Hornung 2006, 197-217, 492-493: cca 1539-1077 př.n.l.). Našly se především ve vesnici královských řemeslníků v Dér el-Medíně. Dva dosavadní součty všech známých pramenů činí: 8 papyrů, 1 kožený svitek, 1 dřevěná tabulka a 140 ostrak (Fischer-Elfert 1999, *Tafelband* VIII-XXV) a 9 papyrů a kožených sviteků a 141 ostrak a tabulek (Mathieu 2002, 220; Mathieu 2003, 134). V každém případě celkový počet 150 dochovaných pramenů umísťuje toto naučení na čtvrté místo pomyslné dér el-medínské literární „hitparády“ (Mathieu 2003, 121-122). Pro úplnost uvedeme, že dosud neexistuje žádný úplný souvislý text tohoto naučení. Dochovaly se pouze zmíněné neúplné kopie (mnohdy s chybami), které dělí od sepsání tohoto klasického egyptského textu přibližně 400-850 let.

Dosavadní (úplné nebo jen částečné) překlady velmi obtížného hieratického textu naučení, který vykazuje i mnohá chybějící místa, se často podstatně liší (Goedicke 1967, 64-67; Kitchen 1969, 191-197; Fecht 1978, 36-37; Helck 1984, 32-72; Brunner 1988, 188-192; Roccati 1994, 97-103; Fischer-El-

fert 1999, *Textband* 432-439; Vernus 2001, 218-224; Simpson 2003, 176-177; Quirke 2004, 102-106), stejně jako jeho výklady a komentáře (Blumenthal 1974, 55-66; Posener 1977, 308-316; Posener 1979, 310-316; Posener 1985, 115-119; Foster 1986, 197-211; Posener 1987, 361-367; Fischer-Elfert 1998, 85-92; Quack 2000, 538-541; Fischer-Elfert 2001, 170-171; Hoffmann 2001, 7-8; Burkard – Thissen 2012, 191-195). Nový úplný český autorizovaný překlad *Naučení muže synovi* (dosud jen Vachala 1992, 130-132) následuje:

- (1) Začátek naučení,
které sepsal muž pro svého syna.
Říká: slyš můj hlas, nepohrdej mámi slovy,
neodvracej se od toho, co ti řeknu!
- (5) Vytvoř si dobrou pověst, aniž bys přitom (nějak)
přeháněl.
Lenost nepostihne moudrého člověka.
Pokorný je mlčenlivý člověk, který (uctivě) ohýbá paži.
Rozumný je ten, který dělá, co se řeklo.
Zavržení důkazů vede k použití síly;
- (10) žádný (nevzdělaný) nosič snopů (proto také) nemůže
být vpuštěn do zasedací síně.
Kdo má přístup ke slovům (naučení), zprostředkuje
vyslechnuté;
člověka, který převívá (obilí), nikdo o radu nepožádá.
Vysvětluj slova bez (jejich) překrucování.
(Oprávněná) výčitka neškodí tomu, kdo ji pronese.
- (15) Neodvracej se od boha (= krále),
cti krále a miluj ho jako (jeho) stoupenec.
(Jen) toho činí šťastným, kdo šíří jeho moc;
ten, který ho opomíjí, neuspěje.
Je důležitější než milion lidí pro toho, koho si oblíbil;
- (20) je oporou tomu, kdo ho uspokojuje.
Kdo ho doprovází, bude velice bohatý;
je nakloněn tomu, koho si zamiloval,
a chrání ho před pomluvami a zlobou (?).
- Cožpak lze vyloučit den Renenuty?
- (25) Cožpak lze přidat den života,
nebo ho (snad) zkrátit?
Meschenet je jako na prvopočátku:
nikdo nemůže změnit to, co mu bylo určeno.
Pohled, velká je přízeň boha,
- (30) velký je jeho trest, velká je jeho moc.
Přesvědčil jsem se o jeho vznešenosti;
Díky němu nenastane žádné zklamání.
- Činí z nevědomého člověka znalce;
nenáviděný se stává oblíbencem.
- (35) Umožní prostému vyrovnat se mocnému,
poslednímu stát se prvním.
Kdo (dříve) nic neměl, je (nyní) pánem pokladů,
kdo byl chudý, má (nyní) zákazníky.
Umožní uspět neúspěšnému (člověku),

- (40) bezdomovci stát se majitelem sídla.
Učí němého mluvit
a otvírá uši hluchému.
- K tomu všemu dochází během (jednoho lidského) života,
nezávisle na Renenutě.
- (45) Ani Meschenet s tím nic nezmuže:
může jen (dále) poskytovat dech nosu.
Budeš mít velký majetek,
když prožiješ život podle záměrů svého boha (= krále).
- Cti krále Horního Egypta a chval krále Dolního Egypta,
(50) (protože) je to boží úřad.
Šiř jeho moc, raduj se z jeho příkazů
a nezpochybňuj to, co si přeje.
Kdo nebude brát jeho jméno (nadarmo), bude ctěn.
Trpět bude ten, který se k němu obrátí zády.
- (55) ... tělo.
Kdo se mu otvírá, je jako jeho semeno (= syn).
(Avšak) připravil jatky (tomu, kdo) ...
- Svěží zůstává ten, který nebere jeho jméno (nadarmo),
a on (= král) obestupuje (= chrání) jeho tělo.
- (60) On je pravou paží toho, jehož paže jsou slabé.
Člověk je pohřben, (jen) když je jím očištěn.
Buď rozumný a zdrž se (nadarmo vyslovovat)
jeho jméno,
(neboť jen) obezřelý spočine poblíž jeho pyramidy.
Žádnou hrobku nemá ten, který vyslovuje jeho jméno,
- (65) žádná úlitba není určena tomu, který mu zlořčil.
- Vidíme, jak všechny cizí země mají z něho hrůzu
a jak se mu jejich vládci podrobují.
Jeho moc překonává i moře,
ostrované žijí před ním ve strachu.
- (70) Punt a břehy vzdálených ostrovů:
bůh mu je spoutává!
Ten, který ho nenapadne, dosáhne onoho světa;
ten, který mu nebude zlořčit, spočine (poblíž)
jeho pyramidy.
- Neříkej lži o již vyřízeném (právním) případě;
(75) je trapné (dodatečně) vydat sporné svědectví.
(Vysoce postaveného) muže sesadí kvůli ostudnému
prohřešku
a příště ho (již ničím) nepověří.
Úspěch přináší správný jazyk.
Zaujatou řeč nelze pominout;
- (80) nemůže ji zastírat ten, jemuž byla (důvěrně) přednesena.
Důvěru si nezaslouží ten, který přejde urážku (třetího).
Sleduj řeč a snaž se uspět na rohoži (= při jednání).
Prospěšná je pravda tomu, kdo ji říká.
- ... rady.
- (85) Hleď, abys byl oblíbený, a buď (přátelsky) nakloněný.
- Nebud' povznesený (doslova: „nedělej velká ramena“),
když tě prosí.
Starej se o sloužící.
Lidé si váží zdvořilého člověka,
zdraví toho, kdo (je sám) zdraví na cestě.
- (90) Lidé chtějí, aby mluvil povzbudivý člověk;
zavrhnou chvastouna (doslova: „pána úst“)
a zlořečí křiklounovi.
- Zlá povaha činí člověka povolným
a úplatný člověk si (takového k sobě) přiláká.
- (95) Co ...
Nezakucká se ten, který miluje svůj jazyk.
Srdce vytváří osobnost.
Ke (správnému) rozhodnutí se dospěje rozvážností.
Velice oblíbený ...
- (100) V poradní síni se spoléhá na rozvážného,
(zatímco) žvanila drží stranou (?).
Lidé upřednostňují přívětivého člověka před
neoblíbeným.
Šťastný je ten, který má vynikající povahu.
Když ses stal tím, na něhož se obrací prosebník,
- (105) a máš rozsoudit spor dvou mužů,
vyslechni jednoho po druhém.
Rozsud' oba muže podle jejich činů
a odejdou (s rozsudkem) spokojeni.
- ... toho, kterého miluješ,
- (110) a vynes správný rozsudek;
... lži, vysoce postavení úředníci.
... neznalý člověk posluchači.
Pravda je hráz;
jen nevyrovnaný (?) člověk říká lži.
- (115) Přehlédni (doslova: „nech padnout na zem“) tlachání
jiného;
hlupák ...
je hrází tomu, kdo se na něho obrací s prosbou.
- Nesměj se ...
Dojde k zločinu ... kdokoli.
- (120) Nenahradí se smutek veselím,
nepřinese se ...
Muž ...
... řeč ... zpráva.
Odpovídá ...
- (125) Neunáhluj se a (raději) déle mlč.
Odpovídej ...
... podle jeho potřeby.
Ne ...
....
- (130) dělá si z písaře přítele.
.... mrtvoly cizích (nepřátel).
Vždyť on je přece ...



Obr. 1. Anonym, „Hieratické ostrakon s částí Naučení muže synovi“, 20. dynastie (cca 1188-1078 př.n.l.), nahnědlá červená pálená hlína, 13,9 x 9,1 cm, Dér el-Medína, uloženo: Národní muzeum – Náprstkovo muzeum asijských, afrických a amerických kultur v Praze (inv.č. P 3807). (Foto: Národní muzeum.)

Fig. 1. Hieratic ostrakon with a part of *The Instruction of a Man for His Son*, Dynasty 20 (cca 1188-1078 BCE), brownish red pottery, dimensions: 13,9 x 9,1 cm, from Deir el-Medina. The National Museum – Náprstek Museum of Asian, African and American Cultures in Prague (P 3807). (Photo: The National Museum.)

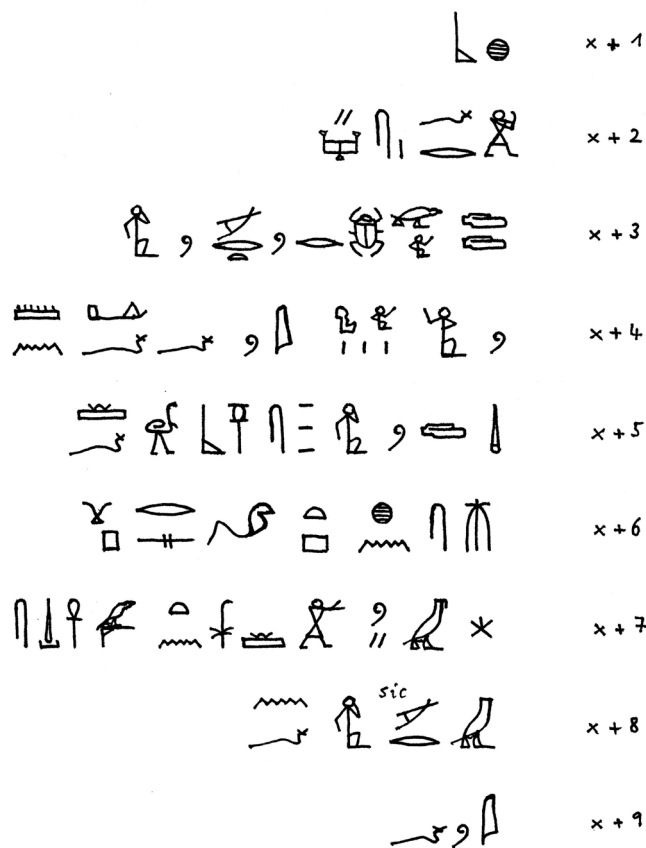
Když zná hodinu ...

- (135) ... slova (namířená) proti němu,
aby podal zprávu svému městskému bohu,
protože je v skutku zločinec ...

Nesuď muže, který je vlivnější než ty.

- (140) Když máš rozsoudit spor dvou mužů,
nestraš (?) ... kvůli (?) ostudnému prohřešku,
jako to, co vychází z úst odpovídajícího.
Když máš rozsoudit dva muže před soudním sborem,
posad se a zamysli se (doslova: „posad se s rukou
na ústech“).

Nic zlého ti nebude hrozit (?)
a dojde na tvá slova a soudy (?).



Obr. 2. Hieroglyfický přepis pražského ostraka P 3807. (Přepis: Břetislav Vachala.)

Fig. 2. Hieroglyphic transcription of the Prague ostrakon P 3807. (Transcription: Břetislav Vachala.)

- (145) Neříkej jednou to a podruhé ono (doslova: „neber
slovo a pak ho zase nevracej“).
Nenaslouchej pomlouvám.
Nepřisvědčuj slovům (zločince ?),
bůh ho bude soudit svojí pravomocí (?).

...

- (150) Nebudou mu přiděleny obětiny ...

...

Nebud' pyšný na svůj majetek.

Pokud jde o zločince, který má bohatství, jehož se
zmocnil,
... ve strachu.

- (155) Nespolčuj se s tím, který se vyznamenává (?) hříchy.
Nestůj ..
jako vychází z úst (?) ...
... spí až do svítání ...
Tlachal tě (vždy) bude napadat.

- (160) Kéž dáš ...

Řeč je jako oheň

- a plamenem je odpověď nepoučitelnému (?).
Ozařuje (?) ústa rozvázného,
zatímco z lhostejného (?) dělá žvanila.
- (165) Prospěšná je vlídnost, krásná je trpělivost.
Odpovídej známému člověku, vyhýbej se
nepoučitelnému.
Nikdo, kdo mluví ukvapeně, není bez zápachu;
otvírá své nitro.
Ten, který se ovládá, (si získává) bezmeznou
náklonnost.
- (170) Neposlouchej pomlouvačné řeči
a nevěř všemu, co se povídá.
Když odmítneš někoho, kdo tě žádá o radu,
bolestná je (potom tvá marná výmluva) „Kéž bych jen
mohl!“
- Není nenávistného člověka, který by uspěl.
(175) Člověk, který se ovládá, dosáhne cíle.
Není netrpělivého člověka, který by neměl nepřátele.
Přívětivému člověku se dostane stoupenců;
nikdo nenapadne (jeho) slova.
Když budeš rozvázný, dosáhneš cíle.
- (180) Odpovídej vyváženě.
Jediné (jasné) vyjádření je to, po čem touží zástupy.
... uspokojuje.
- Lidé hledají výrok trpělivého (?).
Výtečný člověk spojuje rodinu.
- (185) Žádné stoupence nemá žvanil.
... jeho ... nepřátele.
Nikdo nezakládá domácnost ... řeči.
Nikdo se nespolečuje s chamtivcem;
je jako had (připravený) k útoku.
- (190) Zlá povaha činí člověka povolným;
nemá důvod se jí klanět.
- ... spor ...
... úcta ...
Ovládej se a neodporuj mu.
- (195) Střes se ...
... po tvé vlastní řeči.
Šťastný je ten, kterého chválí jeho matka.
Jednej tak, jak to bylo uloženo.
Ne ... ještě přidáváš k utrpení.
- (200) Muž, kterého všichni chválí,
... všichni touží být přáteli v jeho družině.
- ... vztek ...
... jako ...
... nalézt (?) všechny lidi ...
- (205) Spí až do svítání.
... jiní (lidé).
... sousedé ...
Co se přihodí ... muži podle jeho povahy.
Najde ... proti němu.
- (210) ... jeho chování.

- Nevyhledávej spor,
buď zdrženlivý při rodinném setkání (?).
Nesud' dva rozlícené muže,
neboť (jejich) spor se obrátí proti tomu, kdo ho chce
urovnat.
- (215) Dělá ...
a jiný jedná jako nepřítel.
Klidný je ten, který zůstává nezúčastněný (doslova:
„hluchý“) a (nikoho) nepodceňuje.
Člověk si může sám vůči sobě vyvolat nepřátelství.
Šťastný je ten, který ovládne svá ústa:
- (220) z nařčení vzniknou bojové výzvy.

Dospělo se (ke konci spisu), zdárně a nerušeně.

Jedno keramické ostrakon (P 3607) s částí *Naučení muže synovi* se nachází v egyptské sbírce Náprstkova muzea asijských, afrických a amerických kultur, složce Národního muzea v Praze. Toto ostrakon zakoupil v Egyptě Jaroslav Černý a daroval ho Orientálnímu ústavu v Praze, který ho 6. 4. 1972 předal zmíněnému Národnímu muzeu (Onderka 2008, 292-293). Toto pražské ostrakon bylo sice zahrnuto do výčtu dochovaných pramenů (Fischer-Elfert 1999, *Tafelband*, XXIV/133), avšak s nepřesnými údaji („OPrag ohne Nr. [Aufbewahrungsort unbek.] §§ 3,6-3,8“). Odkazovalo se přitom na Černého zápisník 17.26 („in Umschlag am Ende des Heftes“), uložený v Griffithově ústavu v Oxfordu (není mi jasné, zda je ostrakon zahrnuto v: Magee – Malek 1991, 25).

Ostrakon P3807 (obr. 1,2)

Materiál: nahnědlá červená pálená hlína.

Rozměry: 13,9 x 9,1 cm.

Místo nálezů: Dér el-Medína.

Popis: Ostrakon – střep nádoby se zbytky devíti řádků dobře čitelného textu psaného černou barvou zprava doleva a obsahujícího pasáže *Naučení muže synovi*:

řádek x + 1 – verš 26 (§ 3,3: Fischer-Elfert 1999, *Tafelband*),

řádek x + 2 – verš 30 (§ 3,6: Fischer-Elfert 1999, *Tafelband*),

řádek x + 3 – verš 34 (§ 4,2: Fischer-Elfert 1999, *Tafelband*),

řádek x + 4 – verše 38-39 (§§ 4,6-4,7: Fischer-Elfert 1999, *Tafelband*),

řádek x + 5 – verše 41-42 (§§ 4,9-4,10: Fischer-Elfert 1999, *Tafelband*),

řádek x + 6 – verše 45-46 (§§ 5,2b-5,3: Fischer-Elfert 1999, *Tafelband*),

řádek x + 7 – verš 49 (§ 6,1: Fischer-Elfert 1999, *Tafelband*),

řádek x + 8 – verš 52 (§ 6,4: Fischer-Elfert 1999, *Tafelband*),

řádek x + 9 – verš 56 (§ 6,8: Fischer-Elfert 1999, *Tafelband*).

Červené body oddělující jednotlivé verše nebyly vyznačeny, což byl ostatně případ většiny dochovaných opisů egyptských literárních děl. Platí to například o obsáhlém (mennofer-ském) souboru školních rukopisů *Late-Egyptian Miscellanies* z Ramessovské doby (většinou z období vlády Merenptaha – Setchiho II.), kde byly body zaznamenány jen ve třetině textů (Tacke 2001, 180). Téměř bezchybný text našeho ostraka prokazuje znalého písaře, což odpovídá skutečnosti, že auto-

ry opisů byli v Dér el-Medíně především pokročilí studenti (Mc Dowell 2000, 217). Nemuselo se ani vždy nutně jednat o „pouhá“ školní cvičení (Mc Dowell 2000, 230-233). Přirozeně s tím také úzce souvisí systém výuky v tamější privilegované řemeslnické komunitě a její vyšší gramotnost, než je předpokládána jednoprocenní úroveň u tehdejší egyptské populace (Janssen 1992, 80-94).

Překlad:

x + 1: (nebo ho snad zkrátit? ...)

x + 2: (velký je) jeho trest, ...

x + 3: nenáviděný se stává oblíbencem ...

x + 4: zákazník. Umožní uspět ...

x + 5: mluvit a otvírá ...

x + 6: Ani Meschenet s tím (nic nezmůže): může jen ...

x + 7: Cti krále Horního Egypta, kéž žije, je svěží a zdrav, ...

x + 8: to, co si přeje ...

x + 9: je (jako jeho semeno).

Datování: 20. dynastie (cca 1188-1078 př.n.l.).

Publikací tohoto ostraka se uzavírá třídílná studie zpracovávající pražská hieratická literární ostraka nacházející se v Náprstkově muzeu asijských, afrických a amerických kultur, složce Národního muzea. Tyto dosud opomenuté písemné prameny poskytují nové doklady tří významných staroegyptských literárních děl (*Naučení Duachetiho pro jeho syna Pepiho*, *Naučení krále Amenemheta I. jeho synovi Senusetovi*, *Naučení muže synovi*), které byly sepsány před čtyřmi tisíci lety s cílem předat moudrost mladému člověku (a třeba i samotnému následníku trůnu, byť *post mortem* jeho předchůdce), seznámit ho se zásadami pravdy a spravedlnosti a uvést ho na plnohodnotnou „životní pouť“, po jejímž řádném absolvování se bude moci bez obav podrobit poslednímu soudu. Nám dnes jen zbývá snažit se tyto obtížné texty přeložit a pochopit ...

PODĚKOVÁNÍ

Děkuji paní PhDr. Evě Dittertové, ředitelce Náprstkova muzea, a panu PhDr. Pavlu Onderkovi, kurátorovi egyptské sbírky téhož muzea, za jejich vstřícnost.

LITERATURA

- Assmann, Jan (2001): *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: C.H. Beck.
- Blumenthal, Elke (1974): Eine neue Handschrift der „Lehre eines Mannes für seinen Sohn“ (pBerlin 14374, Staatliche Museen zu Berlin). In: *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums*. Berlin: Akademie Verlag, 55-66, Taf. 3a.
- Bonhême, Marie-Ange (2001): Kingship. In: Redford, Donald B., ed., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, II*. Oxford: Oxford University Press, 238-245.
- Brunner, Hellmut (1978): Zur Datierung der „Lehre eines Mannes an seinen Sohn“. In: *The Journal of Egyptian Archaeology*, 64, 142-143.
- Brunner, Hellmut (1988): *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*. Zürich – München: Artemis Verlag.

- Burkard, Günter – Thissen, Heinz J. (2012): *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte, I. Altes und Mittleres Reich*. 4. Auflage. Berlin: LIT Verlag.
- Fecht, Gerhard (1978): Schichsalsgöttinnen und König in der „Lehre eines Mannes für seinen Sohn“. In: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 105, 14-42.
- Fischer-Elfert, Hans-W. (1988): Zum bisherigen Textbestand der „Lehre eines Mannes an seinen Sohn“. Eine Zwischenbilanz. In: *Oriens Antiquus*, 27, 173-209.
- Fischer-Elfert, Hans-W. (1998): Neue Fragmente zur *Lehre eines Mannes für seinen Sohn* (PBM EA 10775 und PBM EA 10778). In: *The Journal of Egyptian Archaeology*, 84, 85-92, Pls. X-XIII.
- Fischer-Elfert, Hans-Werner (1999): *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn. Eine Etappe auf dem „Gottesweg“ des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches. Textband, Tafelband*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Fischer-Elfert, Hans-W. (2001): Instruction of a Man for his Son. In: Redford, Donald B., ed., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, II*. Oxford: Oxford University Press, 170-171.
- Foster, John L. (1986): Texts of the Egyptian Composition „The Instruction of a Man for His Son“ in the Oriental Institute Museum. In: *The Journal of Near Eastern Studies*, 45, 197-211.
- Gaál, Ernő (1984): Ein neues Ostrakon zur „Lehre eines Mannes für seinen Sohn“. In: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*, 40, 13-25, Taf. 1-5.
- Goedicke, Hans (1967): „Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn“. In: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 94, 62-71.
- Helck, Wolfgang (1984): *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Hirsch, Eric Donald, Jr. (1967): *Validity in Interpretation*. New Haven – London: Yale University Press.
- Hoffmann, Friedhelm (2001): Einige Bemerkungen zur *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*. In: *Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion*, 182, 7-8.
- Hornung, Erik (1982): *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. London – Melbourne – Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Hornung, Erik (2006): The New Kingdom. In: Hornung, Erik – Krauss, Rolf – Warburton, David A., eds., *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden – Boston: Brill, 197-217.
- Janssen, Jacobus (1992): Literacy and letters at Deir El-Medina. In: Demarée, Robert J. – Egberts, Arno, eds., *Village Voices: Proceedings of the Symposium „Texts from Deir El-Medina and Their Interpretation“*, Leiden, May 31 – June 1, 1991. Leiden: Centre of Non-Western Studies, Leiden University, 81-94.
- Kitchen, Kenneth A. (1969): Studies in Egyptian Wisdom Literature – I. The Instruction by a Man for His Son. In: *Oriens Antiquus*, 9, 189-208.
- Kitchen, Kenneth A. (2000): Regnal and Genealogical Data of Ancient Egypt (Absolute Chronology I). The Historical Chronology of Ancient Egypt, a Current Assessment. In: Bietak, Manfred, ed., *The Synchronisation of Civilisations in the Eastern Mediterranean in the Second Millennium B.C.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 39-52.
- Magee, Diana N.E. – Malek, Jaromir (1991): *A checklist of transcribed hieratic documents in the archive of the Griffith Institute*. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum.
- Mathieu, Bernard (2002): La littérature égyptienne à travers les documents de Deir el-Médineh. In: Andreu, Guillemette, ed., *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*. Paris – Turnhout: Editions de la Réunion des musées nationaux – Brepols Publishers, 220-224.
- Mathieu, Bernard (2003): La littérature égyptienne sous les Ramsès d'après les ostracas littéraires de Deir el-Médineh. In: Andreu, Guillemette, ed., *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois. La vie en Égypte au temps des pharaons du Nouvel Empire*. Paris: Khéops – Musée du Louvre, 117-137.
- McDowell, Andrea (2000): Teachers and Students at Deir el-Medina. In: Demarée, Robert J. – Egberts, Arno, eds., *Deir el-Medina in the Third Millennium AD: A Tribute to Jac. J. Janssen*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 217-233.
- Morenz, Siegfried (1984): *Gott und Mensch im alten Ägypten*. 2., erweiterte Auflage. Leipzig: Koehler & Amelang.
- Onderka, Pavel (2008): Jaroslav Černý and the National Museum: A Prelimi-

- nary Report.: In: Holaubek, Johanna – Navrátilová, Hana – Oerter, Wolf B., eds., *Egypt and Austria IV. Crossroads / Ägypten und Österreich IV: Begegnungen*. Praha: SET OUT, 283-295.
- Parkinson, Richard B. (1991): Teachings, discourses and tales from the Middle Kingdom. In: Quirke, Stephen, ed., *Middle Kingdom Studies*. New Malden: SIA Publishing, 91-122.
- Posener, Georges (1977): L'enseignement d'un homme à son fils. In: Assmann, Jan – Feucht, Erika – Grieshammer, Peter, eds. *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedanken an Eberhard Otto*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 308-316.
- Posener, Georges (1979): L'enseignement d'un homme à son fils. In: Hornung, Erik – Keel, Othmar, eds., *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck und Ruprecht, 307-316.
- Posener, Georges (1985): Pour la reconstitution de l'enseignement d'un homme à son fils. In: *Revue d'égyptologie*, 36, 115-119.
- Posener, Georges (1987): L'enseignement d'un homme à son fils. Cinq nouveaux ostraca. In: Osing, Jürgen – Dreyer, Günter, eds., *Form und Mass: Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten. Festschrift für Gerhard Fecht zum 65. Geburtstag am 6. Februar 1987*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 361-367, Taf. 10-12.
- Quack, Joachim Friedrich (2000): recenze: Fischer-Elfert, Hans-Werner, Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn.. Eine Etappe auf dem „Gottesweg“ des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches, Wiesbaden 1999. In: *Bibliotheca Orientalis. Uitgegeven vanwege het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten*, 57, 534-541.
- Quirke, Stephen (2004): *Egyptian Literature 1800 BC, questions and readings*. London: Golden House Publications.
- Roccati, Alessandro (1994): *Sapienza egizia. La Letteratura educativa in Egitto nel secondo millennio a.C.* Brescia: Paideia Editrice.
- Simpson, William Kelly, ed. (2003): *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies and Poetry*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Tacke, Nikolaus (2001): *Verspunkte als Gliederungsmittel in ramessidischen Schülerhandschriften*. Heidelberg: Heidelberg Orientverlag.
- Vachala, Břetislav (1992): *Moudrost starého Egypta*. Praha: Knižní podnikatelský klub.
- Vernus, Pascal (2001): *Sagesses de l'Égypte pharaonique*. Paris: Imprimerie nationale Éditions.

AUTOR

Vachala, Břetislav (27. 7. 1952, Jaroměř), český egyptolog, profesor egyptologie v Českém egyptologickém ústavu Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze a Káhiře, v němž působí od roku 1975 dosud (s přestávkou v letech 1993–1997, kdy zastával post velvyslance České republiky v Egyptě a Súdánu). Zaměřuje se na egyptskou filologii, literaturu, dějiny a archeologii, které též přednáší na Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Publikuje epigrafické a ikonografické prameny ze 3. tisíciletí př. n. l., objevené při českých archeologických výzkumech v Abúsíru, jichž se účastní od roku 1979. Zpracovává staroegyptské památky z českých muzeí a sbírek. Věnuje se překládání a vydávání staroegyptských literárních děl. Je autorem monografií, vědeckých studií v zahraničních egyptologických periodikách, encyklopedických hesel, učebních textů, populárních článků a recenzí. Poslední vydané knihy: *Staroegyptská kniha mrtvých* (Praha: Dokořán, 2009), *Starí Egypťané* (2. vydání, Praha: Libri, 2010), *Lékařství starých Egypťanů I: staroegyptská chirurgie, péče o ženu a dítě* (společně s Eugenem Strouhalem a Hanou Vymazalovou, Praha: Academia, 2010).

Kontakt: Prof. PhDr. Břetislav Vachala, CSc.,
Český egyptologický ústav Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, Celetná 20, 110 00 Praha 1, e-mail: bretislav.vachala@gmail.com; bretislav.vachala@ff.cuni.cz.



Spiritualita a kultura

Kamila Němečková

Katedra teorie kultury Filosofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, Celetná 20, 110 00 Praha 1

Do redakce doručeno 5 května 2014; k publikaci přijato 11. června 2014

SPIRITUALITY AND CULTURE

ABSTRACT We are slowly beginning to realize that the global crisis, has manifested itself on many levels, reflecting the emotional, moral and spiritual condition of contemporary humanity, and is related to distorted perceptions of attitudes and values of modern civilization. The new paradigm, which is opening due to new discoveries and research in science and society, brings a fundamental change towards a holistic and an ecological perspective. Discoveries in quantum physics, systems thinking and research in special fields, have set the foundations for a new perception of reality. The world is viewed as a network of relationships and it seems that discoveries and research has led to the realization that the universe is one interconnected whole, in which we all participate. Spirituality, which was discarded by the Cartesian-Newtonian world view is experiencing a renaissance. Spirituality as an important, innate dimension of life, which is part of a meaningful personal experience, and is found to be a part of the process of cultural evolution. Spiritual process, in terms of evolution to higher states of consciousness, is our own innermost potential. We live in a mono phase society, in which the waking state of consciousness, is regarded as the only acceptable and normal, it is the only section of knowledge suitable for the reproduction of information about the world. Through anthropological research, we know that most human communities considered poly phased consciousness crucial to deeper knowledge. In the new paradigm spirituality occupies a significant place, but a uniformed approach to study the concept of spirituality is lacking. The subject of spirituality and culture attempts to outline a coherent theory of a comprehensive study of spirituality in the future culturological concept in the context of western Christian education and in relation to current scientific discoveries. Addressing the global crisis is in linking the environmental, horizontal plane with the vertical transcendental plane. The horizontal plane stresses pro-environmental cultural strategy and highlights the close connection of philosophy, science and politics and the vertical plane points to the existence of levels and degrees of consciousness and in the context of all mankind, appreciates the inner transformation in each of us. This personal internal transformation indirectly affects cultural evolution.

KEY WORDS Spirituality; global crisis; quantum physics; systems thinking; altered states of consciousness

ABSTRAKT Pomalu si začínáme uvědomovat, že globální krize, která se projevuje na mnoha úrovních, odráží emoční, morální a spirituální stav soudobého lidstva a souvisí s pokřiveným vnímáním postojů a hodnot, jež zastává moderní civilizace. Nové paradigma, které se ve vědě i ve společnosti otevírá, přináší základní změnu směrem k holistickému a ekologickému úhlu pohledu. Široký základ nového vnímání reality položily objevy v kvantové fyzice, systémové myšlení a výzkumy ve speciálních oborech. Svět je nahlížen jako síť relací a zdá se, že výzkum vede k pochopení, že celý vesmír, je jedním vzájemně propojeným celkem, na kterém všichni účastně participujeme. Spiritualita, která byla z karteziánsko-newtonovského pohledu na svět vyřazena, zažívá renesanci. Spiritualita jako důležitá, vrozená dimenze života, jejíž nepominutelnou částí je osobní prožitek, je posuzována jako součást procesu kulturní evoluce. Spirituální proces, ve smyslu evoluce vyšších etap vědomí, představuje naše vlastní nejnvtřnější potenciály. Žijeme v *monofázové* společnosti, ve které je bdělý stav vědomí pokládán za jediný přijatelný a normální a je i jedinou fází vědomí vhodnou pro rozmnožování informací o světě. Z antropologických výzkumů ale víme, že většina lidských společenství považovala za klíčové hluboké poznání přicházející skrze *polyfázové* vědomí. V novém paradigmatu zaujímá spiritualita významné místo, ale jednotná koncepce pojetí studia spirituality chybí. Předmět studia „Spiritualita a kultura“ se pokouší nastínit koherentní teorii komplexního studia spirituality v rámci kulturologické koncepce v kontextu západokřesťanské vzdělanosti a v návaznosti na současné vědecké objevy. Řešení globální krizové situace se nachází v propojení ekologické, horizontální roviny s rovinou vertikální, transcendentní. Rovina horizontální klade důraz na propřírodní kulturní strategii a zdůrazňuje těsné propojení filosofie, vědy a politiky, vertikální rovina upozorňuje na existenci vývojových stupňů vědomí a v kontextu celého lidstva oceňuje vnitřní transformace každého z nás. Tato osobní vnitřní transformace nepřímo ovlivňuje kulturní evoluci.

KLÍČOVÁ SLOVA spiritualita; globální krize; kvantová fyzika; systémové myšlení; změněné stavy vědomí

„Části naší společnosti nejsou jen rozvrácené, ale choré, abych byl upřímný. Když vidíme dvanáctileté, třináctileté děti rabovat, je jasné, že něco v naší společnosti je strašně špatně. V částech společnosti jasně chybí smysl pro odpovědnost. Lidem je dovoleno, aby si mysleli, že jim svět něco dluží a jejich chování nemá žádné důsledky.“

Britský premiér David Cameron po nepokojích v Londýně 2011

Chorá je nejen naše společnost, těžce postižený je také náš vnitřní svět a nemocná je i planeta Země. Pro naši informační společnost je typické, že jsme v běžných médiích zahlceni typem informací, které většinou pouze popisují situaci. Víme, kde jsou politické nepokoje, kde došlo k přírodním katastrofám a kolik lidí zahynulo. Víme, že znečištění naší planety dosáhlo nebývalého stupně a že děti zabíjejí své sourozence. David Cameron je jedním z mála, kdo alespoň vystoupí s podobně tvrdým a zobecňujícím výrokiem. Nicméně to, že je „něco strašně špatně“ můžeme následně odečíst i ze skutečnosti, že si Cameron ve svém vystoupení nepoložil otázky: „Proč si lidé myslí, že jejich chování nemá žádné důsledky?“ A „Proč mají pocit, že jim svět něco dluží?“ Pokud se v rámci jiných článků setkáme s otázkami, kam se lidstvo ubírá, naznačené odpovědi často zůstávají na povrchu a analýzy jdou málokdy hlouběji. Bolestně nám chybí obecné povědomí o skutečných příčinách.

Proč jsme se tedy jako lidstvo dostali do slepé ulice? Kde se stala v našem vývoji chyba? Proč je devastace hodnotových systémů lidí a přírodního prostředí v tak pokročilém stadiu? Proč je náš veřejný prostor vyprázdňený od hlubších obsahů? Věda, a to především filosofie, která v moderním světě převzala otěže vedoucí autority ve společnosti, zaspala. „*Již nejméně půl století nám chybí srozumitelné ontologické a hodnotové minimum pro život v ekologicky ohrožené kultuře. Také proto je dospělá populace dnešní informační společnosti vzdělanostně zanedbaná, politicky pasivní a hodnotově zmatená*“ (Šmajš 2008, 10). Jsme svědky nedozírných změn ve všech oblastech života. Žijeme v době celosvětové krize, krize ekonomické, politické, kulturní a společenské a poprvé v naší historii i krize ekologické. *Záchrana života na naší planetě je největší globální výzvou, jaké lidstvo dosud čelilo: neobejde se bez velkých změn ve společnosti a transformace lidské osobnosti*“ (Metzner 2011, 11). Nezbyvá nám, než najít kořeny globální krize a najít a vyvinout účinné prostředky jejího řešení. Přestože se zatím vlády a jiné instituce soustřeďují spíše na vojenská, politická, administrativní, právní, ekonomická nebo mělce ekologická východiska, stále častěji se ozývá, že současné krizové jevy jsou symptomem jedné krize a tou je především krize vnímání. „*Začínáme chápat, že za destrukci životního prostředí a pokřivení našeho niterného světa „může lidské jednání, které vychází ze způsobu našeho myšlení a chápání světa – ze zkráceného vnímání postojů a hodnot, jež zastává moderní civilizace*“ (Metzner 2011, 104). Zastaralý světový názor už nestačí k pochopení současné reality a ještě méně je vhodný pro řešení globálních problémů. Vlády a další instituce se sice snaží řešit krizi, ale řeší ji stejnými strategiemi a postoji, které ji vyvolaly. Tato řešení zaměňují symptomy za příčiny, a tak má výsledek pouze omezený úspěch (Grofovi 1999). Nestačí nakrmit

hladovějící, snížit emise kysličníku uhličitého, nebo snížit výdaje na zbrojení. Nejdříve je nutné pochopit psychologické a společenské síly, které jsou za danou situaci odpovědné, a to především, že politické, kulturní, ekonomické nebo ekologické problémy, kterým čelíme, „*odrážejí emoční, morální a spirituální stav soudobého lidstva*“ (Grofovi 1999, 239). Naději na přežití můžeme hledat v rámci nového *metaparadigmatu*, které se pomalu ve vědě i ve společnosti otevírá a přináší základní změnu v našem myšlení, vnímání a v hodnotách směrem k holistickému a ekologickému úhlu pohledu (Capra 2002). Fritjof Capra aplikoval Kuhnovu definici vědeckého paradigmatu na definici společenského paradigmatu (2004). V této souvislosti je nutno poznamenat, že přicházející změna paradigmatu je něčím víc, než jen vědeckou revolucí. Tentokrát se nejedná o nic menšího, než o znovunalezení hodnot a smyslu, o který jsme byli my, jako nositelé lidské historie, připraveni. Téma spirituality je jedním z nově nastupujících témat 21. století. Spiritualita, která byla z karteziánsko-newtonovského pohledu na svět vyřazena, prožívá renesanci. Je více než dost důkazů o tom, že transcendentální impuls je nejdůležitější a nejmocnější silou, která v člověku existuje. Systematické odmítání a potlačování spirituality, tak charakteristické pro moderní západní společnost, kritickým způsobem přispívá k odcizení, existenciální úzkosti, individuální společenské psychopatologii, kriminalitě a sebedestruktivním sklonům moderního lidstva (Grof 2004). V jádru celé globální krize se bezprostředně ukazuje, jak je moderní člověk vzdálený sám sobě a duchovnímu způsobu života.

SPIRITUALITA A SOUČASNÁ VĚDA

Systémový pohled na život napovídá, že abychom získali zpět plné lidství, musíme znovu obnovit zkušenost sounáležitosti s celým pletivem života. Toto „znovunapojení“ je pravou podstatou spirituálního základu nového paradigmatu (Capra 2004). Peter Russell, teoretický fyzik a experimentální psycholog z Cambridge poznamenal, že: „*Budoucí rozvoj lidského druhu nesměruje ven do vesmíru, ale dovnitř, do skrytých hloubek vědomí*“ (Russell 2008, 93). Už Teilhard de Chardin kdysi naznačil, že přijde doba, kdy si poznávající člověk konečně všimne, že člověk jako předmět poznání, je klíčem k celé přírodní vědě (Teilhard de Chardin 1990). Spiritualita se zabývá také skutečnostmi, které sítí vztahů souvisí s oblastmi, pro jejichž zkoumání jsou kompetentní přírodní vědy. Díky přírodovědeckým teoriím získává spiritualita rámeček a zároveň plodné propojení. Aby spiritualita nezůstala pouze vágní a mlhavou spekulací, je potřeba objasnit široký základ nového vnímání reality, kte-

rý ve vědě otevírají a rozpracovávají speciální obory. Změna paradigmatu souvisí s objevy v kvantové fyzice, jež nás vedou k pohledu na svět, „*který je velmi podobný pohledům mystiků všech dob a tradic*“ (Capra 2003, 23), se systémovým myšlením, jehož průkopníky byli biologové a který se ve své nejhlubší podstatě stává spirituálním (Capra 2005) a s dalšími objevy ve speciálních vědách. Teorie relativity i kvantová fyzika, dva velké posuny paradigmatu v moderní fyzice, vzešly z anomálií v chování světla a naprosto posunuly úhel pohledu daleko za newtonovskou fyziku. Prostor už není trojrozměrný a čas není lineární. Nastupuje čtyřrozměrné kontinuum zvané časoprostor. Hmota na úrovni subatomových částic vykazuje paradoxní povahu vlny i částice a je jen málo hmotná, pokud vůbec (Russell 2008). Duální pojetí částic souvisí s probablistickým přístupem. Svět pevných hmotných objektů se na subatomové úrovni rozplývá do struktury vln pravděpodobností, a to nikoliv objektu, ale spíše vzájemných vztahů subatomových částic (Grof 1992c). Podle příspěvku Wernera Heiseberga zaniká i ideál objektivního popisu jevu. Na kvantové úrovni není možné vynechat vliv pozorovatele a klasická představa objektivní vědy už nemůže být obhájena (Capra 2003). Dalším zásadním objevem moderní fyziky byla „kvantová teorie pole“. Částice nelze oddělit od prostoru, který je obklopuje, představují zhuštění spojitého pole, které je přítomno všude v prostoru. Teorie pole ukazuje, že částice mohou spontánně vznikat z prázdna a zanikat do prázdna. Objev dynamické kvality „fyzikálního vaku“ je značně důležitý, protože naznačuje stav prázdnoty a nicoty, který potenciálně obsahuje všechny formy světa částic. Tento pohled souzní s moudrostí starobylých východních filosofů (Grof 1992c, Capra 2003). Počáteční objevy ve fyzice napomohly rozvoji dalších odvětví vědy. Postupné formulování jazyka pro porozumění složitým, vysoce integrovaným živým systémům se inspirovalo tvarovou psychologií, nově vzniklou ekologií, kybernetikou, teorií informace, neurologií a kognitivní vědou. Jako zásadní pojmy jsou vnímány síťová dynamika a její nelinearita a samoorganizace. První vlivnou teorií samoorganizujících se systémů byla Prigoginova *teorie disipativních struktur*. Disipativní struktury ve stavu vzdáleném od rovnováhy mohou ustanovovat nový řád a dokonce se i vyvíjet ve stále složitější struktury. Neurologové Humberto Maturana a Francisco Varela nazvali koncepci samoorganizace a sebeutváření živých systémů *teorií autopoiesis*. Své nejpozoruhodnější vyjádření si našla v paralelně vzniknuvší *hypotéze Gaia* chemika Jamese Lovelocka a mikrobioložky Lynn Margulisové. Idea, že planeta Země je živoucím a sebeorganizujícím se systémem, který řídí sám sebe, skládá se ze všech organismů, hornin oceánu a atmosféry, jež jsou úzce propojeny a společně se vyvíjí, se potvrzuje. Lovelock zjistil, že život, který se podle původní představy konvenční vědy přizpůsoboval podmínkám na planetě, směřuje k nějakému cíli. Podmínky na povrchu udržuje takové, aby byly co nejvýhodnější pro současný život (Lovelock 2008). Stáří Země se odhaduje na 8 až 15 miliard let. Produkce tepla Sluncem vzrostla od doby vzniku života na Zemi, tedy před asi 4 miliardami let, o 25

procent. Země přesto udržela teplotu stálou a příznivou pro organismy, stejně tak jako salinitu oceánů, složení atmosféry a celý složitý systém Země. „*Lovelock pochopil, že zemská atmosféra je otevřeným systémem vzdáleným od rovnováhy, charakterizovaným stálým tokem energie a látek. Jeho chemická analýza zjistila skutečný charakteristický znak života*“ (Capra 2004, 102). Maturana a Varela při hledání odpovědi na uspořádání živého systému, dochází k závěru, že síťové uspořádání je základem organizace života. Jejich *teorie Santiago* říká, že živé systémy jsou kognitivní systémy a život jako proces je procesem poznání. Toto tvrzení platí pro všechny organismy, ať už s nervovým systémem, nebo bez něho. Nové pojetí procesu poznání zahrnuje vnímání, emoce a činnost a v lidské říši je to také jazyk, pojmové myšlení a všechny další atributy lidského vědomí. Mysl není věc, jako mentální proces je procesem poznání, který je vlastní hmotě na všech úrovních života a který je totožný s procesem života. Mozek je specifická stavba, pomocí níž se tento proces uskutečňuje. Vztah mezi myslí a mozkem, je vztah mezi procesem a stavbou (Capra 2004, 249). Z pohledu evoluce vysvětluje vztah mezi vědomím a formou podrobně Peter Russell. Vědomí je podle něj základní vlastností přírody a vlastnost vědomí je přítomna napříč celým evolučním stromem. Tedy vědomí není něco, co se objevilo s lidskými bytostmi nebo s obratlovci, to co se v průběhu evoluce objevilo, nebyla schopnost vědomí, ale formy vědomí. Vyrářejší a vyrářejší. Russell podrobně rozpracovává teorii, která vede od bakterií, zaznamenávajících jen ty nejobecnější charakteristiky a změny svého prostředí, přes savce, kteří s vyvinutím limbického systému už mohou prožívat pocity, jako jsou strach, vzrušení a citové pouto, až k rozvoji mozkové kůry, ve které se stavba pro vnímání podstatně zdokonaluje, aby dovedla lidstvo k nejdůležitějšímu skoku. Uvědomění si sama sebe. Začali jsme si uvědomovat své vlastní myšlení, zkoumat vnitřní svět mysli a nakonec, objevovat podstatu samotného vědomí (Russell 2008).

Obraz vesmíru a podstaty skutečnosti prochází ve vědě současnosti dalekosáhlými změnami. Kvantová fyzika i speciální vědy nabízejí řadu pozoruhodných témat a přesahů. Pro spiritualitu z těchto bádání vyplývají zajímavé podněty. Výzkumy v neurovědách se zabývají například i výzkumem existence tzv. „bodu Boha“ v lidském mozku. Michael Persinger a Vilayanur Ramachandran prokázali, že toto vestavěné duchovní centrum je umístěno v nervových spojích spánkových laloků. U subjektů vybíraných napříč kulturami při diskuzi o duchovních a náboženských tématech souvisejících s danou kulturou zaznamenali zvýšenou aktivitu těchto mozkových oblastí. Činnost spánkových laloků byla původně zaregistrována v průběhu mystických vizí epileptiků a při výzkumech s LSD. Tyto závěry nedokazují existenci Boha, ale poukazují na skutečnost, že lidský mozek se vyvinul tak, aby mohl klást nejvyšší otázky a využíval citlivost pro širší hodnoty a smysl (Zohar - Marshall 2003). Velice diskutovaný nejen v neurovědách je i Karlem Pribramem vyvinutý „holografický model mozku“ (Pribram 1999). Pribram, původně neurochirurg, poté vůdčí osobnost bádání a objasňo-

vání struktury a funkce mozkové kůry, poukazuje na skutečnost, že mozek neukládá informace místně, ale holograficky a objasňuje, proč nelze v mozku přesně lokalizovat vizuální paměť. Pribram použil Gaborův princip třírozměrné fotografie (Clegg 2009) a přinesl důkazy, že jedna z vlastností receptivních polí buněk v primárním vizuálním kortexu může být vyjádřena v termínech Gaborových elementárních funkcí (Pribram 1999). Pribramův model má další zajímavou návaznost týkající se „signální nelokality“. V subatomární fyzice jde o kauzální spojení mezi prostorově oddělenými jevy pomocí signálů. Podle teorie relativity není možné předat signál rychleji, než rychlostí světla. Princip lokálnosti je pro nás jeden ze samozřejmých principů běžného života. Così, zvuková vlna, kámen, putuje od A do B a nutnost, že musí putovat, zabere nějaký čas. Tam, kde je signál takto předáván, jde o lokální spojení (Clegg 2011), ale v kvantové fyzice se objevila i nelokální spojení. Zdá se, že vzdálené částice si nějak dokážou vyměnit informace okamžitě, nebo se chovat jako součásti jediného celku. Tato spojení se nedají matematicky predikovat (Ondok 2001). „Nelokální informace o psychickém vesmíru poskytují chybějící spojení mezi objektivní vědou a subjektivními zkušenostmi včetně zkušeností mystických. Na základě principu nelokality a v rámci kvantové anténní soustavy cytoskeletální sítě, je mozek v souladu s celým vesmírem“ (Frecka 2005, 216-217). Ede Frecka ve své pozoruhodné studii poukazuje na dva režimy mysli pro získávání lidského vědění. *Perceptuálně-kognitivně-symbolický* způsob zpracování informací, který je výlučným modem v západní společnosti, charakteristickým pro obyčejné stavy vědomí a *přímý-intuitivní-nelokální* režim související s *polyfázovostí* změněných stavů vědomí a získávající informace nepřímou. Obdobně pojímá dva způsoby přijímání informací o Universu i Stanislav Grof: V *hylotropním* režimu poznáváme svět prostřednictvím smyslového vnímání a analýzy a syntézy dat a v *holotropním* stavu vědomí přímou identifikací se všemi aspekty světa (1992a). Důsledkem těchto hypotéz je i vyzdvižení a uznání výpovědní hodnoty dříve nezařaditelné intuice, která náleží zcela do nelokálního kanálu. Tyto výklady naznačují, že nelokalita, je ve skutečnosti základem principem vesmíru, což znamená, že celý vesmír, je jedním vzájemně propojeným celkem. Pokud mozek a naše mysl skutečně obsahuje celý kosmos jako hologram, získává věčná moudrost „co je nahoře, je i dole“ nebo „co je uvnitř, je i vně“ zřetelně jiný rozměr, který může být v budoucnu v souladu se západní vědou (Frecka 2005, Grof 1992b). Tyto závěry odpovídají i mé osobní zkušenosti. Mnohokrát v životě jsem ve spontánních mimořádných stavech vědomí, ať už jimi byly vize, intuice, sny, obrazy vyvstávající v relaxaci či meditaci, nebo těžké období osobní psychospirituální krize, ze své vlastní mysli získávala pravdivé informace o vzdálených dějích a obrazech, které jsem neměla možnost získat jinou, než nelokální cestou. Nové vidění reality ve vědě, nepřináší jenom údiv a úžas nad naznačovanými vizemi, ale spěje i k ocenění hodnoty niterne účasti, bez které, jak řekl filosof Henryk Skolimowski, atrofujeme a hyneme (Skolimowski 2001).

SPIRITUALITA A NÁBOŽENSTVÍ

Pohyby v Západní společnosti a kultuře směrem k novému myšlení zaznamenáváme od 60. a 70. let minulého století. Šedesátá léta urychlila rozvoj různých sociálních hnutí, ekologického uvažování, feministických směrů a řady dalších proudů. Od té doby se setkáváme s velkým nárůstem zájmu o spiritualitu a o osobnostní zrání. Změnu ve společenské atmosféře můžeme zaregistrovat v jakémkoli knihkupectví, ať už specializovaném nebo obecném, kde oddělení zaměřená na osobní rozvoj a duchovní nauky pojmají velká množství titulů: východní filosofie, alternativní směry lidové spirituality, léčitelské aktivity, obsahy tajných nauk starobylých kultur, meditace, holistický přístup ke zdraví, filosoficky pojaté novodobé výzkumy v různých vědách a další. Z těchto oddělení můžeme ale také vyčíst, že na akademické půdě ještě neexistuje jednotná koherentní koncepce spirituality, takže odborné a vysoce erudované studie můžeme bohužel najít i přímo vedle knih nejpokleslejší esoteriky.

Oblast duchovna v současné době nachází své nové a nově prožívané místo a s ním i nové formy. Na konci dvacátého století se ve společnosti ustálil dnes nábožensky neutrálně vnímaný pojem spiritualita. Nahradil pojem religiozita silně spjatý s institucí náboženství. Latinský kořen *spiritualitas* se objevuje v novozákonních pavlovských listech, jímž se z řečtiny překládá *pneuma*, řecké označení ducha, s příslušným adjektivem *pneumatikos*. To znamená: „Kdo se oddá Pánu, bude s ním jeden duch“ (1K 6, 17), nebo že „víra v Pána je od Ducha a v Duchu“ (1K 2,10nn). V latinském *spirare* zjišťujeme i původ související s dýcháním. Souvislost s dechem můžeme nalézt v mnoha dalších jazycích. Vzhledem k dobovému posunu významů je potřeba si uvědomit, že termíny „Duch“ a „duchovní“ v pavlovské teologii nestojí proti pojmům „fyzický“ nebo „materiální“. Platí zde, že stojí proti všemu, co se protíví Duchu božím, což může být jak tělo nebo fyzická realita, tak například i mysl nebo vůle. Dualitu hmoty a ducha vyostřili scholastici, nicméně pavlovský koncept nebyl zcela nahrazen. Od třináctého století existují oba vedle sebe. Tehdy se také objevuje pojetí třetí, v jehož rámci se termínu spiritualita začalo používat k označení kněžského stavu a do šestnáctého století byla právě tato forma nejméně frekventovanější. Teprve století sedmnácté vrací pojem spiritualita zpět k aplikaci ve vztahu k duchovnímu životu a plně se navrácí až v prvních desetiletích minulého století. Týká se samotné povahy duchovního života, potřeby oddělit dogma a studium, a hlavně silícího důrazu na náboženské vědomí a na zkušenostní sféru. Roky 1920 (založení široce uznávané *Revue d'Ascetique et Mystique*) a 1932 (první vydání *Dictionnaire de Spiritualité*, který vycházel na pokračování) se posílilo seriózní postavení tohoto pojmu. Po II. vatikánském koncilu bylo heslo spiritualita zapsáno do teologického slovníku (Sheldrake 2003).

V šedesátých letech minulého století se v euroatlantské společnosti rozšířil odpor proti etablovanému náboženství. Lidé se začali odklánět od každodenní, ortodoxní, především křesťanské, praxe. Pocit svazování náboženskými kultury a uvědomění si rozporuplných rolí církví v dějinách lidstva, vedlo

mnohé lidi k poznání, že učení těchto náboženských institucí se rozchází s praxí skutečně cítěného duchovního života. Sekularizací Západu dochází k vytvoření kultury do značné míry nezávislé na tradičním náboženství. Náboženský výklad světa již není základním a dominantním způsobem myšlení a stává se pouze osobní záležitostí jedince, ale sekularizace kultury ještě neznamená vymizení duchovních obsahů. Zinnbauerovo pojetí (Říčan 2007) dobře vystihuje současný vztah spirituality a náboženství. Spiritualita je podle něj širší pojem a náboženství, jako možný projev spirituality, zahrnuje. Podle Říčana nenáboženská spiritualita obsahuje prožitky nezávislé na jakékoli organizaci a učení a člověk je může prožít při vrcholové zkušenosti v přírodě, milostném vztahu, při porodu, pod vlivem psychoaktivních látek a jiných existenciálních zkušenostech (Říčan 2007). Paradoxně tedy se sekularizací Západu dochází k renesanci spirituality (Nešpor – Lužný 2007). Vyzváním spirituality z pevně daných církevních mantinelů, dochází k rozvoji mnoha nových duchovních hnutí a směrů. V komplexu kulturního dění má každá doba specifickou formu projevů duchovních obsahů. Naše doba objevuje tzv. „světovou spiritualitu“. Tedy „...*tvoření duchovních obsahů jaksi skrze život sám*“ (Babyrádová 2006, 25). Ale tato specifická dějinná situace není pro jednotlivce bez nebezpečí. Obecná rozsáhlejší vzdělanost v působnosti religionistiky, spirituality a jednotlivých světových tradic je v západní společnosti na nízké úrovni a probuzená spiritualita může mít tendence sklouzávat k fundamentalismům a jediným pravdám, a také k zastřenému egoismu, individualizované a narcistické spirituality.

SOUČASNÉ VYMEZENÍ POJMU SPIRITUALITA

Popisně se užívá ve vztahu k označení duchovních a náboženských směrů a hnutí, tedy religiozitu, nebo nově spiritualitu. Tento úhel pohledu je nazírán sociologicky a pojmem spiritualita označujeme socializaci a institucionalizaci prožitku.

Pokusíme-li se vymezit pojem spirituality obsahově, setkáme se v odborné literatuře s celou řadou definic. Definovat spiritualitu je složité a nikdy toho nelze dosáhnout vyčerpávajícím způsobem. Jednak v sobě oblast, jíž se dotýkáme, ukrývá jistou částečnou nepřeložitelnost, kdy narážíme na hranice schopnosti lidského vyjádření (Otto 1998, Fromm 2003) a za druhé se vzhledem k současnému živému diskursu naplnění „pojmového kontejneru“ spiritualita stále tvoří.

V nejobecnějším smyslu je zpodstatnělá spiritualita vnímána jako sám duchovní obsah, jako například výrok: Spiritualita je nadějí pro duchovně strádající lidstvo současnosti (Štampach 2006).

Původní pojetí abstrahované především z teologického zájmu pojímá spiritualitu jako prožitkové jádro náboženství (Říčan 2007), jako osobní prožívání vztahu k transcendentní skutečnosti. Spiritualita je nahlížena jako specifická zkušenost s posvátným (Halík). Bohatá škála definic západních badatelů naznačuje, že spiritualita představuje mimořádně důležitou, vrozenou dimenzi života (Wilson 1993) a je nedílnou součástí

lidské existence. Pramení z vnitřního zdroje, který má v sobě každý a její nepominutelnou částí je osobní prožitek. Přestože se chápe jako záležitost individua, zdroj je společný všem lidem a obecně universálnímu řádu věcí. Je možné ji chápat jako kvalitu života, bytí a prožívání, jejíž součástí je vědomí nekonečna, nevyslovitelného a nepopsatelného.

Zajímavé je sledovat proměny pojetí spirituality v kontextu proniknutí východních filosofí na Západ. V obsahovém vymezení spirituality je ve výše citovaných náhledech na spiritualitu položen největší důraz na autentickou vnitřní zkušenost, která byla nadlouho vyřazena ze společností akceptovaných forem získávání zkušenosti a na svobodu individuálního vyjádření, kterou přinesla privatizace náboženství. S příchodem východních filosofí se v pojetí západní spirituality objevuje další akcent, a tím je orientace na osobní aktivitu jednotlivce na cestě k transcendentu. Jistá staticnost v původních pohledech na spiritualitu, nebo posvátno, souvisí s dědictvím křesťanství, pro které je na vnitřní cestě jednotlivce zásadní očekávání a přijetí „milosti“. Východní učení oproti tomu apeluje na vlastní práci, kdy přes nalezení sebe sama docházíme k poznatku, že se každý podílí na kosmickém životě a nachází v něm své místo. André van Lysebeth, autor řady knih a publikací o józe, říká: „*Duchovnost je probuzení k životu, k tomu pravému životu*“ (Lysebeth 1999, 285). Duchovní život je podle něj jen více či méně probuzený život různého stupně, intenzity a rozsahu. „*Jedinou skutečnou duchovností je rozvíjení všech rovin bytí, neboť automaticky vede k vnitřnímu světu, kde člověk objevuje největší bohatství. Rozvíjet všechny aspekty své osobnosti znamená probudit se ve všech rovinách*“ (Lysebeth 1999, 284). Ovládnout své tělo, rozvinout intelekt v rozumných proporcích, abychom neztratili intuici a citlivost, dát prostor citové stránce, tedy schopnosti cítit lásku. Vrcholem je navázání kontaktu sám se sebou, tzn. s nímým svědkem s tím, „kdo to všechno vidí“. Tedy nalézt přímé vnitřní vnímání (Lysebeth 1999).

Až překvapivý, přesto korespondující se současnou moderní fyzikou a zároveň starobyloou moudrostí světových nauk, je posun pojetí spirituality v postmoderní době. Nové paradigma v poznávacích teoriích některých badatelů nepřímo rozšiřuje původní pojetí spirituality. Spiritualita není jenom podstatná dimenze osobnosti, schopnost otevřeného vědomí, vrcholová zkušenost, nebo nejryzejší prožitek „čistého bytí“ ve změněném stavu vědomí. Zdá se, že v současné době je potřeba obohatit vnímání spirituality v obecném povědomí ještě o jeden podstatný aspekt. Je důležité si uvědomit, že spiritualita je také, a možná především, *proces*. Proces kultivace duše. Odillo I. Štampach použil termín „proces zlidšťování“ (Štampach 2006). Spiritualita je součástí procesu kulturní evoluce. Evoluce očima Teilharda de Chardin směřuje ke kolektivnímu duchovnímu procesu. „*Přes hranice národů a ras už probíhá nevyhnutelné scelování lidstva*“ (Teilhard de Chardin 1990, 230). Také americký filosof Ken Wilber ve své systematické, obsáhlé a ucelené teorii obecného výzkumu evoluce ve všech sférách, ztotožňuje evoluční proces se spiritualitou, ve smyslu evoluce vyšších etap vědomí, které můžeme nazvat duchovními. Po vzoru Hegela, Schellinga, Aurobinda a dal-

ších evolučních teoretiků Západu i Východu uvažuje o evoluci jako o „působícím Duchu“ (*Spirit-in-action*). Duch zde nepředstavuje konkrétní etapu, ideologii, specifického boha či bohyni ale spíše proces, který se postupně odhaluje, rozvíjí a uvědomuje se s každou další etapou vývoje sám v sobě. Ale právě ve vyšších (či hlubších) etapách vývoje si Duch stále více uvědomuje sám sebe a začíná chápat svou vlastní pravou podstatu. Tyto stupně představují naše vlastní nejnvtirnější potenciály (Wilber 2010).

ROLE SPIRITUALITY

Z teorie Kena Wilbera můžeme vyčíst i jednu z možných odpovědí na otázku abstrahovanou z vystoupení Davida Cameron: „Proč si lidé myslí, že jejich chování nemá žádné důsledky?“ A: „Proč mají pocit, že jim svět něco dluží?“. Kulturu v níž lidé podléhají mánii domáhat se egoistických práv, aniž by chtěli plnit nějaké povinnosti, nazval kulturou narcismu a regrese. V jeho rozsáhlé mapě našeho světa je moderní svět označen jako fádni rovina, která nerozeznává stupně vědomí, hloubku, hodnoty a ceny. V moderně, jak říká, se chceme stát celkem, aniž bychom mínili stát se částí čehokoli. Neuznáváme žádnou hierarchii v rámci vztahů fyziosféry, biosféry a noosféry, z níž pro nás sice vyplývají relativně větší práva, ale tato práva vyžadují i relativně větší povinnosti a zodpovědnost (Wilber 2010). Jsme fragmentováni, necítíme vzájemné propojení a chceme žít jen sami za sebe. Chybí nám ontické filosofické povědomí o důležité skutečnosti, že selhání při plnění těchto povinností, znamená naše sebezničení právě proto, že existujeme pouze v rámci širší sítě vzájemně nedělitelně provázaných vztahů. Přestože Wilber uznává hodnotu racionální etapy a jejich nepopíratelných úspěchů v evolučním procesu, jako je například vzrůst individuálních i společenských svobod a s tím souvisejících osvobozeneckých hnutí a vyzdvihuje modernu s jejím objevem „*bytí rozvíjeného v evolučním čase*“ (Wilber 2010, 344), dodává, že neštěstím moderny je skutečnost vynechání Ducha neboli spirituálního procesu z ústřední myšlenky evoluce. Vyloučili jsme sílu, která lidský život vyživuje a posiluje.

O tom, jak zásadní toto opomenutí je, svědčí stále častější důraz na roli spirituality při řešení současné situace. Globální krize je dnes takového rozsahu, že se s ní nedokážou vypořádat žádné další fyzické evoluční změny. Lidský rozum vytvořil obrovský pokrok v technologii a technologie tak zvýšila nejen naši moc měnit svět, ale také chyby v našem myšlení. Jsme zahlceni problémy, které dokáže rozkrýt pouze duchovní evoluce (Hickman 2010). Řešení se nalézá v dosud neprobádaných částech našeho mozku a tak jsou očekávány spíše objevy psychofyzikální, které, zdá se, potvrdí, „*jak daleko za čistě fyzické je lidský mozek vybaven jít*“ (Hickman 2010, 11). Spirituální učení a tradice mystického moudra sdílejí až pozoruhodnou podobnost napříč kulturami a mnohé jsou dodržovány po tisíciletí. Pozoruhodná existence flexibilních společných rysů je empiricky potvrzená. „*Jelikož přímý-intuitivní-nelokální kanál postrádá symbolicko-ling-*

vistickou meditaci (verbální, logickou a zprostředkovanou vizuálním jazykem), *má univerzální charakteristiky a vykazuje větší transkulturní podobnost, i přestože existuje kulturně-specifický výklad*“ (Frecka 2010, 218). Základní nelokalita mysli a vesmíru se hroutí ve stavu normálního vědomí a k jejímu zhroucení vede především vnímání času a prostoru. Tato skutečnost v souvislosti s absencí osobní zkušenosti badatelů mechanisticky pojmávané vědy s neobvyklými stavy vědomí, objasňuje, proč byla jako jediná možná brána v potaz akademická vysvětlení racionální epochy. Úzký materialistický pohled nazírá na transpersonální stavy a prožitky jako na patologické projevy funkce mozku, nebo například jako na berličky, které přinášejí v nepřátelském světě útěchu. Tyto konstrukty jsou dnes překonané a ve světle současných výzkumů neudržitelné (Grof 1992). Ověřili jsme si, že intelektuální poznání je sice nezbytné, ale samo o sobě nestačí k hlubokému porozumění. Kultivovali jsme intelekt a jako západní společnost jsme naprosto rezignovali na kultivaci mysli. Transpersonální filosofové říkají, že mysl sama musí projít multidimenzionální průpravou a že hluboké sebepoznání přichází ve vícestavovém prožívání. Přesun k jednostavové společnosti a ztráta rituálem chráněných vícestavových prostorů vědomí má pro naši kulturu nebývale výrazné následky. Naše relativně *monofázová* společnost je zaměřena na obvyklý bdělý stav vědomí, který je pokládán za jediný přijatelný a normální a je i jedinou fází vědomí vhodnou pro rozmnožování informací o světě. Antropologické výzkumy poukazují na skutečnost, že většina lidských společenství vyžaduje integraci zkušeností mnohočetné reality prožívané některými či všemi příslušníky skupiny skrze *polyfázové* vědomí (Laughlin - McManus - Shearer 2011). Na základě studia těchto stavů, už dnes víme, „*jak neuvěřitelně jsme podcenili plasticitu lidského vědomí a rozsah škály jeho potenciálních stavů*“ (Walsh - Vaughanová 2011, 30) a následné možné pozitivní dopady na celou kulturu. Transpersonální zážitky mohou výrazně snížit stupeň agrese a teorie a praxe transpersonální psychologie by mohly výrazně přispět ke zmírnění globální krize. Takový přístup k životu může vést k vnitřní přeměně a individuaci. Udává se, že v důsledku kontemplativní introspekce, vnitřní práce na sobě a další kultivace duchovní stránky, tedy osobnostního dozrání, přichází hluboké porozumění životu a etické chování vyplývá spontánně. Lidé mají tendenci rozvíjet v sobě úctu a respekt ke všem formám života, tím se rodí ekologický přístup ke světu a přichází nově zažité porozumění pro jednotu všech věcí, ohleduplnost, toleranci a soucit. Postoje typické pro kultivovanou spiritualitu lze chápat jako protiklad netolerance, neúcty k životu a mravního úpadku, které jsou hlavními symptomy globální krize. Stanislav Grof, spoluzakladatel transpersonální psychologie a předseda Mezinárodní transpersonální společnosti, byl v průběhu svých výzkumů podle svých slov svědkem hluboké vnitřní přeměny mnoha lidí. Lidé, kteří prožili hlubokou transpersonální zkušenost, téměř bez výjimky přijali širší pohled na podstatu člověka a kosmu. Jako jednu z nejnvtirnějších změn, udává nové hodnocení úlohy spirituální dimenze ve vesmíru a v lidském životě (Grof 1992, 2004). Současný rozvoj transperso-

nálních mnohastavových disciplín nabízí pochopení a vyjádření transpersonálních zkušeností a jevů, které jsou i v naší společnosti prožívány, ale byly dlouhou dobu odmítány jako iracionální, či patologické. Důležité a mimo odbornou komunitu téměř nediskutované téma, je téma psychospirituálních krizí, které pokud nejsou rozpoznány, jsou často zaměněny za psychotické stavy a jsou na ně aplikovány metody, které tyto zážitky potlačují a ukončují. Jedinci ve skutečnosti netrpí duševní nemocí, ale procházejí vývojovou krizí, a pokud dojde k potlačení krize, veškerý vývojový potenciál je znehodnocen a naopak nastupují dlouhodobé chronické obtíže a závislosti na utišujících lécích (Grofová - Grof 2011). Jako psychospirituální krize jsou označovány epizody neobvyklých zkušeností, které zahrnují změny vědomí, změny vnímání, myšlení, emoční změny a změny dalších psychosomatických funkcí. Lidé v těchto epizodách procházejí zkušenostmi přesahujícími obvyklé meze prožívání vlastního „Já“. V Kalifornii vzniklo v roce 1980 první středisko pro vytvoření pomocného a podpůrného programu pro stavy duchovní tísně a psychospirituální krize Společnost pro spirituální rozvoj (SEN). Jako alternativu tradičního psychiatrického systému ho vytvořila Christina Grofová. V České republice od roku 2004 působí občanské sdružení Diabasis a sjednocuje zájem odborníků psychologů, psychiatrů, psychoterapeutů a dalších pomáhajících profesí i laiků¹.

Současní badatelé (Abraham - McKenna - Sheldrake 2008; Capra 2002; Grof 2004; Metzner 2011; Russell 2008, 2011; Walsh - Vaughanová 2011) uznávají spirituální dimenzi jako zásadní katalyzátor možných změn budoucnosti pro přežití lidstva se téměř jednomyslně shodují na myšlence, kterou nejlépe vystihl Ken Wilber „*Když chaotické tlaky nepovedou k sebetranscendenci, povedou k seberozpuštění*“ (Wilber 2010, 349). Objevují se zde dvě možnosti volby, tak jako v každé době, která dozraje k evolučnímu skoku. Wilber varuje, že jsme nikdy nebyli blíž zmaru, právě proto, že fádni rovina nepřipouští existenci vertikální dimenze vědomí, popírá vnitřní transformaci a vývojové stupně vědomí tvořících oprávněnou součást lidského kulturního kapitálu. Abychom mohli účinně zvládnout současnou krizi, je nezbytné mít globální vědomí. Globální vědomí je součástí vnitřního rozvoje, součástí spirituálního procesu. Bez vnitřního růstu problémy přetrvávají. Jinými slovy, aby se jednotlivci mohli stát významnou silou v rámci globální reformy, „*musí významný počet jednotlivců dosáhnout postkonvenční, světocentrické vývojové úrovně*“ (Wilber 2010, 350). Wilber zmiňuje významnou část jednotlivců. Současné výzkumy teorie chaosu naznačují nadějnější poselství, které nám předává Karl Pribram. V devadesátých letech si položil otázku: Jak se máme chovat v tak složitém systému jako je naše současná společnost? Jeho spolupracovníci v počítačových simulacích pokračujících až k tomu, co bychom nazvali chaosem, dospěli k závěru, že pokud budou chtít tento stav kontrolovat a občas zasáhnout, stačí, aby ovlivnili jen jednu malou část systému. Zbytek systému v patřičném čase reaguje a dočasně se stabilizuje (Pribram

1992). Karl Pribram nabádá, že pokud alespoň někteří začneme pracovat na své vlastní stabilizaci, tedy individuaci, můžeme celý systém, ve kterém se naše společnost nachází, vyvést z chaosu. Tento závěr podporuje i tzv. *bootstrapová teorie částic*. Materiální svět je viděn jako dynamická síť vzájemně propojených událostí. Žádná z vlastností jakékoli části této sítě není základní, všechny plynou z vlastností ostatních částí a všeobjímající soudržnost jejich vzájemných vztahů určuje strukturu celé sítě. Člověk-pozorovatel je tak její integrální částí (Capra 2002). Je-li svět síť relací, jak o tom mluví Geoffrey Chew a v teoriích živých systémů Maturana, Varela, Lovelock a další a jsme-li podle výzkumů transpersonálních vědců a neurologů mikrokosmem, který v jakémsi holografickém obrazu obsahuje i informace o makrokosmu, pak nejsme jen malá nemohoucí já, ale jsme součástí celkového vědomí. UVědomíme-li si svoji změněnou pozici oproti newtonovsko-karteziánskému paradigmatu, ve kterém jsme jako bytosti vystupovali právě jako pouhé nevýznamné nic, už jenom tato zažitá informace může radikálně změnit postoj k sobě samému, k druhým i ke světu, ve kterém žijeme a otevřít osobní cestu ke spirituálnímu procesu. Jedním z důsledků atrofie morálních, etických a duchovních hodnot byla právě rezignace na účast a ztráta smyslu.

SPIRITUALITA V KULTUROLOGICKÉ KONCEPCI

Pro nové myšlení je charakteristická změna paradigmat jednotlivých věd, mezioborová spolupráce a interdisciplinarita. Tedy transdisciplinární projekty. Setkáváme se s pokusy o novou syntézu, o propojení vědeckého přírodovědného a kulturního poznání s filosofickou interpretací a Odilo I. Štampach zmiňuje i propojení s kontemplací (Štampach 1993).

V novém paradigmatu je spiritualitě připisována zásadní role propojujícího, horizontálně

i vertikálně prosakujícího tmelu. K posunu ve vnímání spirituality došlo poměrně nedávno. Není mnoho koherentních teorií, nebo výzkumných metodologií, které by tento konstrukt vysvětlily a jednotná koncepce pojetí studia spirituality chybí. Henryk Skolimowski upozorňuje, že vzhledem k zatím neexistující oficiální akademické linii, která by podpořila duchovní hodnoty a znovu tak vyvážila materiální a duchovní stránky našeho světa, dochází k jistému typu atrofie konfigurace kultury. K atrofii morálních, etických a duchovních hodnot jako nedílných součástí dalšího rozvoje kultury (Skolimowski 2001).

Původně byla interpretací fenoménu spirituality pověřená dominantně teologie a následně religionistika. Rozsáhlý vědomostní základ o historicky a kulturně odlišných náboženských a spirituálních formách položil v minulém století historik náboženství Mircea Eliade. Jeho cílem bylo svými studii ukázat cestu obnovenému duchovnímu hnutí na Západě. První odborné pracoviště, které se spiritualitou začalo zabývat, a přijalo ji do svého výzkumného záměru, byla Americká psychologická asociace, což je sdružení amerických psychologů. V roce 1976 přijala Psychologii náboženství do zařazení

1 www.diabasis.cz

vědních oborů jako tzv. 36. divizi psychologie. Ta v 80. letech rozšířila program týkající se náboženství i na spiritualitu a v klasifikaci nemocí ve vydání z roku 1994 figurují problémy s náboženstvím a spiritualitou. Lze je zkoumat a léčit. V srpnu roku 2011 došlo k oficiálnímu přejmenování na Psychologii náboženství a spirituality². V roce 1997 vzniklo v New Yorku Centrum pro spiritualitu a psychoterapii v Národním institutu pro psychoterapii, které bylo v roce 2001 přejmenováno na Institut pro spiritualitu, vědu a psychoterapii³ a v současné době připravuje vzdělávací koncepci pro 21. století. Centra pro spiritualitu, náboženství a zdraví (nebo Centra pro spiritualitu a zdraví) má i řada univerzit jako například Dukeova, George Washingtona, univerzity v Minnesotě, Marylandu, na Floridě a další. Psychologie je prvním z oborů, v nichž spiritualita nalézá své vyjádření a této skutečnosti odpovídá i fakt, že prvními, kteří obnovili diskurs o spiritualitě na akademické půdě a vypracovali modely integrace psychologie a spirituality, byli W. James, Carl Gustav Jung a Roberto Assagioli. Psychodiagnostika spirituality je v současné době poměrně různorodá, např. MacDonald (2000) referuje o 70ti metodikách měřících tento konstrukt. Protože jde o poměrně exkluzivní dotazníky anebo škály, porovnávání dosažených výsledků bývá poměrně složité. V Čechách se psychometrií spirituality zabývá psycholog Pavel Říčan. S kolegyní Pavlínou Janošovou vytvořili v roce 2005 tzv. „Pražský dotazník spirituality“, který je obdobou amerických škál a jsou v něm tematizovány předpokládané projevy spirituality (Říčan 2007). V ostatních oborech (antropologii, sociologii, medicíně a dalších) se setkáváme zatím s izolovanými pracemi, ale jak už bylo naznačeno výše, velké oživení přichází z oblasti přírodních věd a systémových teorií. Zajímavé studie a výzkumy vycházejí z interdisciplinárního hnutí transpersonalismu, které přesáhlo hranice mateřské psychologické disciplíny a dnes zahrnuje transpersonální filosofii, psychiatrii, antropologii, sociologii a ekologii.

Fritjof Capra tvrdí (Capra 2004), že se dnes paradigma vědy posunulo od fyziky k vědám o životě, Josef Šmajs posouvá akcent na vědy o kultuře. Ve svých knihách důsledně upozorňuje, že kultura, kterou vytváříme, má kořistnický a protipřírodní charakter, a že lidská praxe by měla přijmout hledisko šetrného nájemního vztahu kultury k Zemi jako jedinému kosmickému domovu člověka. Zásadní otázku, kterou si pokládá, je: „*Jak vytvářet kulturu dlouhodobě možnou?*“ (Šmajs 2008, 7). Podle Hany Babyrádové, je otázka vztahu člověka a kultury tím podstatným, co současného člověka zajímá v souvislosti s praxí jeho duchovního života. Duchovní obsahy se budou nacházet vždy ve specifické formě různých kulturních oblastí a v celém komplexu kulturního dění se budou navzájem prolínat a doplňovat. Také vzdělání a výchovu je nutno naplňovat duchovním poselstvím, protože nerespektování duchovního obsahu má za následek jednostranný pragmatismus, který zpětně oslabuje samotnou existenci kultury. „*Kultura by totiž měla být žitá, a nikoliv pouze reflektovaná*

2 srov. www.division36.org.

3 srov. <http://psychospiritualtherapy.org/background.html>

v intelektuálně koncipovaných komentářích. Průnik spirituality do kultury, ale i naopak kultury do spirituality, je možno nazvat inkulturací spirituality“ (Babyrádová 2006, 25).

Komplexní studium spirituality v rámci kulturologického konceptu je jednou z možných cest k odpovědi. Při hledání nové syntézy ve vědách o člověku a kultuře došlo k vybudování nové disciplíny kulturologie. Kulturologie byla jedna z prvních věd, která svým interdisciplinárním pojetím aplikovala v praxi volání po konsilienci. Propojení přírodních a společenských věd vede k ideálu uceleného vzdělávání, které nám odkázala renesance a osvícenství. My jsme se mu ale během posledního století značně vzdálili (Wilson 1999). Pro řešení závažných problémů, které globální krize přináší je potřeba poznatky společenských a humanitních věd propojit se soudobými znalostmi, které nám poskytují přírodní vědy. „*Pouze plynulé překračování hranic mezi vědami nám umožní nezkrácené vidění skutečného světa*“ (Wilson 1999, 18). Domnívám se, že spiritualita má v řešení těchto problémů své nezastupitelné místo.

Kulturologie je interdisciplinární obor a na rozdíl od jednotlivých společenských věd, které jsou úzce oborově zaměřené, se pokouší „*odhalit vnitřní vztahy, které mezi jednotlivými dimenzemi kultury reálně existují*“ (Soukup 2011, 666). Vzhledem ke kulturologickému systémovému výzkumu socio-kulturní reality, který vychází z předpokladu, že kulturu je možno zkoumat na třech základních strukturálních úrovních, můžeme kulturologickou koncepci použít i pro výzkum spirituality a kultury. Spiritualita jako předmět výzkumu je vnímaná duálně, jednak jako sám duchovní obsah a jednak jako spirituální proces, ve smyslu evoluce vyšších etap vědomí.

Spiritualita, zkoumá kulturu na úrovni

- rodu Homo: To co nás odlišuje od zvířat, tedy schopnost vůbec uchopit a nalézt spiritualitu u všech etnických a kulturních skupin.

Spiritualita studuje kulturní jevy na úrovni

- sociokulturních systémů: Spiritualita nabývá svých konkrétních forem a realizace v různých etnických a kulturních skupinách, to je ona pluralita a diverzita forem. Například jako jeden z nástrojů pro dosahování mimořádných stavů vědomí, se v různých etnických skupinách používá tanec. Ale jiný je tanec dervišů a jiný je tanec křováků z Kalahari. Některé skupiny mají ve svém středu pro kontakt s jinými realitami svého zástupce - šamana, jiná společenství společně recitují mantry. Pluralita prožívání posvátna je široká, a dokud bude svět hlídat svoji diverzitu, bude uchovávat i svoje dědictví spirituálních cest a přístupů.

Spiritualita studuje působení kultury na úrovni

- jednotlivce: Každý má v sobě vnitřní zdroj a stává se tvůrcem a produktem svého vlastního světa, své vlastní jedinečné spirituality a cesty, která stabilizuje život jedince ale také obětí patologické religiozity některých sekt, která je typická netolerancí, nenávistí a strachem.

Jinými slovy, spiritualita při svém studiu kultury ukazuje, jak spiritualita vytvářela a vytváří v dějinách specifikum lidského rodu na úrovni živočišného rodu (pouze rod Homo je schopný ji vědomě prožívat), na úrovni sociokulturních systémů, fenomén spirituality vytváří svobodu multikulturní spirituality a na úrovni individua, kde se jedinci mohou stávat tvůrci svého vlastního světa, své jedinečné spirituality.

Obecná kulturologie, jako báze pro integraci poznatků a teorií dosažených na úrovni speciálních věd, vypracovala multidimenzionální explanační model, který se zabývá komplexním výzkumem kultury (Soukup 2011). Jak kulturologie, tak spiritualita má interdisciplinární charakter. Tento model proto může být použit pro komplexní studium spirituality. Tři základní strukturální úrovně v propojení s jednotlivými společenskými a přírodními vědami, které spiritualitu z různých úhlů nazírají, budou především obsahem budoucí studie, ve které se ve schematicém náznaku pokusíme naznačit jednu z možných koncepcí studia spirituality v interdisciplinární syntéze.

Cílem předmětu studia „Spiritualita a kultura“ je navázat na tu část vědecké obce, která otevřela současný diskurs o spiritualitě na akademické půdě a najít širší platformu pro interdisciplinární studium spirituality. Spiritualita byla vytěsněna z vědeckého pohledu na svět a několik století se tísnila v podezřelých koutech. Tím, že neprobíhalo komplexní vědecké zkoumání této dimenze, má na sobě mnoho nánosů. Často je pojímána pouze jako alternativní spiritualita, a to vágně a úzce bez odpovídajících hlubokých znalostí západokřesťanské vzdělanosti, východních filosofii a bez návaznosti na současné vědecké objevy.

„ABY MĚL CAMERON CO ODPOVĚDĚT ANEB JAK Z KRIZE VEN“

„Chceme-li změnit systém s vnitřní informací (paměti) musíme změnit jeho informaci“ (Šmajš 2000, 151). Zásadní problém pro kulturní, dnes protipřírodní, vyprázdněný a člověku nepřátelský systém nespočívá pouze v nalezení nového obsahu, který je v novém paradigmatu shodně rozpoznáván v duchovní oblasti, ale také v objevení cest a prostředků směřujících k tomu, „aby starý systém tuto informaci přijal“ (Šmajš 2000, 152). Pro pozitivní ekologickou proměnu kultury zdůrazňuje Josef Šmajš těsnou spolupráci filosofie, vědy a politiky. Vlajkovou lodí v tomto procesu by měla být akademická půda a na ní filosofové a vědci, kteří mohou v širokém kontextu objasnit probíhající změny. Na odborné úrovni mohou ovlivnit politiku a na všeobecně přijatelné úrovni poskytnout ontologické minimum pro širokou veřejnost, která může zpětně vytvořit tlak na politiku a změny v legislativě. K této horizontální, bezesporu důležité rovině, je ale nutné připojit i rovinu vertikální. Jak už bylo naznačeno výše je potřeba podpořit probíhající výzkum změněných stavů vědomí, uznat hodnotu a sílu vnitřní transformace a existenci vývojových stupňů vědomí. Širokému proudu prudce se rozvíjejících a nově

nastupujících „lidových“ a alternativních spiritualit je nutné poskytnout oporu v odborném a komplexním studiu spirituality. A nepopíratelně důležitou úlohou budoucí vědy se dnes jeví pokusit se rozkrýt hlubiny lidského vědomí a poskytnout lidstvu informace o dosud nevyužívaném potenciálu, kterým náš vlastní druh oplývá.

LITERATURA

- Abraham, Ralph - McKenna, Terence - Sheldrake, Rupert (2008): *Triology na hranicích Západu*. Praha: DharmaGaia.
- Babyrádová, Hana (2006): Původ a přítomnost fenoménu spirituality In: Babyrádová, Hana - Havlíček, Jiří, eds., *Spiritualita*. Brno: Masarykova univerzita, 23-27.
- Capra, Fritjof (2002): *Bod obratu*. Praha, DharmaGaia a Maťa.
- Capra, Fritjof (2003): *Tao Fyziky. Paralely mezi moderní fyzikou a východní mystikou*. Praha: DharmaGaia a Maťa.
- Capra, Fritjof (2004): *Tkáň života*. Nová syntéza mysli a hmoty. Praha: Academia.
- Clegg, Brian (2009): *Před velkým třeskem. Prehistorie našeho vesmíru*. Praha: Dokořán.
- Frecska, Ede (2010): Šamanská cesta: nadpřirozená, či přirozená? Neuroontologický výklad spirituálních zážitků. In: Strassman, Rick - Wojtowicz, Slawek - Luna Luis, Eduardo, Frecska, Ede, eds., *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru*. Praha: dybbuk, 185-232.
- Hickman, Stephen (2010): Předmluva. In: Strassman, Rick - Wojtowicz, Slawek - Luna Luis, Eduardo, Frecska, Ede, eds., *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru*. Praha: dybbuk, 7-11.
- Grof, Stanislav (1992a): *Holotropní vědomí*. Praha: Gemma89.
- Grof, Stanislav (1992b): Teoretické a empirické základy transpersonální psychologie Přednáška z 12. mezinárodní transpersonální konference v Praze, konané 20. - 25. 6. In: *Na vlnách změn*. Praha: RADOST, 8-25.
- Grof, Stanislav (1992c): *Za hranice mozku*. Praha: GEMMA89.
- Grof, Stanislav - Grofová, Christina (1999): *Krise duchovního vývoje*. Praha: Chvojko nakladatelství.
- Laughlin, Charles D. Jr. - McManus, John - Shearer, John (2011): Transpersonální antropologie. In: Walsch, Roger - Vaughanová, Frances, eds., *Cesty přesahující ega: transpersonální vize*. Praha: TRITON, 279-286.
- Lovelock, James (2008): *Gaia vrací úder*. Praha: Academia.
- MacDonald, Daniel, A. (2000): Spirituality: Description, measurement, and religion to the Five Factor Model of Personality. *Journal of Personality*, 68, 153-197.
- Metzner, Ralph (2011): *Zelená psychologie*. Praha: Triton.
- Nešpor, Zdeněk - Lužný, Dušan (2007): *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Ondok, Josef, P. (2001): *Přírodní vědy a teologie*. Brno: CDK.
- Otto, Rudolf (1998): *Posvátno*. Praha: Vyšehrad.
- Příbram, Karl, H. (1999): *Mozek a mysl*. Praha: Gallery.
- Příbram, Karl (1992): *Mozek, mýtus: do 21. století*. Přednáška z 12. mezinárodní transpersonální konference v Praze, konané 20. - 25. 6. In: *Na vlnách změn*. Praha: RADOST, 124-130.
- Russell, Peter (2008): *Od vědy k Bohu*. Praha: dybbuk.
- Russell, Peter (2011): *Okno v čase*. Praha: dybbuk.
- Řičan, Pavel (2007): *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál.
- Sheldrake, Philip (2003): *Spiritualita a historie*. Brno: CDK.
- Skolimowski, Henryk (2001): *Účastná mysl*. Praha: Mladá fronta.
- Soukup, Václav (2011): *Antropologie. Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál.
- Šmajš, Josef (2000): *Drama evoluce*. Praha: Hynek.
- Šmajš, Josef (2008): *Potřebujeme filosofii přežít?* Brno: nakladatelství Doplněk.
- Štampach, Odilo, Ivan (2006): Nahrádila spiritualita náboženství? In: Babyrádová, Hana - Havlíček, Jiří, eds., *Spiritualita*. Brno: Masarykova univerzita, 99-109.
- Štampach, Odilo, Ivan (1993): *Život, duch a všechno. Duchovní směry nového věku*. Brno: Sursum.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1990): *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad.

- Walsch, Roger - Vaughanová, Frances (2011): Úvod. In: Walsch, Roger - Vaughanová, Frances, eds., *Cesty přesažení ega: transpersonální vize*. Praha: TRITON, 19-32.
- Wilber, Ken (2010): *Stručná historie všeho*. Praha: Triton.
- Wilson, Edvard, O. (1999): *Konsilience*. Praha: NLN.
- Wilson, Edward, O. (1993): *O lidské přirozenosti*. Praha: NLN.
- Zohar, Danah - Marshall, Ian (2003): *Spirituální inteligence*. Praha: Mladá fronta.

INTERNETOVÉ ZDROJE

- www.diabasis.cz
www.division36.org
<http://psychospiritualtherapy.org/background.html>

AUTORKA

Němečková, Kamila (19. 5. 1969), česká kulturoložka a právnička, doktorandka na Katedře teorie kultury (kulturologie) Filozofické

fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Po ukončení Právnické fakulty Univerzity Karlovy a před následným studiem na Katedře teorie kultury pobývala osm let v zahraničí, ve Francii (Toulouse), Švýcarsku (Ženeva) a Číně (Dalian). Zaměřuje se na interdisciplinární studium spirituality postavené na základech kvantové fyziky a dalších novodobých výzkumech. Ve svých přednáškách na katedře kulturologie představuje spiritualitu jako důležitou dimenzi lidské psychiky a univerzálního řádu věcí v kontextu vrcholící globální krize. Pozornost věnuje zejména novým teoriím poznání v jednotlivých vědách. Dlouhodobě se také zabývá individuálním procesem a snovou symbolikou.

Diplomová práce pod vedením Prof. PhDr. Pavla Říčana: *Spiritualita jógového hnutí v Čechách* (2006), výsledky výzkumu odpřednášela na konferenci „Prožitek a hodnoty“ v roce 2008, (prezentováno ve sborníku z konference), připravovaná disertační práce: *Proměna pojetí spirituality v postmoderní době*.

Kontakt: Mgr. Kamila Němečková, Katedra teorie kultury (kulturologie) Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, e-mail: kami.nem@seznam.cz.



Kulturní univerzalita a diverzita na příkladu vybraných řeholních řádů a kongregací v České republice

Martina Cichá¹ – Klára Smetanová² – Lucie Kalčáková²

¹ *Univerzita Tomáše Bati ve Zlíně, Fakulta humanitních studií, Ústav zdravotnických věd, Mostní 5139, 760 01 Zlín*

² *Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie, Třída Svobody 26, 771 47 Olomouc*

Do redakce doručeno 9. března 2014; k publikaci přijato 20. června 2014

CULTURAL UNIVERSALITY AND DIVERSITY THROUGH THE EXAMPLE OF SELECTED MONASTIC ORDERS AND CONGREGATIONS IN THE CZECH REPUBLIC

ABSTRACT The aim of the paper is to illustrate cultural universality and diversity, in accordance with Bernard Ugeux's principles (2001/2007), through the example of selected monastic orders and congregations in the Czech Republic. It deals with culture in a sense of cultural universals and particularities, presents culture of four monastic orders and congregations for women (Clarisses, School Sisters of St. Francis from Assisi, Sisters of Mercy of the Third Order of St. Francis from Assisi, and Carmelites of St. Theresa) and two religious orders for men (Order of Capuchin Friars Minor and Society of Jesus - Jesuits). The emphasis was put mostly on the authentic reflection of everyday reality inside the examined monastic order or congregation. Through the semi-structured interviews and consequent analysis of data within the scope of so called anchored theory of work, the paper reveals life experience of monastic sisters and brothers and also principles of their congregational life, - in the quest to find characteristics of cultural universality and diversity.

KEY WORDS culture; universality; diversity; monastic order; congregation; monastic profession; everyday life

ABSTRAKT Práce si klade za cíl demonstrovat kulturní univerzalitu a diverzitu, v souladu s tezemi Bernarda Ugeux (2001/2007), na příkladu vybraných řeholních řádů a kongregací v České republice. Pojednává o kultuře, ve smyslu kulturních univerzálií a specifik, prezentuje kulturu čtyř ženských řeholních řádů a kongregací (klarisek, školských sester sv. Františka z Assisi, milosrdných sester III. řádu sv. Františka z Assisi a karmelitek sv. Terezie) a dvou mužských řádů (řádu Menších bratrů kapucínů a řádu Tovaryšstva Ježíšova, tj. jezuitů). Snaha byla kladena především na autentickou reflexi každodenní reality uvnitř zkoumaného řeholního řádu či kongregace. Prostřednictvím polostrukturovaných rozhovorů a následné analýzy dat v rámci tzv. zakotvené teorie práce odhaluje prožívání života řeholních sester a bratrů, též principy, na jakých jejich společenství fungují, ve snaze nalézt zde znaky kulturní univerzality a diverzity.

KLÍČOVÁ SLOVA kultura; univerzalita; diverzita; řeholní řád; kongregace; řeholnictví; každodennost

ÚVOD

Antropologové a sociologové kulturu běžně chápou jako celistvý systém významů, hodnot a společenských norem, kterými se řídí členové dané společnosti, a které prostřednictvím socializace a enkulturace předávají dalším generacím. Talcott Parsons (1951) nazýval kulturu „systémem očekávání“, čímž chtěl zdůraznit, že to, jaká kultura je, záleží spíše na tom, jak

ji vidíme, než na tom, jaká vlastně je. Podle Georga Simmela (1964) by bez kultury všechny sociální styky nevyhnutelně skončily pohromou. Kultura snižuje toto riziko tím, že nám říká ne jenom, jak máme v určitých situacích jednat, ale také co můžeme očekávat od ostatních lidí. Ve vztahu k našemu tématu považujeme za klíčovou tezi Roberta F. Murphyho (2004, 32-33), „kultury tedy určují širší společenské předpisy jednání, avšak v konkrétním chování dovolují lidem určitou

volnost“, spolu s konceptem Bernarda Ugeux (2007, 120-125), o němž se dále zmíníme.

Ve vztahu k životu příslušníků řeholních řádů si kulturu můžeme představit jako soustavu pravidel, norem a materiálních statků, které dané společenství vytváří, ale také pravidel a norem, které, ve směru opačném, dané společenství utvářejí a formují. Termín „kultura“ v sobě neskrývá žádný hodnotící či vyčleňující charakter. To zde zdůrazňujeme zejména proto, že při realizaci našich výzkumných šetření jsme se, v souvislosti s použitím pojmu „kultura“, setkali s četným nepochopením z řad respondentů, kteří byli účastníky našeho výzkumu. V některých případech to byl důvod k odmítnutí další spolupráce v této oblasti. Avšak pojem „kultura“ do církve neodmyslitelně patří. Jak uvádějí Stefano de Fiores a Tullo Goffi (1999, 112), „*teologická reflexe v dialogu s kulturou je neodmyslitelným prvkem formace a vývoje života církve ...*“.

Je také nepochybné, že jednou ze základních charakteristik kultur je jejich *univerzalita a diverzita*. V této práci vycházíme zejména z tezí Bernarda Ugeux (2007, 120-125), k tomuto, ústřednímu kulturně antropologickému tématu. Z nich zde citujeme alespoň některé: „*Mluvit o univerzalitě a diverzitě uvnitř kultur vyvolává nutnost položit si otázku, jaký je náš vztah k jinakosti. Přestože kultura představuje důležitý rozměr každého člověka, nelze nikoho redukovat na pouhý produkt jeho kultury. Toto konstatování nás vybízí k tomu, abychom si položili několik otázek. Jaké místo dát kultuře při vytváření osobní a společenské identity? Jak uznat specifčnost kultur a přitom nepopřít univerzální rozměr lidství, všem společný? Jak učinit z kulturní odlišnosti místo setkávání, kde se budou protagonisté vzájemně svou rozmanitostí obohacovat, a nikoliv příčinu střetů, v nichž by se každý chránil před druhým a popíral jeho důležitost? Jak zachovat smysl univerzálního v okamžiku, kdy nárůst zvláštností jakoby brzdil možnost vytvoření jednoty v rámci rozmanitosti? Hovořit o kulturní jednotě a rozmanitosti tedy znamená ptát se po podmínkách konstruktivní kulturní výměny, která v sobě může zahrnovat náboženský rozměr, např. v podobě zahájení komunikace mezi jednotlivými náboženstvími*“.

Uvedená tvrzení jsou důkazem toho, že Bernard Ugeux své hluboké antropologické znalosti aplikuje na teologii, která tak získává praktický rozměr. Obhájuje interkulturní setkávání, jehož specifickou formou je i ekumenismus (srov. Cichá 2007, 151). Avšak ve shodě s tvrzením Tomáše Machuly (2004, 80) je třeba připustit, že „*existuje neshoda v řadě důležitých věroučných bodů a dialog¹ je zatížen řadou různě interpretovaných historických událostí (...)* Nelze si namlouvat, že jednota je snadno a rychle dosažitelná, a ignorovat vážné doktrinární rozdíly“. Ve vazbě na toto tvrzení je logickou dedukcí univerzalita v rámci jedné církve. Nicméně platí, že „*(...) jednota věřících a jejich bratrské obecenství nečiní z nich ani v nejmenším totožné jednotlivce, jejich jednota se uskutečňuje právě v jejich různosti*“. Ba co více, „*jejich obecenství nabývá svého významu právě proto, že jsou různí*“ (Allmen 1987, 86).

Pro naši práci vidíme jako přínosné použití konceptu tzv. *organizační kultury*. Její struktury jsou vytvářeny každou

organizací. V našem případě organizací nazýváme každé z jednotlivých řeholních a kongregačních společenství. Coby antropologové považujeme za důležité zajímat se o organizační strukturu řádu, o to, jaké funkce v něm sestry/bratři mají, a jaké nároky na ně jsou kladeny jejich představenými. Také se zajímáme o jednotlivé fáze řeholní formace, dále pak o denní režim a mnohé další kulturní fenomény. Zkoumáme představy o tom, jak má řeholní život podle jednotlivých konstitucí řádů či kongregací vypadat, jejich sdílení jednotlivými členy řádu. Jde zde o „kulturu vnitřní“, ale i „kulturu vnější“. Jak tvrdí Ema Hrešanová (2008, 32), s prožíváním svého povolání, a druhotně s tím, jak se veškeré aspekty tohoto povolání projevují ve své každodennosti, se setkáváme u každého jednotlivce. Tato teze má vpravdě antropologický rozměr.

Pojem „organizační kultura“ se tradičně užívá pro pochopení fungování dané organizace. Organizační kultura v sobě nese přístup interpretativní a objektivistický. To, co daná organizace ztělesňuje, nám objasňuje právě interpretativní složka tohoto konceptu. Organizace se rovná systému sdílených značek, významů, názorů, hodnot, symbolů atd. Objektivizované hledisko v sobě ukotvuje to, co kultura vlastní.

Stejně tak jako obecných definic kultury, je i definic organizační kultury celá řada. Pro účely této práce vybíráme pouze jednu z nich, a to definici Růženy Lukášové (2010, 15-17), která nejlépe odpovídá záměru naší práce. Podle ní se organizační kultura vymezuje jako „*sdílené filozofie, ideologie, hodnoty, přesvědčení, názory, očekávání, postoje a normy ..., které odhalují implicitní či explicitní skupinový souhlas s tím, jak rozhodovat a řešit problém: jako způsob, jak se věci u nás dělají*“. Uvedená teze odkazuje na strukturovanost jednotlivých řeholních společenství. Všechna společenství se navíc řídí svou vlastní spiritualitou, která se stala jejich životní filozofií. Hodnoty i názory ve společenství musí být sdíleny zejména kvůli soudržnosti seskupení. Jeho hodnotový systém představuje důležité hledisko, protože preference jednotlivých hodnot určuje, co daná skupina považuje za důležité. To se následně promítá do postojů a stanovisek celé instituce. Jinými slovy, reálný obsah kultury společenství se promítá do chování jeho aktérů ve své každodennosti (srov. Lukášová 2010, 21-22).

V práci proto také operujeme s pojmem „*každodennost*“, neboť chceme zjistit, jak sestry/bratři v řádu či kongregaci žijí, co je náplní jejich jednotlivých dnů. Každodenní realita je světem, který udržuje v chodu myšlenky a akty jednotlivců. Tuto realitu pojmáme jako něco daného. Časová struktura v přesné posloupnosti vymezuje jednotlivé úkony každého dne, nicméně ještě významněji určuje, jakým směrem se bude ubírat celý život jednotlivce. Realita každého jednoho dne je sdílena všemi ostatními jedinci. Každodenní opakující se činnosti jsou jedinci v této realitě chápány jako neproblematické, avšak pouze do té chvíle, než do nich nějaký problém vstoupí (Berger-Luckmann 1999, 25-33). V intencích tvrzení Emy Hrešanové (2008, 33), každá skupina se ve svém chování, myšlení a činech bude různit od jiné, a to opět v závislosti na své každodennosti. Na každodennost v životě kultury řeholního řádu či kongregace budeme nahlížet v intencích již zmíněného konceptu Bernarda Ugeux (2001/2007).

1 Myšleno ekumenický.

Nyní se již zaměříme přímo na *kulturu řeholních organizací (institutů)*. Podle Mirjam Hrudníkové (1997, 311) „řeholní instituty zasvěceného života představují společenství, jejichž členové se zavazují k zachování evangelních rad čistoty, chudoby a poslušnosti složením veřejných řeholních slibů, a vedou společný život“. Tyto instituty se rozlišují podle způsobu života a dané řehole. Na znamení změny způsobu života se řeholníci odívají do hábitu. Způsob, jakým instituty realizují evangelní rady, není jednotný. Jak uvádí Bronisław W. Zubert (1996), každý institut si vymezuje tento způsob shodně se svou povahou, cílem a charakterem.

Zasvěcený život je chápán jako specifický způsob následování Krista a jako cesta ke svátosti. Jeho organizovaná forma v katolické církvi vytváří odlišující stav. Zasvěcený život se v řeholním právu vymezuje podle stanovených teologických a kanonických prvků. Mezi teologické prvky patří plné odevzdání se Bohu za účelem oslavy Boha a vzdávání mu pocty, důkladnější následování Krista ve smyslu působení Ducha svatého, profese evangelních rad, touha po dosažení dokonalé lásky ve službě Božímu království, zvláštní spojení s církví a jeho tajemství skrze lásku a znamení ohlašující v církvi nebeskou oslavu. Pod kanonické prvky pak spadá stálost, kanonické zřízení kompetentní církevní autoritou, svobodná volba této formy života, zachování evangelních rad na základě slibů nebo jiných závazků a dodržování předpisů, které jsou vlastní danému institutu. Alespoň takto to definuje Bronisław W. Zubert (1996, 16-17).

Jak uvádějí Jiří R. Tretera a Stanislav Příbyl (1997, 309-310), v případě řádu se jedná o vůbec nejstarší formu řeholní instituce. Zatímco mužské řády jsou ve svém fungování de facto nezávislou jednotkou, řád ženský se ve svém chodu musí spoléhat na mužský element. Ženy se musí spoléhat na pomoc mužských duchovních, protože jim nebylo a dosud není umožněno například vysvěcení na kněze. V dřívějších dobách dokonce ženská společenství zaměstnávala kleriky a udělovala jim plat za plnění některých náboženských úkonů. Povinnost financovat kleriky ženské řády po peněžní stránce znevýhodňovala. Členové a členky řádů musí dodržovat pohlavní půst, proto se může jevit jako paradoxní fakt, že i přes snahu zamezit jakémukoliv kontaktu žen s muži, a ženy tímto krokem naprosto izolovat od jakéhokoliv „pokušení“, je tato povinnost „narušována“ právě tím, že ženy jsou ve svém duchovním životě na mužích zcela závislé.

CÍLE VÝZKUMU

Cíle výzkumu jsme, v souladu s koncepcí Maxwella (2005), rozdělily na cíle intelektuální, praktické a personální. Intelektuální cíle pomáhají k rozvoji aktuálního vědění o dané problematice. Praktické cíle vedou k poznání, zda námi vytvořené výsledky lze nějakým způsobem použít v praxi a kde. Personální cíle pak plní funkci osobního zájmu, tj. co zajímá osobu výzkumníka. Nicméně všechny tyto cíle spolu souvisí a stanovením jednoho cíle se zároveň dosahuje jiného (srov. Švaříček 2007, 62-64).

Naše práce se zabývá tématem kultury vybraných ženských a mužských řeholních řádů. Jimi napříč hledáme kulturní univerzalitu a diverzitu. Náš intelektuální cíl spatřujeme v první řadě v tom, že práce se zaměřuje především na každodennost života v řádu v současnosti, což antropologa nepochybně zajímá. Důraz klademe např. na organizační strukturu řádu, hierarchii členek/členů řádu, oděv, stravovací návyky, zásady a pravidla řeholního života atd. Účelem je nejen tyto řády popsat, dozvědět se o nich více než nám umožňuje dosavadní literatura, zejména pak přiblížit se aktérkám/aktérům řádů a kongregací v jejich každodenním životě, v souvislosti s volbou jejich duchovní cesty, ve smyslu řeholního povolání. Snažily jsme se také zjistit, zda členové jednotlivých kultur řeholních řádů provozují nějakou charitativní činnost či se jinak orientují na veřejnost. Naplnění uvedených intelektuálních a personálních cílů může být ve výsledku smysluplné i pro teology, stejně tak antropology, sociology a další humanitně orientované badatele. Z praktického hlediska by práce mohla sloužit jako materiál, který veřejnosti, tohoto fenoménu neznalé, přiblíží život v kultuře řeholního řádu, naruší někdy zkreslené představy o lidech, žijících řádovým způsobem života, bude se podílet na bourání stereotypů i mýtů. Aplikaci rozměr této studie vidíme také ve využití jejich výsledků v rámci pregraduálního vzdělávání studentů humanitních oborů, kteří se problematikou spirituality a života ve zbožnosti v širších souvislostech zabývají.

METODIKA A ORGANIZACE VÝZKUMU

Naše výzkumné šetření mělo kvalitativní charakter. Zvolily jsme metodu polostrukturovaných rozhovorů, jejichž prostřednictvím jsme zkoumaly život sester/bratří, žijících v řádech a kongregacích v jejich každodennosti, prizmatem kultury. Tímto způsobem jsme se snažily proniknout do podstaty řeholního života. Pro příklad uvádíme strukturu otázek, které byly výchozí při rozhovorech s našimi respondenty z mužských řádů (příčemž struktura otázek použitých u žen – řeholnic byla velmi podobná):

- Jak dlouho jste členem řádu?
- Co Vás vlastně motivovalo k vstupu do řádu? Proč jste si vybral právě tento řád?
- Jaké má řád dlouhodobé cíle? V čem vidíte poslání vašeho řádu?
- Jak moc se od sebe jednotlivé řády liší? Mohl byste mi vysvětlit, co znamená heslo a znak řádu? Existuje také nějaká jiná symbolika, například v řádovém oblečení nebo v úpravě zevnějšku?
- Jakým aktivitám se Váš řád věnuje? (Např. charitě, vydávání knih apod.) Považujete některou tuto oblast za důležitější, a pokud ano, proč?
- Myslíte si, že je důležité komunikovat s lidmi mimo řád? Všimla jsem si, že spravujete vlastní internetové stránky, prezentujete se např. i v médiích. Je v dnešní době podle Vás lepší tento způsob komunikace nebo spíše preferujete jiné způsoby?

- Pamatujete si, jak probíhalo Vaše přijetí do řádu? Chápete to jako významný zlom ve Vašem životě? Jak vlastně probíhá přijímání nových členů? Je to doprovázeno nějakými rituály? Co musí uchazeč splnit, aby se mohl stát právo-platným členem řádu? Kdo o přijetí rozhoduje? Vstupuje v dnešní době do řádu méně lidí než v minulosti? Jedná se spíše o mladší či starší muže?
- Kolik členů má v současnosti Váš řád? Jaká hierarchie v řádu funguje? Komu jste podřízeni a kdo je podřízen Vám? Jaká je Vaše funkce v řádu? Chápete vztahy s ostatními členy řádu spíše jako kamarádské nebo formální? Prolínají se formální a neformální vztahy? Zažil jste někdy to, čemu se lidově říká „ponorková nemoc“? Stýkáte se i s bratry z jiných klášterů, z jiných řádů? Udržujete kontakt se svojí rodinou?
- Jak vypadá takový všední den řeholníka? Jakými pravidly se musíte řídit, např. co se týče ranního vstávání, modlitebního života apod.? Existují nějaké sankce, pokud byste se neřídil těmito pravidly? Vyvíjí se nějak tato pravidla? Co nejraději děláte ve svém volném čase? Trávíte čas zejména v areálu kláštera nebo chodíte pravidelně i mimo klášter?
- Jaký význam přikládáte stravování? Zakládáte si na „zdravé výživě“? Jak získáváte suroviny k vaření? Vaříte si sami? Stolujete s bratry společně? Začleňujete do svého života fyzické cvičení nebo se plně věnujete cvičení ducha? Je ve Vašem řádu povinnost držet po určitou dobu půst? Držel jste někdy půst? Jaký to na Vás mělo vliv?
- Naplňuje Vás život v řádu? Cítíte se spokojený? Přemýšlel jste někdy o tom, že byste z řádu vystoupil? Je to vůbec možné?
- Myslíte si, že se poslání řádu v poslední době nějak změnilo? Jak si myslíte, že se bude v budoucnosti řád vyvíjet? Dá se očekávat nějaká změna, např. že bude nutné reagovat na nějakou současnou situaci a zaměřit se ve Vaší činnosti jiným směrem?
- Je ještě něco, co byste mi chtěl říci, co byste rád zdůraznil nebo se mne na něco zeptal? V případě, že by vyvstala ještě nějaká otázka, souhlasil byste s další schůzkou?

Jak v případě mužských, tak ženských řádů byl vytvořen velký prostor pro modifikaci či doplnění otázek, podle aktuálních reakcí respondentů/respondentek.

Rozhovory probíhaly na začátku roku 2013. Byly zaznamenávány na diktafon, poté přepisovány. Následně probíhala analýza získaných údajů, při níž jsme pracovaly metodou tzv. zakotvené teorie. Základní čtyři kritéria, která zakotvená teorie musí splňovat, jsou: shoda, srozumitelnost, obecnost a kontrola. Jak uvádějí Strauss a Corbinová (1999, 14-15), „zakotvená teorie je teorie induktivně odvozená ze zkoumání jevu, který reprezentuje. To znamená, že je odhalena, vytvořena a prozatím ověřena systematickým shromažďováním údajů o zkoumaném jevu a analýzou těchto údajů. Cílem je tedy vytvoření teorie, která odpovídá zkoumané oblasti a vysvětluje ji. Jejím jádrem je kódování, tj. „rozkrýtí dat směrem k jejich interpretaci, konceptualizaci a nové integraci.“ (Hendl 2005, 246). Při analýze získaných dat jsme využily všech tří hlavních typů

kódování, tj. otevřeného, axiálního i selektivního kódování², s vědomím toho, že jednotlivé typy kódování nebývají nijak striktně odděleny, že se většinou navzájem prolínají (srov. Strauss - Corbinová 1999, 40).

VÝBĚR RESPONDENTEK/RESPONDENTŮ

Z ženských řeholních řádů a kongregací jsme se v naší práci zaměřily na klarisky (v Brně), Školské sestry sv. Františka z Assisi (v Praze), Milosrdné sestry III. řádu sv. Františka z Assisi (v Olomouci) a Karmelitky sv. Terezie (v Praze). Z mužských řeholních řádů to byl řád Menších bratrů kapucínů a řád Tovaryšstva Ježíšova v Olomouci. Výběr těchto řádů byl dán výlučně jejich ochotou spolupracovat s námi na tomto výzkumném šetření. Konkrétně se jednalo o 9 řeholnic a 5 řeholníků (jejichž jména uchováváme v anonymitě):

sestru A z kongregace Milosrdných sester III. řádu sv. Františka z Assisi,
sestru B z kongregace Milosrdných sester III. řádu sv. Františka z Assisi,
sestru C z kongregace sester Karmelitek sv. Terezie,
sestru D z kongregace sester Karmelitek sv. Terezie,
sestru E z kongregace Školských sester sv. Františka z Assisi,
sestru F z kongregace Školských sester sv. Františka z Assisi,
sestru G z řádu sester Klarisek,
sestru H z řádu sester Klarisek a
sestru CH z řádu sester Klarisek;
bratra I z řádu Tovaryšstva Ježíšova (tj. jezuitů),
bratra J z řádu Tovaryšstva Ježíšova,
bratra K z řádu Menších bratrů kapucínů,
bratra L z řádu Menších bratrů kapucínů a
bratra M z řádu Menších bratrů kapucínů.

² Otevřené kódování se provádí při prvním procházení daty. Cílem otevřeného kódování je tematické rozkrýtí textu. Lokalizujeme v něm témata a přiřazujeme jim označení. Data sdružujeme do kategorií. To nám pomáhá vidět témata v celku. Tato témata jsou na nízké úrovni abstrakce. Podle Jana Hendl (2005, 248) „v průběhu axiálního kódování výzkumník zvažuje příčiny a důsledky, podmínky a interakce, strategie a procesy a tvoří tak osy propojující jednotlivé kategorie. Hledá další koncepty a kategorie, které spolu souvisejí“. Zkoumáme, které kombinace znaků v kategorii jsou propojené s jinou kombinací znaků v jiné kategorii. Pro formulování vztahů lze použít různé kódovací třídy, které nám umožňují kategorie propojovat. Mohou to být například kauzální podmínky, kontext, intervenující podmínky, následky či strategie jednání. Využíváme také teoretický rámec, abychom věděli, které fenomény lze mezi sebou propojit. Při axiálním kódování rovněž uvažujeme nad vztahy mezi koncepty a tématy. Mohou také vyvstávat nové otázky. Další fází výzkumu je selektivní kódování. V momentě, kdy máme dobře vyvinuté kategorie a koncepty, začínáme výsledky integrovat. Základem pro selektivní kódování je kódování axiální. Tato fáze slouží k přezkoumávání kódů a dat a jejich selektivnímu zpracování. Hledají se případy, které ilustrují témata, kontrasty, probíhá srovnávání. Cílem je identifikovat hlavní téma projektu. Do těchto hlavních kategorií jsou integrována ostatní témata a kategorie. Tato hlavní témata a kategorie se poté stanou ústředním bodem nově vzniklé teorie (Hendl 2005, 248-251).

SUMÁRNÍ VÝSLEDKY VÝZKUMU

Analýzou získaných informací jsme vyvodily, jak vypadá den v životě řeholnice/řeholníka ve zkoumaném řádu či kongregaci. Dále jsme poodhalily motivy, které sestry/bratry vedou k volbě řeholního života. Díky této analýze se také ukázalo, jak respondenty/respondenti hodnotí svůj vlastní život v řádu a jak vidí svůj řád v budoucnosti. Z jejich výpovědí také usuzujeme na to, jaké vztahy mezi řeholnicemi/řeholníky existují. Zjistily jsme jednak, jak vypadají vztahy mezi sestrami/bratry navzájem, jednak, jaké jsou vztahy mezi řeholnicemi/řeholníky a lidmi, kteří stojí mimo řád. Srovnáním výsledků z realizovaného výzkumu, které jsme prostřednictvím kódování získaly, jsme došli k závěru, že přesto, že si jsou řády navzájem velmi podobné, můžeme zde nalézt také diametrální odlišnosti.

Základem, na kterém zkoumané řeholní řády stojí, je především život zasvěcený Bohu, hluboká víra a touha šířit evangelium mezi lidmi. Náplň dne se u zkoumaných řádů odvíjí od zaměření jednotlivých řeholnic/řeholníků.

Nejprve se zaměříme na ženská řeholní společenství. Denní režim zkoumaných ženských řádů má pevnou strukturu a odvíjí se od denní doby, ve které řeholní sestry vykonávají určité činnosti. Jednotlivé úkony jsou neustále opakovány a v rámci řeholního společenství chápány jako samozřejmá součást dne. Každé ze zkoumaných společenství si zakládá na dodržování těchto pravidel každodenního života. Proto také dotazované řeholní instituty pokládají za důležité přijímat do svých řad mladé ženy, které jsou „tvárně“ a dokážou se přizpůsobit disciplinovanému chování uvnitř řádu. Vrchní hranicí pro přijetí do řádu je věk pohybující se kolem 36 let. Dříve ale byla tato věková hranice nižší. Zvýšila se především díky tendenci narůstajícího věku, ve kterém pár uzavírá manželství, s čímž souvisí i pozdější rodičovství atd. Avšak jednotlivé případy jsou posuzovány odděleně a věková mez zde představuje pouze doporučení, nikoliv dogma. To potvrzuje i sestra B: „Věk pro vstup je, myslím, možný do 36 let a od 18 let. I mladí lidé se dnes rozhodují pro manželství nebo pro řeholi ve starším věku. Ten věk se posouvá. Třeba teď máme kandidátku a je jí 38 - 39 let. Pak jde spíš o posouzení individuálních případů, když je někde dáno 36 let, to se pak soudí individuálně, případ od případu.“

Většina sester se shoduje v tom, že jako malé dívky neuvažovaly o skutečnosti, že by se někdy staly řeholnicí. Sestry začaly vnímat „volání sebe sama“ do povolání řeholnice v období adolescence. Většina z nich si dříve myslela, že si založí vlastní rodinu. Shodly se na tom, že v mládí se nevyhýbaly mužům, ale nakonec došli k názoru, že je láska k nim nenaplnuje. Absolutní lásku našly v lásce k Bohu. Jak uvedla sestra A: „To mé povolání, ten nepokoj, nebo ten pocit, že mě Pán Bůh volá jinam, do jiného životního stavu než do manželství, byl stále intenzivnější. Prostě to hledání jsem zaměřila od svého chlapce, se kterým jsem v té době chodila, k poznávání toho, co by po mně Pán Bůh mohl chtít.“

Každý nový den pro řeholní sestru začíná vstáváním kolem

šesté hodiny ranní. Pevné body dne představují modlitby, stravování a práce. Sestra F k tomuto uvádí: „Takže u nás máme budíček před šestou hodinou, kdy v šest může a nemusí být ranní rozjímání. Potom máme ranní chvály, ty jsou pět minut po půl sedmé. A v sedm hodin máme mši svatou. To jsou pevné body všedního dne.“

Sestry se stravují ráno, v poledne a večer. Každou denní dobu reprezentuje jídlo pro tento čas typické: snídaně, oběd a večeře. Žádná z respondentek se nezmiňuje o svačinách, které by se nacházely mezi hlavními jídly. Nejčastěji je ve společenství určena sestra, která se stará o kuchyni, nákupy a po většinu týdne je zodpovědná i za přípravu jídla. Nicméně každá ze sester se v kuchyni nějaký z víkendů během roku ocitne. U kongregace karmelitek sestry vypovídají o pravidelné výměně služeb v kuchyni. Sestry zmiňují, že se snaží vařit jednoduchá jídla. Sestra A k tomuto uvádí: „Tady je to malá komunita, takže vedeme život jako normální rodina, bych skoro řekla. Takže se tak různě o práci doma dělíme. Většinou má ale na starosti vaření sestra Dagmar. Většinou vaří všechny pracovní dny v týdnu a my ostatní tři se střídáme na víkend. No ale to není celkem potíž, takže když vařím v sobotu a v neděli, protože jsme byly zvyklé na větší komunitu, než jsme se stáhly tady do toho domečku, tak nás bylo 8 - 10 myslím, až 12 nejvíc. Tak ještě pořád v sobě máme takový to, že vaříme víc, než kolik sníme. Takže většinou z toho nedělního obědu Dagmar vyrobí i pondělní a úterní, asi. A ve čtvrtek a v pátek je u nás postní den, tak to je jenom polévka, tu většinou ale taky udělá na dva dny. Takže to nějak nedramatizujeme, ale každopádně je tady teplý oběd v poledne, takže kdo kdy přijde z práce, tak si ohřeje oběd. A vlastně večere jsou takový, co dům dal.“

O úklidu domácnosti se zmiňovala pouze menší část respondentek žijících v kontemplaci a klauzuru. U nich je úklid domácnosti rozdělen tak, že každá ze sester zodpovídá za nějaký úsek a o ten pečuje. Takže většinou se sestry dělí v domácnosti o různé úkoly. Podle sestry I: „Ty úkoly jsou rozdělené, aby každý věděl, co má dělat a kdy. A může si to podle sebe naplánovat, jak mu to vychází, takže si to prostě může každý sám zařídit. Každá má svůj úsek v klášteře, o který se stará, různé místnosti, toalety atd. A taky na zahradě máme každá svůj úsek, o který se staráme.“

Pokud je řád kontemplativně uzavřen, s tzv. přísnou klauzurou, sestry pracují uvnitř kláštera (např. vyrábějí svíčky atd.). V případě kongregačních sester je situace odlišná. Ty mají většinou civilní zaměstnání, tedy v případě, pokud kongregace není majitelem např. nemocnice, jako je tomu např. u bomejek. Denní režim se mění prakticky pouze v neděli, kdy mají sestry více času na sebe a celý denní program je volnější. To potvrzuje i sestra CH: „Neděle je jiná, tam se stává o půl sedmé. A pak jsou ty modlitby, mše svatá je v 9 hodin a taky je rekreace třeba celý den. Sestry si můžou odpoledne vyjít někde na zahradu nebo tak něco. Takže ten den se nepracuje, sestry se spíš věnují jedna druhé, nebo čtou, nebo píšou nějaké poznámky, protože některé z nich studují.“ Sestry se tedy mohou věnovat svým koníčkům, mezi které patří sport, hudba, četba, zahrádkaření atd. Sestra C v této souvislosti uvedla následující: „Je teda jedna věc, kde teda vím, že je to čistě pro mě relaxa-

ce, a to je čtení. Kupodivu jedna věc je profesní čtení, protože musím číst spousty odborných věcí, nebo duchovní literaturu, ale krom toho existují ještě jiné tituly, jiné knihy, a jako to беру jako můj koníček, ba až neřest přímo [smích]. Nemám nejoblíbenější knížku. Prostě se to střídá, takže to je celá řada věcí. Vždycky, když mi někdo podstrčí něco zajímavého do ruky, tak na to období je to většinou moje nejoblíbenější knížka [smích].“

Dotazované sestry disponují vysokým kulturním kapitálem, ve většině případů totiž dosahují doktorských titulů, především v oblasti teologické. Nicméně některé ze sester mají navíc vystudován nějaký pedagogický, zdravotnický či sociální obor. K jejich vzdělání se pak váže i práce, kterou vykonávají. Sestra A k tomuto uvádí: „Jednoduše řečeno chodíme všechny do civilního zaměstnání. Já učím teda na vysoké škole, další sestra je zdravotní sestra na obvodě u pana doktora, jedna se stará tady o vysokoškolskou mládež, další pracuje jako pastorační asistentka na faře.“ Sestra E pak sdělila následující: „Já jsem 40 roků ošetřovala, protože nic jiného jsme nemohly dělat, ale zaplať Pánbůh za to. Prvních 10 roků jsem byla ještě na operačním sále jako instrumentárka, 10 roků jsem byla u mentálně postižených dětí.“

V případě kongregací lze studovat i po přijetí do společenství, na rozdíl od řádu sester klarisek, kde vstup za zdi kláštera znemožňuje další vzdělání, proto je žádoucí, aby žena, která se rozhodla do tohoto řádu vstoupit, měla za sebou již ukončené studium, popřípadě i pracovní zkušenost. Tak to uvedla i sestra CH: „Takže pokud už jste v řádu, tak zde není možnost se dál vzdělávat, myšleno na vysoké škole. U nás tedy tato možnost odpadá, proto chceme, aby ty dívky už měly něco za sebou. Kdyby třeba nevydržely v řádu, pocítily, že sem nepatří, tak aby se měly kam vrátit.“ Jedná se tedy o praktické opatření. Pokud by dívka zjistila, že jí řeholní život není určen a chtěla odejít, aby se měla kde pracovně uplatnit a snadno se osamostatnila.

Až na jednu ze sester všechny dotazované pochází z věřících rodin, ve kterých jim zásady víry byly vštěpovány již od raného dětství, a právě této skutečnosti sestry přiřkládají zásadní význam ve svém budoucím rozhodnutí stát se řeholnicí. I přes fakt, že sestry pochází z katolických rodin, nebyla jejich volba zprvu kladně akceptována. Žádná z rodin respondentek ale jejich volbě nebránila, i když principiálně téměř u všech dotazovaných nesouhlasila. Výstižně to vyjádřila sestra G: „Naproti tomu, že byli věřící, tak tento aspekt Božího povolání jim nějak unikal. Anebo ho prostě přece jen považovali za nějaký divný.“ Každá z těchto sester se k tomuto kroku rozhodla zcela dobrovolně, aniž by se nechala ovlivnit názorem svých nejbližších.

U obou františkánských kongregací mají sestry nárok si během roku vybrat 14denní dovolenou za účelem návštěvy svých rodičů. Dva týdny rozdělí po týdnu, přičemž jeden z nich využijí v zimním a druhý v letním období. U kongregace sester karmelitek probíhají návštěvy v kratších intervalech. Situace je ztížena faktem, že většina sester není z České republiky, jedná se o cizinky italského původu. Jedna ze sester hovoří o době před 40 lety, kdy sestry, pokud chtěly

navštívit svoji rodinu doma, musely jet v doprovodu druhé sestry. Dnes tomu tak již není, neboť veškerá pravidla života řeholního společenství se mění v závislosti na čase. Jak uvedla řeholnice C: „Ještě tak před 40 lety sestry, i když chodily domů k rodičům, tak jezdily ve dvou. Vždycky tam s ní byl nějaký doprovod. Nebo když se chodilo ven samozřejmě, tak to zase jedině ve dvou, a chodilo se po ulicích se sklopenýma očima, zásadně (...). Tak my to dneska vnímáme jako historky z mládí našich sester, což není znevážení, jenom je to takové mile překvapivé, když se dívám, jak sestry zachází jako s vlastní tradicí, jo, že ony si to neničí úplně, snaží se zachránit tu hodnotu, která tam je případně.“ Respondentka G hovořila o tom, že v klauzuru u klarisek dříve bylo běžné po většinu dne velice přísné mlčení. V dnešní době sice povinnost mlčení stále zůstává, ale pokud sestra cítí nutnost promluvit, může. „Mlčení, to bylo u klarisek velmi přísné, dneska je to mlčení (...), ale kdyby bylo třeba, tak se může v pohodě, v pokoji povědět, co je třeba. To mlčení není pod nějakým hříchem nebo zákazem, ale v podstatě je to v našem zájmu, abychom se věnovaly tomu, čemu máme.“

Sestry klarisky také neopouští zdi svého kláštera, ale návštěvy k nim mohou přicházet téměř kdykoliv během roku, kromě Vánoc a jiných, pro komunitu důležitých, svátků. Návštěvy jsou vpuštěny do tzv. hovorny, v jejímž středu stojí mříž, která symbolicky odděluje řeholní svět od běžného.

V případech františkánských kongregací a řádu klarisek se pro novou členku vstupující do noviciátu také vybírá nové jméno. Jedná se o jméno řeholní. Avšak občanské jméno sestře zůstává. Jím se prezentuje všude na úradech, má jej v občanském průkazu atd. Nicméně v řádu ji sestry oslovují jménem, které získala při aktu tzv. oblačky. Význam slova „oblačka“ vychází ze slova „oblékat“, jelikož při vstupu do noviciátu novicka prvně obléká řeholní šat a s ním dostává i novou identitu, nové jméno. Řeholní jméno bylo v minulosti tradičně udělováno. Sestra si podávala několik návrhů, jaké jméno by chtěla mít, ale někdy se stávalo, že žádné jméno z těch, které si sama vybrala, nedostala. Tradice návrhů jmen zůstala a v dnešní době bývá v první řadě zohledňováno přání novicky. Jména sester, pokud si je samy zvolily, pro ně často něco symbolizují, např. jedná se o jméno nějaké jiné starší sestry. Jedna ze sester (respondentka A) se zmiňuje, že dnes již není potřeba dávat sestrám složitá jména, která v minulosti měla spíš praktický význam, neboť sester bylo velké množství. Protože se jména neměla opakovat, vymýšlela se různorodá jména. „U nás je ta tradice udělit jméno při oblačce, kdy dostane novicka řeholní oděv, už při vstupu do noviciátu. My to tak máme. Je teda zjednodušený, ale má prostě řeholní hábit a vypadá jako sestra, tak dostane i řeholní jméno. A už to nejsou takové ty „Hildegindis“ a takové ty všelijaké zkomoleniny, těžká slova, těžký jména, který se dávaly dřív, když bylo sester takové množství, že už nebylo jaké jméno přiřadit. Teď většinou se zohledňuje přání té kandidátky. Pokud třeba má blíž k nějaké světici. A pokud už v té provincii není sestra téhož jména, tak jí většinou je vyhověno. Většinou si ale zvolí dvě, tři jména, která by se jí líbila.“

Sestry karmelitky mohou přijmout řeholní jméno nebo

si mohou ponechat své jméno občanské. Pokud tak učiní, je jim přiděleno alespoň řeholní příjmení. Dokonce sestře může být změněno jak křestní jméno, tak příjmení.

Všechny uvedené kongregace mají své misie, a to hned na několika místech na světě. Sestra, která se pro ně rozhodne, musí cítit v tomto smyslu speciální povolání a taktéž musí téměř vždy projít misijní školou, která ji má připravit na život v misii. Podle sestry F: „*Jak existuje řeholní povolání, tak existuje i misijní povolání. Takže sestra, která má touhu jít do misí a ví, že to přečká bez úhony za hranicemi a hodně dlouho tam vydrží (...). Tak jako má povinnost se přihlásit u své provinční představený, která to ohlásí generální představený, a ta řekne: (...) Jo, potřebujeme (...) tam a tam (...). Výborně, sestřičko, tak přijed se připravit! (...) Ony jsou tzv. misijní školy (...), v Římě je taky misijní škola, a podle toho, kam chce jít (...), je tzv. rusikum, když chce jít na Východ. Je dobré, aby sestra uměla řeč. Tento postup je nejlepší, jaký může být. Ale někdy se utvoří místo teď a je tam potřeba, tak se přeskočí misijní škola a jde tam sestra hned.*“

V charitativní činnosti se sestry dále snaží např. pomáhat v hospicích, doučovat děti jako dobrovolnice atd. Sestry klarsky nemají možnost se aktivně do charitativní činnosti zapojit, avšak pokud jim zaklepe na dveře nějaký bezdomovec, obdaří ho alespoň nějakým jídlem. Pokud se sestry nějakým způsobem prezentují, činí tak pomocí internetu, především prostřednictvím vlastních webových stránek, jež má k dispozici každé z uvedených řeholních společenství.

I přes rozličné charaktery jednotlivých osobností sester si jsou tyto ženy v mnoha věcech podobné. Řeholní život vyžaduje přísnou disciplínu, kterou se, se svým vstupem do řádu, sestra zavazuje plnit.

Sestry jsou často vyhledávány jako osoby, které doprovází druhé na onen svět. Smrt se pro ně stala samozřejmostí lidského bytí, nebojí se jí. Sestra A v této souvislosti uvedla: „*I když to není přímo moje pracovní zařazení, tak jsem několik umírajících doprovázela. Tak spíš možná i přes tu drobnou zkušenost bude tato odpověď spíše teoretická. Chápu smrt jako přirozený konec lidského života, který mě neděsí. Tu zkušenost nemám, ale je to výsledek mé víry. Protože ta víra moje, křesťanská tedy, mi pomáhá v tom, že vím, že to není konec úplný a že mě čeká společenství s Bohem, v kterého věřím.*“

Řeholní roucho sestru nedělá, jak uvedla jedna z řeholnic. To, co z ní činí řeholnici, je spíše způsob, kterým vede svůj život.

Co se týče náplně dne u příslušníků mužských řádů, v případě jezuitů jde např. o studium na univerzitě nebo o práci na církevním soudu, zatímco u kapucínů to je zejména práce se sociálně znevýhodněnými a studium. Stejně jako u kapucínů, tak i u jezuitů, tvoří stolování a modlitby spojovací prvek mezi řeholníky. Tyto činnosti jsou u obou řádů prováděny zásadně společně.

Z informací, které jsme získali od jezuitů, vyplynulo, že ráno oba respondenti vstávají v brzkých ranních hodinách a začínají den modlitbami. Poté, v 7 hodin, je mše svatá. Následuje společná snídaně. Dále se činnost obou bratrů liší. Bratr

I do svého dopoledního programu před mší zařazuje také pohybové aktivity a četbu u kávy. Poté tráví čas na fakultě a zabývá se činností spojenou s nakladatelstvím, které funguje při Centru Aletti³. Některé dny má vyhrazeny na setkávání s lidmi. Bratr J se četbou a rozjímáním zabývá v době před obědem. Znovu se potom společně setkávají v 11.30 hodin u oběda. Dalším styčným bodem je mše svatá ve 13 hodin. Odpoledne se bratr I opět zabývá věcmi, které souvisí s jeho zaměřením. Bratr J se věnuje záležitostem, které se pojí s jeho prací na církevním soudu a stará se o věci, které souvisí se správou domu. Spát řeholníci chodí kolem 22. hodiny.

Z výpovědí respondentů lze vyvodit, že v rámci svého řeholního povolání mají bratři prostor i pro své koníčky. Jak uvádí bratr J: „*Večer, třeba po večeri, se klidně podíváme na televizi, na zprávy, nebo i na nějaký film, když je tam něco rozumného. Nebo se dívám i na fotbal, nebo na hokej. Anebo si použijeme na středisku, centrále, tam jak jsou studenti, nějaký film. Např. Vojna a mír v tom novém provedení, které je opravdu hodnotné, ten Bondarčuk tam hraje. Nebo si někdy zahrají na housle. Fotbal se hrával. Já už teď nemůžu, už jsem starý, ale hrával jsem s ministrantama fotbal. Sportovalo se hodně. U jezuitů se sportovalo hodně. Plavání, volejbal (...). Zvláště na Velehradě v noviciátě (...). Já třeba potřebuji někoho navštívit, tak řeknu, že tady odpoledne nebudu. Když nemám přímo nic na práci, půjčím si auto a jedu třeba navštívit nějakého známého, povykládat si, něco vyřídit. Takže to nejsme zas tak (...). Ale nesmí to člověk dělat na úkor svých pracovních povinností, že pak na druhý den za mnou přijdou, že nemám udělané to, nebo ono. Musím si udělat to svoje, co potřebuji.*“

Také stravování tvoří důležitou součást řeholního života. Řeholníci stolují výhradně spolu. Je to čas, kdy se všichni vidí pohromadě a společně se věnují také modlitbám. Tím, že jinak nejsou vázáni na společný program, je to někdy jediná doba, kdy se všichni potkají a mohou si popovídat. Řeholníci si běžně sami nevaří, ani nemají vlastního kuchaře. Jídlo je dováženo z místní firmy, pouze v neděli si bratři vaří sami. Na jídlo do města jdou pouze při slavnostních příležitostech, jako např. v den narozenin některého z řeholníků.

U kapucínů den začíná v 6.45 hodin modlitbami. Chvilí před 8. hodinou se řeholníci setkávají u společné snídaně. Další náplň dne se odvíjí od aktivit a povinností každého bratra. Např. Bratr K studuje na univerzitě, u něj se tedy propojuje řeholní a studijní život. Krátce před 13. hodinou se znovu všichni setkávají na polední modlitbě v chóru. Následuje společný oběd. Poté se každý věnuje svým aktivitám. V 18 hodin probíhá mše svatá a večerní chvály, zvané nešpory. V 18.45 hodin se bratři schází na večeri. Večerka je u kapucínů stanovena na 22. hodinu. Další náplň dne závisí na konkrétním dni. Např. ve středu večer bývají tzv. společné rekreace, ve čtvrtek se konají komunitní adorace, v pátek se uskutečňují setkání juniorů s magistrem.

3 „Centrum Aletti Velehrad - Roma“ v Olomouci je nadace Tovařystva mající kanonickou a občanskou právní subjektivitu. Blíže in *Centrum Aletti Velehrad - Roma* [online]. 2013 [cit. 2013-06-28]. Dostupné z: <http://www.aletti.cz/titul.html>

Z výpovědí těchto respondentů jsme zjistily, že zhruba dvakrát do roka řeholníci navštěvují divadlo a kino. Jak sami uvedli, při výběru představení se dbá na vysokou hodnotu díla. Zatímco bratr M za nejlepší relax považuje sport, řeholník K žádný sport neprovozuje. Tento respondent se ve svém volném čase věnuje práci na zahradě, výzdobě kláštera a četbě historických knih.

I u kapucínů představuje stolování významný stmelovací prvek. Bratři stolují vždy společně, v jídelně, v tzv. refektáři. Z jejich výpovědí vyplynulo, že po dobu 13 let byl v klášteře zaměstnán kuchař, který pro bratry vařil, avšak z finančních důvodů byli nuceni ho propustit. V současnosti se jídlo dováží z místní firmy. Příležitostně se do vaření pouští bratr M. Jelikož součástí kláštera je i rozlehlá zahrada, řeholníci si zde pěstují některé základní suroviny. Jednou za týden také dělají větší nákup potravin.

Velké rozdíly můžeme pozorovat např. v odívání řeholníků. Zatímco jezuité se snaží svým zevnějškem okolí neupozorňovat, a tak vlastní řeholní hábit v podstatě nemají, kapucíni naopak zdůrazňují symbolickou a rozlišovací funkci svého řeholního hábitu, který je už od založení řádu stále stejný. To potvrdil i bratr K: „*No ale u nás, v našem případě, ta symbolika hábitu má být kříž. Jo, když by člověk roztáhl ruky [nasazuje si kapuci a roztahuje ruce do kříže], a tady ta kapuca (...), tak jakoby do tvaru toho kříže prostě (...). Tak náš hábit má být ve tvaru kříže. Nebo zase ta symbolika toho oblékání, oblékání se v Krista (...). Kristův kříž, no. A potom to cingulum (...), to je provaz, který vlastně máme uvázaný kolem pasu s těmi třemi uzly. To je zase symbolika těch třech slibů (...), to je čistě symbolika, tady ty uzly. A z tradice, tak jako ty tři sliby, tři uzly znamenají sliby chudoby, čistoty a poslušnosti. Ještě bývá růženec, to je už jako (...). A kdysi v minulosti sandály, a to už dneska jako samozřejmě nemožem mít, dneska jako (...), boty nebo tak (...).*“

Co se týká motivace řeholníků ke vstupu do řádu, u příslušníků obou mužských řádů se jednalo v první řadě o bezvýhradnou víru v Boha. Byla to také motivace konkrétní duchovní osobou. Pro jednoho z respondentů (bratra J z řad jezuitů) sehrálo velkou roli při rozhodování setkání s členem řádu Tovaryšstva Ježíšova: „*Maminčin bratranec byl také knězem a byl františkánem. Já jsem si vždycky říkal, kdybych byl jednou v nějakém řádu, tak půjdu k františkánům (...), no ale to je těžké, možná je to takové řízení Boží (...), člověk si nevybírám, že Pánbůh ho někde postaví. Dá mi do cesty někoho, kdo mě usměrní a já jsem byl usměrněn tady tím jezuitou (...). Já jsem šel do jiného řádu, než jsem původně předpokládal.*“

V dalších motivech se však řeholníci již rozcházel. Pro jezuitu hrály další roli celkové sympatie k zaměření řádu. To potvrdil i respondent I: „*(...) Určitě také mluvili se o jezuitském řádu, tak je to spojení s kulturou, vzděláním, literaturou, určitým stylem života, který se mi líbí. Je to vyhraněnost.*“ Kapucíni uvedli jako další motiv touhu sloužit církvi a společnosti.

Ohledně pocitů naplnění se bratři z obou řádů vyjadřovali, že se cítí být velmi šťastni. Např. bratr I z Tovaryšstva Ježíšova v této souvislosti uvedl: „*Jsem velice šťastný. To ne, že to mám v popisu práce říct, ale to myslím, že dneska každý člověk má*

možnost si udělat různé ventily, různé dvojakosti. Může se stát, že pak odejde, ale musím říct, že jsem šťastný. (...). Tím mým problémem je spíše ne otázka, jestli jsem nebo nejsem v řádu, ale to, co v tom řádu mám dělat. (...), nýbrž třeba trpím tím, že mám opravdu hodně svých odpovědností. A jak ty věci lze usmířit (...). Jak lze usmířit fakultu s nakladatelstvím a zároveň s obrovskou klientelou lidí. To znamená, co dělat z jedné třetiny a co dělat ze dvou třetin atd. Čili toto je spíše ten způsob, jak to uspořádat, zorganizovat (...). Toto je pro mě věc, kterou já musím stále promýšlet a třeba i inovovat. Ale otázka toho být, či nebýt v tom řádu, to určitě ne.“

V případě respondentů z řad kapucínů se daly vypořádat i určité náznaky pochyb. Vyjádřil to např. bratr M, slovy: „*Jsou i krize. Já bych to řekl tak, jsou i krize v tom duchovním životě, v tom řeholním životě, kdy člověka napadá všelicos. (...). Tak za těch 15 roku jsem měl pár takových okamžiků, kdy člověk zvažuje, nebo si říká: „Co tady dělám?“; nebo: „Opravdu to, Bože, po mně chceš?“*“

V názorech na budoucnost řádu u obou řádů nejčastěji zaznívalo, že lze měnit pouze věci formální, avšak podstata a základní pravidla musí zůstat stejná. U respondentů z řeholního řádu Tovaryšstva Ježíšova byla zřejmá o něco větší potřeba reagovat na současnou společenskou situaci, než u řeholního řádu Menších bratrů kapucínů.

Vztahy, které existují mezi řeholníky navzájem, byly u obou řádů označeny jako rodinné, avšak obtížné. Slovy jednoho z respondentů (bratra M): „*A někdy opravdu to soužití je dost těžké. Jsou tu různé národy, různé povahy, takže v tom je to těžké jako, ano (...). Kterýsi řeholník řekl, že moje největší pokání je život ve společenství (...), že musím žít s těma druhýma.*“

Oproti jezuitům kapucíni více dbají na prvek poslušnosti vůči představenému. Dále se výpovědi respondentů dosti odlišovaly v případě rituálů, které se vážou k přijímání nových členů. U kapucínů přijímání provází již zmíněný rituál, zvaný „obláčka“, při kterém nováček přijímá nové jméno a řeholní hábit. Ještě se o něm zmíníme. Naopak u jezuitů se rituály na venek neprezentují, spíše ustupují do pozadí.

Co se týká požadavků na kandidáta do řeholního řádu, jako nejvýznamnější se zde, přirozeně, prezentovala, víra v Boha a aktivní duchovní život. V dalších požadavcích se však řeholníci rozcházel. Zatímco jezuité vyžadovali po uchazečích intelektuální vlastnosti, kapucínům záleželo spíše na fyzickém a duchovním zdraví. Jako důvod snižujícího se počtu nových uchazečů bratři uváděli demografický vývoj společnosti. Oproti jezuitům kapucíni zmiňovali také morální rozpad společnosti. Jak řeholní řád Tovaryšstva Ježíšova, tak řeholní řád Menších bratrů kapucínů, komunikaci s lidmi mimo řád přímo vyžaduje. Tento kontakt se u každého z bratrů odvozuje od jeho konkrétního zaměření. Bratři z obou řádů preferují osobní kontakt. V obou řádech je také považováno za důležité udržovat vztahy s původní rodinou řeholníků.

Podle bratra L kapucínský řád reaguje na změny ve společnosti. Protože je však počet kapucínů v komunitě velmi malý, nevidí zde příliš velkou možnost realizace nových aktivit. Jak jsme již uvedly, k inovaci pravidel u kapucínů dochází, jedná se zde však pouze o aktualizaci formy, nikoli podstaty. To po-

tvrzuje i respondent K, slovy: „*Inovují se pravidla. (...) Jeden bratr uvažoval, že František nejedl na koni, tak on nebude jezdit ani autobusem, tak chodil všude pěšky. František (...) prostě se postil (...), tak on jedl kůrku. (...) Zkušení bratři mu říkali: „Neblbni!“ (...) To byl takový kandidát, teprve začínal (...), on se z toho sesypal (...). Ale právě proto, že nepochopil ducha (...). To ani po něm Bůh nechtěl, aby chodil pěšky, protože František (...), František žil v jeskyni, tak aby žil v jeskyni (...). František měsíc nejedl nebo snědl jenom takovou trošku (...). Já ho nemůžu následovat v těch formách (...), já musím následovat ducha, navíc já tak silného ducha, jak František, nemám, tak musím vycházet ještě sám ze sebe (...).“*

Jezuité se setkávají i s bratry z ostatních řádů a vzájemně si pomáhají, například chodí se vzájemně vyzpovídat s dominikány. 2. února se také, rok co rok, pořádá setkání řeholníků ze všech řeholních řádů. Podle jednoho z respondentů však byly tyto kontakty mezi různými řády častější za komunismu. Doba zde působila ve smyslu určitého stmelení. Řeholníci se setkávali tajně a toužili po společenství a pocitu sounáležitosti. Bratr J k tomuto uvedl: „*Čili to setkávání těch řeholníků je (...). Ale už si každý řád trošku prosazuje to svoje, protože už má ty možnosti jít víc navenek a už to není všechno tajné a už se tolik nestýkáme, ale vycházíme jako kamarádi. A není tam taková nějaká rivalita, že bychom jeden řád tak nějak potlačovali toho druhého. (...) Akorát se stalo, že se to uvolnilo, takže každý řád více začal opravdu kovat to svoje, by se dalo říct. Čili, víc jsou zaměstnání svými vlastními věcmi, tak bych to řekl. Před tím tak nějak toužili po nějakém tom společenství. Protože teď má každý ty svoje domy a tak dál. Tak už musejí řešit, co by v těch domech zařídili, např. školy, nějaká ta charitativní činnost (...). Ale spíše protože jsme byli na farách tak roztroušeni, tak jsme se alespoň v té určité oblasti rádi společně setkali.“*

Řeholníci z řad jezuitů také udržují pravidelný kontakt se svými původními rodinami a vzájemně se navštěvují. Bratr J, přestože rodinu již nemá, jezdívá často do svého rodiště za známými. K tomuto dále uvedl: „*Jo, jsou řády, ale to bývá většinou u těch ženských řádů, kde třeba jsem slyšel, že když tam někdo vstoupí, tak se rozloučí s rodinou a potom může třeba přijet až na pohřeb rodičů. Toto je dost tvrdé (...), se mi zdá. Ale u nás to není takové. I když nesmí být na nich závislý. Tak by se to dalo říct. Já jsem jezdil k bratrovi. Mně už bratr zemřel, ale k jeho rodině a bratrovi jsem jezdil pravidelně. Dvakrát, třikrát do roka jsem tam u nich pobyl den, dva. Povykládali jsme (...). A známých mám, takových těch rodin (...). Třeba, když tam jedu k Uherskému Hradišti na Slovácko, jak se říká, tak vždycky tam se zastavím (...). Dokonce jsem kdysi vedl cimbalovou muziku. Takže se třeba zastavím u těch bývalých muzikantů a tak. Povykládám, někdy si s nimi třeba i zahraji. Takže to není zakázané. Alespoň ne u nás.“*

Kapucíni se také stýkají se svou původní rodinou. Jednak bratry navštěvují v klášteře příbuzní, jednak řeholníci sami jezdí za rodinou. Tomuto kontaktu respondenti přikládají velký význam. Podle bratra M: „*To je normální. Já si myslím, že u nás se i klade důraz na ty rodinné vztahy. Že bratři říkají, že pokud jsou funkční vztahy s rodinou, tak budou funkční vztahy i mezi*

spolubratry. Že to o něčem svědčí. Není to o tom, že by nám to nějak bránilo v tom duchovním životě, v té modlitbě (...). Nemá to být samozřejmě nezdravé, že by tam člověk musel jezdit s prádlem, za maminkou, ať mu vypere. Že by si to nebyl schopný sám vyprat třeba (...), ale takový normální, na úrovni, že, (...) jednou za dva, tři měsíce (...), se uvidíme, tak to mi nepřijde takové jako divné. Takže tam není problém v tom (...).“

Bratři kapucíni mají jednou za týden tzv. společnou rekreaci, kdy se nemodlí, ale užívají si navzájem své společenosti. Náplní mohou být např. společenské hry nebo sledování filmu. Bratr L k tomuto uvádí: „*Máme třeba jednu povinnou rekreaci ve středu, dřív to bylo třeba za mě, když jsem byl junior, každý den. Jakoby jsme byli společně. Neřešili jsme pracovní věci, jeli jsme (...), já nevím, nemodlili jsme se společně, ale byli jsme mezi sebou (...), aby se projevila ta přirozenost. Když je člověk introvert, tak by chtěl utéct (...). Jo, ale prostě potom nepatří do našeho řádu, protože vlastně my jsme ti, kteří by se měli učit žít spolu.“*

Z výpovědi bratrů kapucínů také vyplynulo, že v jejich životě hraje důležitou roli slib poslušnosti. To potvrdil i bratr M: „*To jo, to jo (...), pan Ježíš byl poslušný, tak my musíme taky být. Já myslím, že ta poslušnost tam hraje velkou roli. Podřídít se, vlastně zříct se své vůle, svého názoru. To dneska ve světě moc neletí.“*

O bratry se stará představený kláštera. Představený rozhoduje o všech důležitých věcech a řeholníci ho musí poslouchat. Bratr K roli představeného přirovnal k moderátorovi. Bratři junioři mají nad sebou také magistra juniorů. Pokud někdo s výše postaveným nesouhlasí, je zde možný dialog. Avšak ten, kdo je výše, má vždy poslední slovo. V případě vážné záležitosti je na neuposlechnutí představeného pohlíženo jako na hřích.

U kapucínů se neklade důraz na oslavu narozenin a svátků. Větší oslavy se pořádají pouze u příležitosti tzv. kulatin. Slaví se také řádové svátky. Tím jsou myšleny svátky světců, podle kterých jednotliví řeholníci přijali svá řeholní jména.

V kapucínském klášteře, kde jsme prováděly výzkum, žije v současnosti 7 řeholníků. O tom, zda bude kandidát na řeholníka do řádu přijat, rozhoduje u kapucínů tzv. definitorium. Uchazeč o vstup do řádu musí podle respondentů splňovat minimální věk 18 let a být jak fyzicky, tak psychicky zdravý. Co se týká fyzického zdraví, hodnotí se míra závažnosti případných zdravotních problémů. Člověk, který chce vstoupit do řádu, musí také žít aktivním duchovním životem. Bratr K to vysvětluje takto: „*Nejsme tady jako zaopatřovací ústav, jo, (...) si spousta lidí myslí, když má jako (...), tak, že v klášteře se o něho postarají. Tak to prostě není, to sem ani relativně člověk nemůže jít nějak nemocný, třeba jako hlavně psychicky. Neříkám, třeba jako když někomu (...) chybí prst, tak jako to není problém, ale hlavně, protože tady ten život je náročný, jo (...), to není jednoduché. Takže tady být s nějakým chudákem, který má takové problémy (...), je to těžké, jak pro něho, tak pro tu společnost, no. Takže ty základní předpoklady jsou, dejme tomu, úplně jasné. Člověk jinak zdravý musí být, no (...).“*

Již jsme uvedly, že v řeholním řádu Menších bratrů kapucínů doprovází přijímání nových členů rituál obláčka. Při tomto

aktu přijímá nováček řeholní jméno a je oblékán do řeholního hábitu. Podle respondenta K: „*Takový rituál jako pomáhá (...), obléká třeba buď starší bratr nebo ten mistr (...), nebo určitý kněz, toho mladého začínajícího řeholníka obléká do toho nového šatu (...), a on přijímá nové jméno. Tam je ta symbolika podstatně duchovní, samozřejmě, jasně i to vnějškové je pěkné. Ale ta podstata je duchovní, samozřejmě. (...) Jaksi to symbolické zřeknutí se starého já a oblékání nového člověka, tam je ta symbolika toho šatu, a toho nového jména, zase jako symbolika nového člověka, zrození nového člověka.*“

Řeholní řád Menších bratrů kapucínů je zaměřený na misijní činnost a chudobu, bratři žijí v chudobě a soucítí se sociálně slabými, nemocnými a ostatními lidmi, kteří jsou vyřazeni ze společnosti. Každý bratr se zaměřuje na určitou činnost, podle svého zaměření. Kapucínský klášter slouží také jako oblíbené zpovědní místo. Bratr K k tomuto uvedl: „*Řekl bych snaha o to žít s lidem, jo (...), ale ne ani tak vynikat od těch lidí, ale být pro ně jako v té službě, no prostě, že ti lidé jakoby budou potřebovat tady ty věci. Otázka je jako nakolik, ale být jako právě pro ně, no proto, jo, mít tu možnost, že ten kostel je otevřený (...), ta možnost toho určitého zpovědního místa, jo (...), že to třeba někde ti kněží jako nestíhají, jo (...), jakože tam je zpověď třeba jen půl hodiny před tou mší svatou a div že ten kněz stíhá, nestíhá (...), a u nás de facto je ten chrám otevřený pořád, a ta zpověď (...), je jakoby de facto celodenní možnost té zpovědi v určitém tom místě, klášteře (...).*“

Řeholníci udržují kontakt také s kapucíny z ostatních klášterů. Jednou za 1 až 2 roky se koná setkání všech bratrů z provincie, tzv. rohožková kapitula. Tato událost má být pro bratry povzbuzením. Jednou za rok se organizují tzv. interfrantiškánské exercicie, kde se schází k duchovní obnově všechny františkánské řády. Podle respondenta M se také jednou povedlo uspořádat setkání laiků ze všech františkánských řádů.

Kapucíni komunikují také s ženskou větví kapucínského řádu, jezdí je zpovídat a pomáhají jim se správou kostela. Z výpovědi řeholníka M je patrné, že řeholníci udržují přátelské vztahy také s lidmi mimo řád: „*Může to být posezení s přáteli třeba. Mám třeba přátele nebo kamarády, kteří nejsou přímo jako řeholníci, takže tam ta komunikace taky určitá je, nějaká (...).*“

Pro respondenty je důležitá také prezentace řádu prostřednictvím různých médií. Bratr K to doplnil slovy: „*To si jako myslím, že je důležité (...), ten internet, ty naše stránky, to si myslím, že máme (...), neříkám úplně jako nej, extra, ale myslím si, že jsou jako kvalitní, na ty možnosti třeba, jaké máme. (...) Tady je ten Proglas, rádio, tady v našem klášteře má stanici regionální studio (...). No a tam jsme kolikrát taky zvaní (...). Tak to je možná prezentace (...). Pak ty knížky, no a tak (...), v televizi ani tak moc ne (...). Byl o nás natočen dokument, to jo, dva roky zpátky, natočila ho Česká televize, postupně.*“ Řeholník L však upozornil na to, že obraz v médiích může velmi zkreslovat, a proto je nejdůležitější kontakt osobní: „*Má zkušenost hovoří prostě být s těma lidma. (...) Jako já jezdím do lázní, že (...), takže jsem s lidma, kteří jsou nějak omezení, se stařečkama důchodového věku, jo (...), takovou partyju jsme*

tam měli, byli fajn, jo (...). Vnímám jsem, jak jsou lidé averzní vůči církvi. (...) To bylo zajímavé, tak jsme se o tom bavili. Teďka ty restituce (...), že jde o moc a o majetek (...), tak jsem je přerušil: „Tak dívejte se, já jsem kněz, já jsem představitel církve. Myslíte, že mně jde o majetek a o moc?“ „Ne, ne, tak jsme to nemysleli. Neber to tak osobně.“ Jo, takže když to není to osobní setkání, tak je to prostě taková argumentace, že člověk v těch médiích něco řekne, ale člověk to jakoby zpracuje (...), kdežto tam se s někým potkáva na živo (...).“ Na základě toho můžeme učinit závěr, že i kapucíni jsou řádem poměrně značně otevřeným vůči veřejnosti.

DISKUSE A ZÁVĚR

Uvedeným, „zhuštěným“ přehledem získaných a analyzovaných údajů z našich výzkumných šetření jsme dospěly ke společným i odlišným kulturním prvkům, napříč zkoumanými řády a kongregacemi. Považujeme za důležité zde uvést, že si uvědomujeme přítomnost četných individuálních variant v rámci jednoho řádu či kongregace, nicméně v této práci nám šlo o přijatelnou míru zobecnění, která nám umožní fundovaně odpovědět na klíčovou otázku, co mají zkoumané řády společného, a v čem se naopak liší, ve vztahu ke kultuře řádu.

Samozřejmě vnímáme jisté limity, co se týče zvoleného metodologického přístupu. Diskutovat lze např. o tom, zda by v daném případě nebyl vhodnější narativní rozhovor, biografický příběh apod. Polostrukturované rozhovory jsme však zvolili proto, že nám skýtaly větší záruku získání komplexních údajů ve vztahu k našemu výzkumnému záměru. Jsme si vědomy toho, že současně mohly vytvořit platformu pro větší či menší redukci výzkumných dat, jež by se jinak dala získat, např. v zásadnějších otázkách, týkajících se problémů řeholního života apod. Totéž platí o analýze dat prostřednictvím metody zakotvené teorie, neboť i ta má své výhody a nevýhody. Samozřejmě si také uvědomujeme, že jisté omezení představují již výzkumné otázky, které samy o sobě navozují určitou redukci individuálního světa každého jednotlivce (řeholnice/řeholníka). Současně se však domníváme, že použitá metodologie vytváří dostatečnou platformu pro získání relevantních dat, odrážejících kulturní univerzalitu a diverzitu napříč zkoumanými řády a kongregacemi.

Naším implicitním záměrem bylo naznačit možnosti i limity interkulturního setkávání a komunikace. To považujeme za důležité, bez ohledu na fakt, že v tomto případě tyto instituty spojuje „jedno náboženství“, tj. katolické křesťanství. Podstata, ve smyslu antropologickém i humanistickém, je nepochybně v tom, jak současně ctít i překonávat kulturní odlišnosti.

I když je každá kultura jedinečná, tato jedinečnost je dána nejen vnitřními charakteristikami kultury, ale i jejími vztahy s blízkými v okolí či vzdálenějšími kulturami. Interkulturní setkávání samozřejmě můžeme hodnotit negativně, máme-li na mysli usilovnou snahu o udržení jedinečnosti a „čistoty“ dané kultury. Pak se interkulturní výměna stává ohrožením

této jedinečnosti a „čistoty“. Pozitivní přístup k interkulturnímu setkávání naopak zaujímáme tehdy, jestliže uznáváme existenci všeobecných hodnot, možnost komunikace mezi kulturami a výhody akulturace. Nesporným pozitivem interkulturní výměny je uvědomění si vlastní identity, možnost kulturních změn, včetně kulturního obohacení, též nezbytné přizpůsobení se proměnám tohoto světa.

Pro Bernarda Ugeux (2007, 120) byla klíčová otázka: „*Jak učinit z kulturní odlišnosti místo setkávání, kde se budou protagonisté vzájemně svou rozmanitostí obohacovat, a nikoliv příčin střetů, v nichž by se každý chránil před druhým a popíral jeho důležitost?*“ Odpověď na ni nepochybně není jednoduchá. Ugeux ji hledal v historických i v soudobých zkušenostech s interkulturní interakcí. Inspirující je jeho respekt k specifickosti kultur a současně snaha o uznání univerzálního rozměru lidství. Ugeux správně upozorňuje na skutečnost, že kultura je do značné míry dynamická, to znamená, že vykazuje prvky určité stability, avšak není neměnná. Podléhá vlivům, přičemž za nejvýznamnější musíme považovat právě kontakty s odlišnými kulturami. S vědomím existence všeobecně platného etnocentrismu Ugeux tvrdí, že univerzalita se projevuje jedině díky vynořování jednotlivého a díky úctě k němu, což je podle něj klíč ke konkrétní univerzalitě specifických kultur. Svými názory se tak Ugeux stává „spoluautorem“ citátu amerického antropologa Clifforda Geertze (2000, 24), který tvrdí, že „porozumět kultuře jiných lidí znamená odhalit jejich normálnost, aniž bychom umenšovali jejich jedinečnost“.

V naší práci jsme dospěli k závěrům, které však v nejobecnější rovině nemůžeme formulovat lépe, než to udělal sám Bernard Ugeux (2007, 120-125) ve své práci k univerzalitě a diverzitě kultur: „*Samotná naše identita je záhadná, složitá, stále se vyvíjející, aniž by však proto ztrácela svou jedinečnost. Naše vlastní vnitřní jednota je nepřetržitá tvorba živěná šťastnými i nešťastnými setkáními, které nám odhalují naši identitu a naše zvláštní poslání. Toto úsilí o přestoupení směrem k druhému, odlišnému, od nás představuje otevření se jinakosti, z čehož nemá prospěch pouze ten druhý. Pohyb, jímž se otevíráme jinakosti, umožňuje objevit nejen druhého naproti nám, s celou jeho složitostí a bohatostí, „svátek Tří králů jednoho obličej“ (Lévinas), ale také toho druhého v nás samých. Existuje v nás stále někdo jiný, koho nikdy zcela neodhalíme. A právě setkání s jinakostí umožňuje přiblížit se k této záhadě v nás. Zkrátka, každý opravdový vztah nás odkazuje k dynamice stejného i jiného, kde se jednota tvoří díky sloučení vzájemného respektování a nároku na ohled, který očekává ten druhý, se svou záhadou a svými sliby (...)*“.

V závěru této práce se odvoláme na tezi Josefa Dolisty (2004, 67) o mezikulturním, potažmo mezináboženském, dialogu: „*Náboženský dialog vyžaduje nábožensko-dějinný výzkum, odborné znalosti tradic jednotlivých náboženství*“. Dolista požaduje interpersonální komunikaci, vzájemné postoje respektu a úcty. Norbert Hintersteiner (2003, 841) tyto požadavky upřesňuje, když hovoří o dialogu života, dialogu spolupráce a společného jednání, dialogu porozumění v intelektuální výměně, dialogu spirituálních zkušeností. Abychom toho byli schopni, potřebujeme se vzájemně dobře poznat, pochopit, co

máme společné a v čem se naopak lišíme. Potřebujeme definovat to, co považujeme za bytostný znak naší identity, co je nezbytné uchovat v původní podobě, ochránit před vlivy z vnějšku, a co naopak můžeme přinést „na společný oltář“, ve prospěch těch ostatních, ve snaze o vzájemné sblížení a porozumění. Je nepochybné, že právě úzká spolupráce antropologů s teology může k tomuto zásadním způsobem přispět.

LITERATURA

- Berger, Peter - Luckmann, Thomas (1999): *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Buben, Milan (2006): *Encyklopedie řádů a kongregací v českých zemích*. III. díl / I. svazek. Žebravé řády. Praha: Libri.
- Cichá, Martina (2007): O univerzalitě a diverzitě kultur Bernarda Ugeux. *Teologické texty*, 18 (3), 151.
- De Fiore, Stefano - Goffi, Tullo (1999): *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Geertz, Clifford (2000): *The Interpretation of Cultures. Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství (Slon).
- Gogola, Jerzy (2000): *Formacja zakonna. Řeholní formace*. Olomouc: Maticе cyrilometodějská.
- Hansen, Klaus P. (2000). Interkulturalität: Eine Gewinn-und Verlustrechnung. In *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26. München: Alois Wierlacher und andere, iudicium.
- Hendl, Jan (2005): *Kvalitativní výzkum: základní metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Henner, Kamil (1921): *Základy práva kanonického*. Praha: vlastní náklad.
- Hrešanová, Ema (2008): *Kultury dvou porodnic: etnografická studie*. Plzeň: Západočeská univerzita.
- Hrudníková, Mirjam (1997): *Řeholní život v českých zemích: řeholní řády a kongregace, sekulární instituty a společnosti apoštolského života v České republice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Kalčáková, Lucie (2013): *Kultura vybraných řeholních řádů* (bakalářská práce). Vedoucí práce: doc. Mgr. Martina Cichá, Ph.D. Olomouc: Univerzita Palackého, Filozofická fakulta.
- Klemm, Gustav Friedrich. *Allgemeine Cultur-geschichte der Menschheit*. Leipzig: Druet und Verlag von Teubner.
- Kroeber, Alfred Louis - Kluckhohn, Clyde Kae Maben (1952): „Culture“. *A Critical Review of Concepts and Definitions*.
- Krüger, Kristina (2008): *Řády a kláštery: 2000 let křesťanského umění a kultury*. Praha: Slovart.
- Lukášová, Růžena (2004): *Organizační kultura: od sdílených hodnot a cílů k vyšší výkonnosti podniku*. Praha: Grada.
- Lukášová, Růžena (2010): *Organizační kultura a její změna*. Praha: Grada.
- Malina, Jaroslav (2009): *Antropologický slovník aneb co by mohl o člověku vědět každý člověk (s přihlédnutím k dějinám literatury a umění)*. Brno: Akademické nakladatelství CERM.
- Mikulášek, František (1994): *Jezuité kdysi a dnes*. Praha: Societas.
- Murphy, Robert F. (2004): *Introduction to Cultural and Social Anthropology. Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství (Slon).
- Parsons, Talcott (1951): *The Social System*. Glencoe, IL: Free Press.
- Reichel, Jiří (2009): *Kapitoly metodologie sociálních výzkumů*. Praha: Grada.
- Rittner, Edward (1878; 1879/1887; 1889): *Pravo košielne katolícké I., II.. Církevné právo katolícké I., II.* Praha: Jednota právnická.
- Simmel, Georg (1964): *The Sociology of Georg Simmel* (edited by K. H. Wolff). New York: The Free Press.
- Short, William J. (1999): *Poverty and Joy. The Franciscan Tradition. Chudoba a radost: františkánská tradice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Smetanová, Klára (2013): *Kultura vybraných ženských řeholních řádů* (bakalářská práce). Vedoucí práce: doc. Mgr. Martina Cichá, Ph.D. Olomouc: Univerzita Palackého, Filozofická fakulta.

- Soukup, Václav (2004): *Dějiny antropologie*. Praha: Univerzita Karlova (Karolinum).
- Švaříček, Roman - Šedová, Klára et al. (2007): *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*. Praha: Portál.
- Tretera, Jiří R. (1993): *Církevní právo*. Praha: Jan Krigl.
- Tretera, Jiří R. - Příbyl, Stanislav (1997): *Konfesní právo a církevní právo*. Praha: Jan Krigl.
- Tretera, Jiří R. - Horák, Záboj (2011): *Slovník církevního práva*. Praha: Grada.
- Ugeux, Bernard (2001): „Universalité et diversité des cultures“. *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*. Teologické texty 18.
- Zubert, Bronisław W. (1990): *Luď Boží: Instytuty žycia konsekrowanego i starwyzszenia žycia apostoľskiego. Řeholní právo: Instytuty zasvěceného života a společnosti apoštolského života*. Olomouc: Matice cyrilometodějská s. r. o.
- Konstituce sester klarisek-kapucínek: řehole a závěť svatě Kláry (1993). Olomouc: Matice cyrilometodějská.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE

- Centrum Aletti Velehrad – Roma (online). <http://www.aletti.cz/titul.html>.
- Kdo jsme. *Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova* (online). <http://www.jesuit.cz/>.
- Spiritualita. Provincie kapucínů v ČR (online). www.kapucini.cz.

AUTORKY

Cichá, Martina (28. 8. 1972, Český Těšín), všeobecná sestra, antropoložka a pedagožka. Po studiu na střední zdravotnické škole a nemocniční praxi sestry vystudovala magisterský obor *Učitelství odborných předmětů pro střední zdravotnické školy* na Pedagogické fakultě UP v Olomouci (2000). Na stejném pracovišti v roce 2004 ukončila doktorské studium oboru *Antropologie* a v roce 2007 habilitovala v oboru *Pedagogika*. V kontextu s tématy disertační a habilitační práce se i v badatelské a publikační oblasti věnovala zejména tematice multikulturalismu a multikulturní/interkulturní výchovy. Svůj odborný zájem soustředila také na aplikaci společenskovedních, zejména antropologických poznatků pro potřeby pomáhajících profesí, zejména zdravotnických a sociálních pracovníků. Je autorkou nebo

spoluautorkou řady monografií, publikací v tuzemských i zahraničních časopisech, též studijních textů. Aktuálně působí na Ústavu zdravotnických věd Fakulty humanitních studií UTB ve Zlíně a Katedře sociologie, andragogiky a kulturní antropologie Filozofické fakulty UP v Olomouci. Mimo jiné vyučuje předměty *Biologická antropologie*, *Základy sociální a kulturní antropologie*, *Kulturní a sociální antropologie*, *Multikulturalismus*, *Interkulturní výchova*, *Sociální pedagogika se zaměřením na antropologii menšin* a *Vybrané sociální problémy současnosti*.

Kontakt: doc. Mgr. Martina Cichá, Ph.D., Ústav zdravotnických věd, Fakulta humanitních studií UTB ve Zlíně, Mostní 5139, 760 01 Zlín; e-mail: cicha@fhs.utb.cz

Smetanová, Klára (21. 11. 1990, Ústí nad Orlicí) vystudovala bakalářský obor *Kulturní antropologie* na Filozofické fakultě UP v Olomouci (2013). Pod vedením doc. Mgr. Martiny Ciché, Ph.D. vypracovala a úspěšně obhájila bakalářskou práci s názvem *Kultura vybraných ženských řeholních řádů*. V současné době je studentkou magisterského studia oborů *Kulturní antropologie – Andragogika*, taktéž na Filozofické fakultě UP v Olomouci. Ve své diplomové práci, kterou píše v rámci oboru *Kulturní antropologie*, navazuje na svoji bakalářskou práci, opět se věnuje tematice ženských řeholních řádů, nyní ve vazbě na období komunismu.

Kontakt: Bc. Klára Smetanová; e-mail: klarosa@seznam.cz

Kalčáková, Lucie (2. 8. 1989, Vsetín) je absolventkou bakalářského studijního oboru *Kulturní antropologie* na Filozofické fakultě UP v Olomouci (2013). V současné době je studentkou magisterského studia v oborech *Sociologie – Andragogika* na téže fakultě. V rámci svého studia se zaměřuje na antropologii a sociologii náboženství. Svou bakalářskou práci s názvem *Kultura vybraných řeholních řádů*, pod vedením doc. Mgr. Martiny Ciché, Ph.D., obhájila v roce 2013. V rámci své diplomové práce se zabývá tematikou alternativní spirituality.

Kontakt: Bc. Lucie Kalčáková; e-mail: lucka.kalcakova@email.cz



Zkušenost s halucinogenní rostlinou ayahuasca v kontextu šamanského rituálu

Veronika Kavenská – Hana Simonová

Katedra psychologie, Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, Vodární 6, Olomouc, 779 00.

Do redakce doručeno 4. února 2014; k publikaci přijato 15. května 2014

EXPERIENCE WITH HALLUCINOGENIC PLANT AYAHUASCA IN THE CONTEXT OF SHAMANIC RITUAL

ABSTRACT This research focuses on people who travelled to the Amazonian forests to experience natural hallucinogen Ayahuasca in the context of “shaman” rituals. Anthropologists began describing this phenomenon in the 1970s as so called “shaman tourism” and it is becoming more and more recognised as such by citizens of countries across Europe and USA. Our goal was to map how the Ayahuasca shaman tourism functions - what motivates the people who seek this type of experience. The benefits, risks and the consequent integration of this extraordinary experience on their lives. Data was collected in the Czech Republic and in the Peruvian Amazon in the places which are known as the centers of ayahuasca shamanic tourism (Taratoto, Iquitos) through a process of semi – structured interviews, screening questionnaires and involved observation. We obtained testimonies from seventy seven people. The interviews show that the main motivation to use Ayahuasca was curiosity, a form of therapy for mental health problems and the need for self – knowledge. Benefits were seen primarily in relation toward self, in terms of self – knowledge and self-acceptance, and on the spiritual, mental, somatic and relational levels. A detached viewpoint of life, satisfaction and clarification of one’s life were also mentioned quite often. Among the stated risks were the distrust of the shaman or organizer. The distortion of information they provided and the exposure to a high – risk situation. Most respondents regard the experience itself as a safe one. Any difficulties experienced with taking Ayahuasca were later evaluated as positive in terms of life improvement. This research was funded by two research projects at Palacký University in Olomouc: IGA (SPP:432101021) and FPVČ (SPP: 452100061).

KEY WORDS Ayahuasca; shaman tourism; shamanism; ritual; Amazon Basin

ABSTRAKT Výzkum je zaměřen na osoby, které se vydaly do amazonských pralesů užívat přírodní halucinogen ayahuasku v kontextu „šamanského“ rituálu. Tento jev popisovaný antropology od 70. let. 20. stol. jako tzv. „šamanský turismus“ je stále aktuálnější především mezi obyvateli zemí Evropy a USA. Naším cílem bylo zmapovat, jakým způsobem ayahuaskový šamanský turismus probíhá – motivaci osob, které tento druh zkušenosti vyhledávají, přínosy, rizika a následnou integraci této neobvyklé zkušenosti. Sběr dat probíhal v ČR a v peruánské Amazonii na místech známých jako centra ayahuaskového šamanského turismu (města Taratoto a Iquitos) formou polostrukturovaných rozhovorů, screeningových dotazníků a zúčastněného pozorování. Získali jsme výpovědi 77 osob, které mají zkušenost s ayahuaskou v kontextu rituálu v pralesích Jižní Ameriky, především pak v Peru. Z rozhovorů vyplývá, že hlavní motivací pro užití ayahuasky byla zvědavost a touha po dobrodružství, léčba psychických problémů, potřeba sebepoznání, zájem o psychedelickou medicínu a terapii, spirituální rozvoj a nalezení životního směru. Přínosy byly vnímány především ve vztahu k sobě ve smyslu sebepoznání a sebezpřijetí a v rovině duchovní, psychické, somatické a vztahové. Často byl zmiňován životní nadhled, spokojenost a ujasnění si životního směřování. Jako rizika byla uváděna nedůvěra v šamana či organizátora, zkresení jimi poskytnutých informací a vystavení rizikové situaci. Většina respondentů považuje samotnou zkušenost za bezpečnou a náročné prožitky během sezení s ayahuaskou byly následně hodnoceny kladně ve smyslu zkvalitnění života. Výzkum byl hrazen ze dvou výzkumných projektů UP: IGA (SPP:432101021) a FPVČ (SPP: 452100061).

KLÍČOVÁ SLOVA ayahuasca; šamanský turismus; rituál; Amazonie



Obr. 1. Proces přípravy ayahuasky

ÚVOD

„Liána smrti“ ayahuasca

Ayahuasca je purgativní psychotropní odvar původně užívaný domorodými obyvateli jihoamerických pralesů Peru, Kolumbie, Ekvádoru a Brazílie mj. k léčivým, spirituálním a kulturním účelům (Dobkin de Rios, & Grob 2005; Metzner 2006). Je součástí amazonské kultury již více než 8000 let a v dnešní době ji užívá nejméně 72 domorodých kmenů amazonské oblasti (Luna 2002). Slovo ayahuasca pochází z kečuanského slova „huasca“ což znamená „víno“ nebo „liána“ a „aya“ znamená „duše“, „mrtví lidé“, nebo „duchové“, v překladu tedy „liána smrti“, nebo „víno duchů“ (Metzner 2006). Ayahuasca je tradičně podávána curanderem, neboli léčitelem, v kontextu šamanského rituálu, který má posvátný charakter (Dobkin de Rios 2009).

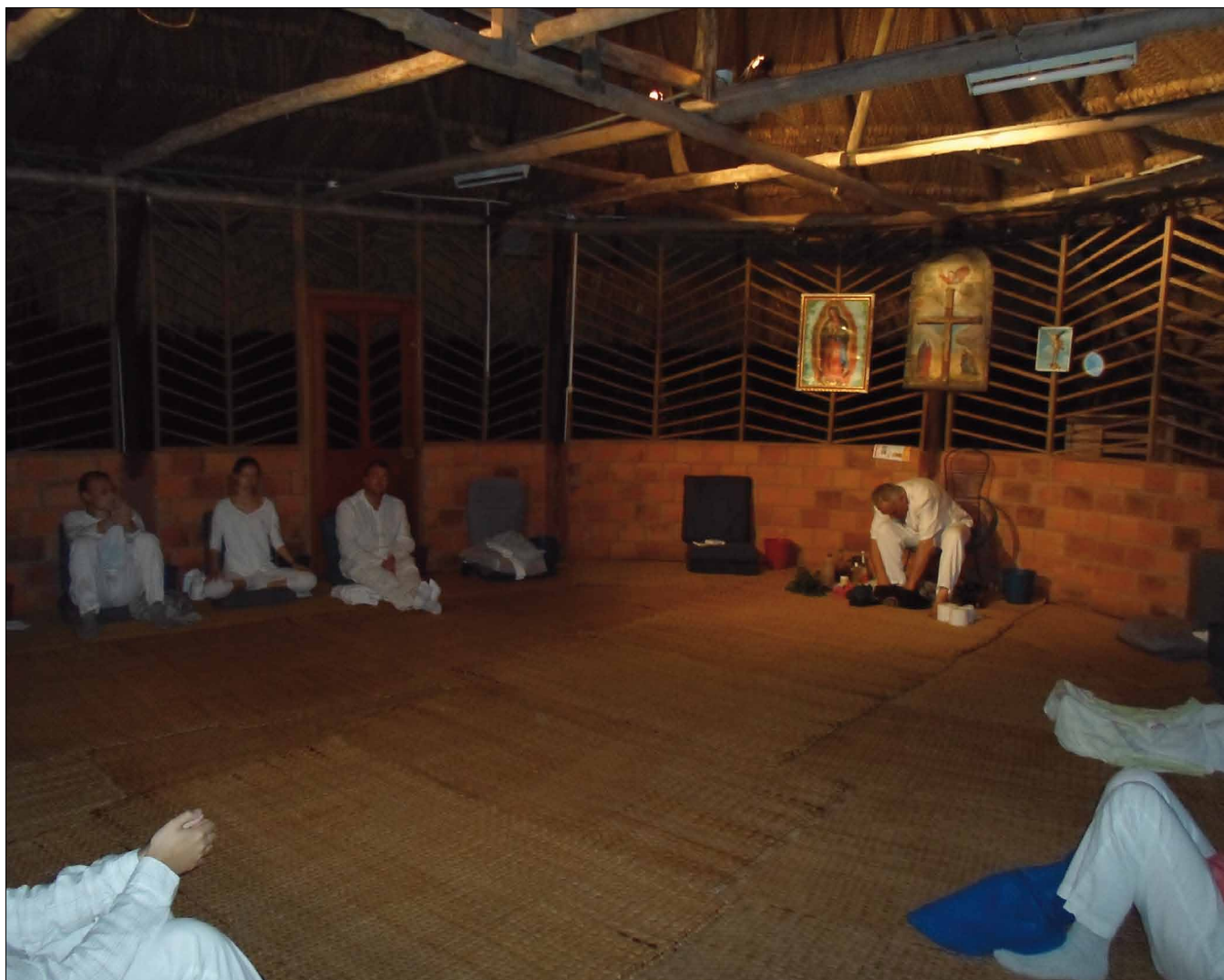
Ačkoli existují různé druhy rostlin, které se přidávají do odvaru ayahuasky v závislosti na konkrétních curanderos (léčitelích) a geografických oblastech (Mabit, Campos, & Arce 1992), tradičně se připravuje kombinací dvou rostlin: dřevité liány *Banisteriopsis caapi*, nazývané ayahuasca, podle které je nápoj pojmenovaný, a z listů keře *Psychotria viridis* neboli chacruny. *Banisteriopsis caapi* obsahuje harmala alkaloidy, které působí jako inhibitory monoaminoxidázy a zpomalují štěpení psychoaktivní látky dimethyltryptamin (DMT), která je obsažena v *Psychotria viridis* (McKenna, Towers, & Abbott 1984). Callaway et al. (1996) detekovali v krevní plazmě patnácti zdravých mužů (dobrovolníků) po rituálním požití aya-

huasky alkaloidy harmin, harmalin, tetrahydroharmin (TTH) a N, Ndimethyltryptamin.

Ayahuasca se po vypití vstřebává do krevního oběhu a působí na centrální nervovou soustavu. Tím navozuje změněný stav vědomí typicky provázený barevnými zrakovými halucinacemi (Metzner 2006), zesílenou percepcí, zjemněnými sluchovými a čichovými vjemy, akcelerací mentálních funkcí a často také dochází k narušení racionálních ego obran. Tento stav lze přirovnat k vědomému snění. Expanze percepčního spektra umožňuje nahlížet na realitu z nových úhlů pohledu a nalézání originálních řešení problémů (Mabit, & Sieber 2006; Mabit 2002; Shanon 2002; Frecska, Mór, Vargha, & Luna 2012).

Ayahuasca má trpkou hořkou chuť a tmavé zbarvení. Je typicky podávána v rámci nočních rituálů, aby se eliminovaly vizuální rozptyly a člověk se tak mohl soustředit na vnitřní vizionářské prožitky. Rituály provázejí zpěvy (ícaras), které slouží ke stimulaci a udržení změněného stavu vědomí a jsou považovány za významné symbolické průvodce do „jiných“ a „vnitřních“ světů. Účinky ayahuasky se projevují na třech úrovních: fyzické, psychické a spirituální (Mabit, & Sieber 2006).

Účinky ayahuasky nastupují v průběhu 30 – 60 minut po jejím požití, vrcholí v intervalu 60 – 120 min a účinek vymizí po asi 2 – 4 hod. Dochází mimo jiné ke zvýšení krevního tlaku, zvracení a k somaticky – dysforickým stavům (Riba et al. 2001). Na úrovni mozku byla zaznamenána významná aktivace frontálních a paralimbických oblastí, zvýšený průtok krve v bilaterálních oblastech předního ostrovního laloku s vyšší intenzitou v pravé mozkové hemisféře a v levé amygdale, která je spojená s emotivními reakcemi (Riba et al.



Obr. 2. Čekání na zahájení sezení s ayahuaskou

2006). Ayahuaskové halucinace či vize¹ pramení z aktivace rozsáhlé neuronové sítě okcipitálních, temporálních a frontálních kortikálních oblastí, které jsou spojené s obrazotvorností, pamětí a exekutivními funkcemi (např. záměr a plánování). Intenzita opětovného vybavení obrazů odpovídá přirozeným dojmům či představám, což dává vnitřním prožitkům pocit reálnosti (de Araujo 2012).

Na psychické úrovni ayahuasca vyvolává změny ve vnímání, v prožívání a v procesu myšlení při současně zachovaném kontaktu s realitou. Myšlenky, vize a vzpomínky často nabývají emocionálního obsahu (Riba et al. 2001). Ayahuasca zprostředkovává přístup do hlubokých vrstev nevědomí, prožitých traumat a vytěsněných vzpomínek (Mabit, Giove, & Vega 1996). Z výzkumů vyplývá, že u osob, které poprvé užívaly ayahuasku v kontextu církve Santo Daime a União

1 pozn. autora: Osoby užívající ayahuasku často hovoří o vizích, neboť vyvolaný změněný stav vědomí často provází různé vhledy a uvědomění.

do Vegetal po dobu jednoho/dvou týdnů či šesti měsíců, se nejčastěji objevovala numinózní zkušenost, pocit smíření, vhled, ohrožující reakce, snížení fyzických bolestí a intenzity psychiatrických symptomů, zlepšení psychického zdraví, zvýšená sebedůvěra, optimismus, pocit nezávislosti, rozvoj asertivity, klidu a radosti (Barbosa, Giglio, & Dalgalarondo 2005; Barbosa, Cazorla, Giglio, & Strassman 2009). Winkelman (2005) díky své studii s šestnácti osobami, které podnikly cestu z Evropy a Severní Ameriky do Amazonie za účelem užití ayahuasky, zjistil, že užívání ayahuasky mělo pozitivní vliv na zvýšení sebeuvědomění, osobní rozvoj, vhled do vlastního života, přístup do hlubších dimenzí já a posílení „vyššího já“. Někteří respondenti hodnotili pozitivně své spirituální zážitky, pocit osvícení a vyléčení emocionálních a fyzických problémů.

Bouso et al. (2012) v rámci své longitudinální studie zjistili, že uživatelé ayahuasky vykazují oproti kontrolní skupině vyšší závislost na odměně, vyšší sebe – transcendenci, nižší vyhýbání se nebezpečí a nižší sebe – zaměření. U uživatelů ayahuasky

se neprokázalo zhoršení psychického zdraví nebo kognitivní poškození. Schmid, Jungaberle, & Verres (2010) provedli studii s patnácti osobami, které podstoupili terapii s ayahuaskou pro své specifické choroby (chronická bolest, rakovina, astma, deprese, závislost na alkoholu a hepatitida typu C). Většina účastníků byla přesvědčena, že ayahuasca pozitivně ovlivnila jejich nemoc či zlepšila jejich copingové strategie vůči nemoci a zlepšila jejich celkovou životní spokojenost (well being).

Na spirituální úrovni, taktéž nazývané transcendentální, lze mluvit o zkušenostech „za hranicemi jedince“, které umožňují nový náhled do transcendentálních dimenzí a vedou ke smysluplnému životu, jsou doprovázené pocitem smíření se sebou samým, s druhými, s přírodou, s vesmírem a s bohem jakožto zdrojem hlubokého míru (Mabit 1988b, in Mabit, Giove, & Vega 1996). Trichter (2006 – 7) sledoval vliv užívání ayahuasky na spirituální rozvoj osobnosti. Pracoval se dvěma skupinami osob v Kalifornii a v Kanadě, které se po dobu šesti měsíců účastnily ayahuaskových ceremonií s peruánskými šamany. Výsledky výzkumu ukazují, že u více než 75 % účastníků vzrostl zájem o spirituální rozvoj. Jedinci, kteří prožili intenzivnější a pozitivnější spirituální zážitky, vykazovali větší a pozitivnější změny v dlouhodobém spirituálním „well being“. Dále byla identifikována běžná spirituální témata, např. přítomnost světla a geometrických obrazců, úcta, respekt či vděk, bázeň, pocit spojení, osobní reflexe, vhledy a posvátnost v termínech vyšší síly nebo boha. Krippner a Sulla (2000) zjistili, že ve zprávách z ayahuaskových sezení lze najít spirituální obsahy a díky tomu přirovnávají ayahuasková sezení ke „spirituální psychoterapii“. Spirituálně založený psychoterapeut by tak mohl obsahy z ayahuaskového sezení využít při práci s klientem.

Odlíšné pohledy na ayahuasku

Ayahuasca je domorodými lidmi považována za učitelkou rostlinu, která zprostředkovává komunikaci s živými bytostmi, energiemi či silami, se kterými po užití odvaru přicházejí do kontaktu a učí se od nich (Grunwell 1998). Obvykle je tradičně užívána k otevření dveří do tzv. „jiného světa“ a ke komunikaci s předky a dušemi zvířat (Mabit, & Sieber 2006). Všechny posvátné halucinogeny umožňují proniknout do expanzivního, osvobozujícího vesmíru bohatého na informace, plného nekonečných možností dalších realit a budoucností. Neodvádí člověka od sebe samého, ale přibližují jej k hluboké podstatě svého já, osobního potenciálu a balanci skrze pravé sebe – uvědomění (Heaven, & Charing 2006).

Ayahuasca se řadí mezi halucinogeny. Někteří autoři však tvrdí, že toto zařazení s sebou nese pejorativní zabarvení a pohrdavé postoje, neboť z americko – evropského pohledu jsou změněné stavy vědomí vnímané jako negativní antisociální formy chování, vzbuzující strach a nedůvěru, které by měly být postihovány nebo v případě závislosti léčeny (Shanon 2002; Dobkin de Rios & Grob 2005; Mabit, & Sieber 2006). Antropologické záznamy užívání ayahuasky ukazují, že pokud vyvolané změněné stavy vědomí podléhají podmínkám

zajišťujících bezpečné užití, jsou výsledky pozitivní a člověku prospěšné (Dobkin de Rios & Grob 2005). S jasně vymezenými kulturně zakořeněnými záměry a skupinovým užíváním psychedelik v rámci posvátného rituálu vedoucímu k osobní zkušenosti, je riziko vzniku závislosti téměř nemožné. Proto se v tradičních společnostech problémy se závislostí objevují jen zřídka. Západní průmyslová společnost užívání psychedelik znesvětila ve smyslu vymizení rituálního posvátného užívání a integrace zkušenosti, což vedlo k rozvoji drogových závislostí a k patologizaci posvátných rostlin (Dobkin de Rios 2009; Mabit 2002).

Bouso et al. (2012) prováděli výzkum se 127 pravidelnými uživateli ayahuasky po dobu jednoho roku a zjistili, že pravidelné užívání ayahuasky nevykazuje známky návykovosti. Fábregas et al. (2010) zjistili, že uživatelé ayahuasky skórovali signifikantně níže v porovnání s kontrolní skupinou na „Addiction Severity Index Alcohol Use“ a „Psychiatric Status subscales“. Celkově se rituální užívání ayahuasky nezdá být spojené se škodlivými psychosociálními účinky typicky způsobované jinými návykovými látkami.

Ayahuasca je dokonce ve formě terapeuticky navozených změněných stavů vědomí užívána jako účinný prostředek pro léčbu drogově závislých (Mabit, & Sieber 2006; McKenna 2004). Šamanské praktiky mj. navozují relaxaci, uvolnění stresu, dlouhodobé změny na úrovni metabolismu a neurotransmiterů v mozku a stimulují uvolnění endogenních opioidů a serotoninu, které navozují příjemné pocity (Winkelman 2001). Ze studie o rizicích orálního užívání DMT a harmala alkaloidů (Gable 2007) vyplývá, že užívání ayahuasky sebou nese potenciál jejího zneužití, naopak, pokud je ayahuasca užívána v dobře zabezpečeném sociálním kontextu, jsou dokumentovány dlouhodobé psychologické přínosy. Frecska, Mór, Vargha a Luna (2012) zjistili, že uživatelé ayahuasky vykazují vyšší míru kreativity. Otázkou je, zda užívání ayahuasky vede k rozvoji kreativity nebo zda kreativní lidé častěji vyhledávají nové zážitky, které zahrnují i ayahuaskové rituály. Peruánské ministerstvo zdravotnictví začalo uznávat široký potenciál domorodých šamanských léčitelů a Národní institut tradiční medicíny (INMETRA) podporuje výzkum v oblasti tradiční medicíny (Mabit, & Sieber 2006). K přesnějšímu určení léčebného potenciálu ayahuasky jako medicíny je třeba jít za hranice konvenčních modelů léčby a prozkoumat učení minulých a vzdálených kultur (Dobkin de Rios, & Grob 2005). Pro moderní západní drogovou politiku, která je založená na racionální pozitivistické ontologii zastávající názor, že psychoaktivní substance jsou chemické podstaty a jejich efekty jsou pouze mechanické, představuje tato problematika výzvu (Tupper 2008).

Užívání ayahuasky a zákony

V současné době se tradičních ayahuaskových ceremonií ve velké míře účastní také lidé z Evropy a Severní Ameriky, kteří za tímto účelem navštěvují Amazonii, kde je užívání ayahuasky legální. Brazílská vláda v roce 1991 zhodnotila, že

přínosy rituálního užívání ayahuasky převažují nad potenciálními riziky a dala svolení k užívání „posvátného čaje“ skupinám, které se hlásí k církvi Santo Daime a União de Vegetal (Tupper 2008).

V dubnu 2008 bylo rituální užívání ayahuasky v rámci náboženských ceremonií uznáno za součást brazilského národního kulturního dědictví (Labate, & Goldstein 2009) a v červenci 2008 vydal peruánský Národní institut prohlášení o legálním a chráněném užívání ayahuasky pro tradiční rituální účely a uznal její posvátný charakter. Zároveň se stanovila povinnost odlišovat posvátné rituální užívání ayahuasky v souladu s kulturně podmíněnými náboženskými a terapeutickými účely od obchodních a konzumních zájmů západní společnosti (Directorate Of Registration and Study of Contemporary Culture in Peru 2008).

V západním světě je otázka legality často nejasná. Čaj z liány obsahuje psychoaktivní látku DMT zakázanou v USA i ve většině evropských zemí. V Nizozemsku církev Santo Daime vyhrála soudní spor, což vedlo k formální legalizaci užívání ayahuasky v kontextu náboženských rituálů. Podobné soudní spory se vedou i v dalších zemích Evropy (Shanon 2002). Ayahuasca aktuálně představuje výzvu pro právní systém a zákonodárce, kteří usilují o bilanci mezi trestnými zákony, veřejným zdravím a lidskými právy (Tupper 2008).

Ayahuaskový šamanský turismus

S přibývajícím povědomím o ayahuaskových šamanských rituálech vzrostl v posledních deseti letech počet cizinců především z Evropy a Severní Ameriky, kteří se účastní organizovaných výletů do Amazonie. Tyto výpravy mimo jiné zahrnují jedno nebo více ayahuaskových sezení se šamanem (Metzner 2006) a z domorodých posvátných tradic se tak rodí „spirituální byznys“. Francouzský lékař Dr. Mabit, zakladatel rehabilitačního a výzkumného centra pro drogově závislé v peruánském Tarapotu propojující principy tradiční amazonské medicíny a západní vědy, poznamenal, že západní svět má tendenci užívat tradiční prvky, vytržené z původního kontextu, konzumním způsobem (osobní sdělení 21. září 2013). Domorodí obyvatelé na příliv cizinců reagují formou zakládání center, která nabízejí šamanské rituály s ayahuaskou pro cizince (Fotiou, 2010; Tupper, 2008, 2009). Dobkin de Rios (1994) tvrdí, že s rozvíjejícím se turismem a možností velkých výdělků může dojít k znesvěcení ritualizovaného užívání ayahuasky.

Na rozdíl od domorodých obyvatel Amazonie, kteří po tisíce let pili ayahuasku, aby se chránili před nepřáteli, předpovídali budoucnost nebo léčili své psychické či fyzické choroby, turisté tyto mystické či náboženské zážitky podstupují s touhou po seberealizaci a růstu. Často tím kompenzují něco, co v jejich životech a kultuře chybí, např. nedostatek společenské tradice a předávaných hodnot, nízké sebevědomí (Dobkin de Rios 1994) či nedostupnost alternativní léčby ve své zemi (Grunwell 1998; Metzner 2006). Winkelman (2005) ve své studii zjistil, že hlavní motivací turistů k užívání ayahuasky bylo spirituální uvědomění a navázání vztahů se spirituálním, osobní rozvoj



Obr. 3. Cedule nabízející sezení s ayahuaskou u města Tarapoto, Peru

a emocionální léčení. Někteří hledali životní směr, osobní vývoj či vyléčení závislosti na návykových látkách.

Zdá se, že lidé ze západu² prostřednictvím prožitků šamanských rituálů rozšiřují svůj systém víry a jdou za hranice konvenčního materialistického paradigmatu západní vědy. Opakovaně se vynořují témata týkající se obav o ochranu a integritu Země, ohrožené životní prostředí, živočišné druhy a domorodou kulturu. Rostoucí zájem o ayahuaskový šamanismus představuje světové hnutí za přímé, empirické a spirituální spojení s přírodním světem (Metzner 2006).

Účast turistů na ayahuaskových sezeních se zdá být unikátní ve smyslu zjevných benefitů, které z této zkušenosti mohou vytěžit. Je však důležité, aby bylo zajištěno bezpečné užívání ayahuasky (Grunwell 1998). Pro předjetí negativním dopadům a zvýšení pozitivních účinků ayahuasky, adaptovali curanderos striktní opatření týkající se především dietních postupů a sexuálního omezení. Ayahuasca by měla být konzumována výhradně v rámci disciplinovaných rituálů v kontrolovaném prostředí (Mabit, & Sieber 2006).

Pro osoby ze západu může být integrace tradičního modelu užívání ayahuasky obtížná a může vést ke zmatení a zkreslování dále předávaných informací (Grunwell 1998; Lewis 2008). Důraz by měl být kladen také na psychologickou resi-

2 Lidmi ze západu (*Westernes*) bývají často označováni lidé ze zemí Evropy a Severní Ameriky.

lienci osob užívajících ayahuasku a možnost psychotherapeutického zpracování případné spirituální krize jako důsledku jejího užití (Lewis 2008).

Mabit poznamenává, že šamanismus má i svou stinnou stránku, když je praktikován nevhodným způsobem s neetickými záměry (osobní sdělení 21. září 2013). Kavenská (2013) tvrdí, že důsledkem neprofesionálních praktik může být v lepším případě skeptický pohled na účinnost tradiční domorodé medicíny, v horším případě i závažné psychické problémy, jakými jsou zmatenost, deprese, psychotické stavy, aj. Tito lidé pak často vyhledávají jiné šamany, aby jim pomohli vzniklé potíže odstranit. Jsou popsány i případy, kdy se lidé „zbláznili“ nebo v důsledku podání toxických rostlin zemřeli.

Dobkin de Rios (2009) upozorňuje na tzv. léčitele, neošamany, kteří z tradičních ayahuaskových rituálů dělají byznys a turisty berou jako tučný zdroj příjmu. Mnoho z nich neprošlo dlouholetým šamanským výcvikem, který obnáší práci s rostlinami, učení se od zkušených curanderos a dobu strávenou v ústraní o samotě v džungli. Nemají tak potřebné znalosti, zkušenosti, kontrolu a osobnostní kvality, čímž riskují mentální i fyzické zdraví svých zákazníků. Mnozí léčitelé na příklad neberou v potaz zdravotní a duševní stav turistů, nemají znalosti o chemických interakcích látek, které jim podávají či nerespektují nutná dietních opatření.

Existují důkazy o tom, že při nedodržení přesných pravidel a osvědčených postupů může dojít k poškození osob užívajících ayahuasku. Dobkin de Rios (2005, 2009) upozorňuje na případy, kdy šamani přidali do odvaru z liány další toxické rostliny, např. květ halucinogenní rostliny toé (*Brugmansia suaveolens*) a způsobili turistům vážné psychické či zdravotní problémy, v některých případech i smrt.

Fotiou (2010) v rámci svého výzkumu o ayahuaskovém turismu v souvislosti s vlastními zkušenostmi a referencemi zúčastněných osob potvrzuje užívání šamanských schopností jak k léčení, tak i k záměrnému ubližování a poškozování druhých lidí (tzv. brujos).

Doposud jsme se zaměřovali především na ochranu cizinců, kteří podnikají daleké cesty do amazonských pralesů, aby se účastnili šamanských ayahuaskových rituálů. Otázkou je, jak na tento příliv turistů reagují místní lidé a jaký dopad to může mít na jejich život, kulturu a prostředí, ve kterém žijí. O vlivu ayahuaskového turismu na domorodé obyvatele a ekonomiky těchto regionů se spekuluje, ale jisté je, že i nadále poroste (Tupper 2008). Metzner (2006) se zmiňuje o vlně kritiky vůči možným vykořisťovatelským tendencím v souvislosti s pronikáním turistů do domorodých kultur. Grunwell (1998) říká, že s inflací turistů může dojít k ohrožení či vymizení zdrojů ayahuasky. Z opačného úhlu pohledu jsou turisté zdrojem příjmu do místních latinskoamerických ekonomik (Metzner 2006).

Ayahuaskový turismus je možné sledovat s rostoucím množstvím internetových stránek a magazínů (např. Shaman's Drum) nabízejících „autentické šamanské rituály“ či návštěvy domorodých komunit (Grunwell 1998; Metzner 2006). Z analýzy webové stránky nabízející volnou účast na ayahuaskových šamanských ceremoniích (Holman 2011) vyplývá, že hlavní reklamní strategií je kombinace obchodního a spi-

rituálního kontextu. Hlavní roli zde hrají zprostředkovatelé, kdežto domorodí lidé, kteří tuto zkušenost na místě poskytují, nejsou na internetu zmiňováni. Rozvíjí se mezinárodní obchod se spirituálem a tradičním domorodým mentálním dědictvím. Historický, sociální nebo tradiční kontext užívání rostlin v rámci ceremonií je nahrazován lákavým obchodním produktem ve formě „all – inclusive balíčků“ dostupných pro kohokoliv kdo má dostatek času a peněz. Nabízí se otázka, kdo z ayahuaskového turismu těží nejvíce. Tupper (2009) tvrdí, že podle dostupných informací jsou to především prostředníci mezi klientem a šamanem, kteří si účtují vysoké poplatky za zprostředkování šamanských služeb.

Ayahuaskový turismus je kontroverzním tématem novodobé společnosti a je aktuální pro všechny země a kultury. Ayahuasca se proto stává fenoménem globálním, který vyžaduje realizaci dalších studií a veřejných diskuzí (Luna 2011). Z tohoto důvodu jsme se rozhodli provést mezinárodní studii a zjistit, co vede osoby z vyspělých moderních kultur do pralesů Jižní Ameriky a jaká jsou jejich očekávání a následné zkušenosti.

METODY

Proces sběru dat

Data byla sbírána ve třech fázích – v České republice (březen – květen 2013; září – říjen 2013) a v peruánské Amazonii (červen – srpen 2013) na místech známých jako centra ayahuaskového šamanského turismu (města Tarapoto a Iquitos). Výběr respondentů byl realizován metodou sněhové koule, záměrného – účelového výběru a metodou samosběru (Miovský 2006). Podmínkou zařazení do výzkumu bylo vycestování do zahraničí za účelem užívání ayahuasky a účast nejméně na jednom sezení s ayahuaskou. Respondenty jsme v Peru nejčastěji oslovovali na ulici, na turistických místech (restaurace, kavárny, hostely, atd.) a v centrech, která nabízela sezení s ayahuaskou. Jako metoda sběru dat byly použity polostrukturované rozhovory, screeningové dotazníky a zúčastněné pozorování. Rozhovory v České republice byly vedeny v českém jazyce, v Peru v anglickém a španělském jazyce a byly nahrávány na diktafon, doplňovány ručními poznámkami a poté přepisovány. Účast ve výzkumu byla dobrovolná, účastníci byli informováni o anonymním nakládání s výzkumnými daty a mohli od výzkumu kdykoli odstoupit.

Výběrový soubor

Výzkumu se zúčastnilo 77 osob, z čehož bylo 47 mužů a 30 žen. 47 respondentů bylo české národnosti a 30 respondentů pocházelo z ostatních zemí Evropy, Jižní Ameriky a USA. U všech respondentů jsme zjišťovali věk, rodinný status, dosažené vzdělání a počet absolvovaných sezení s ayahuaskou. Věkové rozmezí účastníků výzkumu bylo 20 až 78 let s průměrem 36,6 a směrodatnou odchylkou 12,3 roky. Minimální počet sezení s ayahuaskou bylo 1 a maximální 130, s průmě-

Věk	N	Vzdělání	N	Rodinný stav	N	Počet sezení	N
< 19	0	ZŠ	1	Svobodný/á	42	1	9
20 – 29	28	SOU	4	Ženatý/vdaná	21	2 – 5	21
30 – 39	22	SŠ	30	Rozvedený/á	12	6 – 10	16
40 – 49	13	VŠ	42	Ovdovělý/á	2	12 – 20	12
50 – 59	11					21 – 30	6
> 60	3					31 – 50	5
						> 51	8

Tab. 1. Sociodemografické parametry výzkumného vzorku a počet sezení s ayahuaskou.

rem 17,7 a směrodatnou odchylkou 25,9. Více než polovina respondentů byli svobodní. Podrobnější popis výzkumného vzorku zobrazuje tabulka 1 výše.

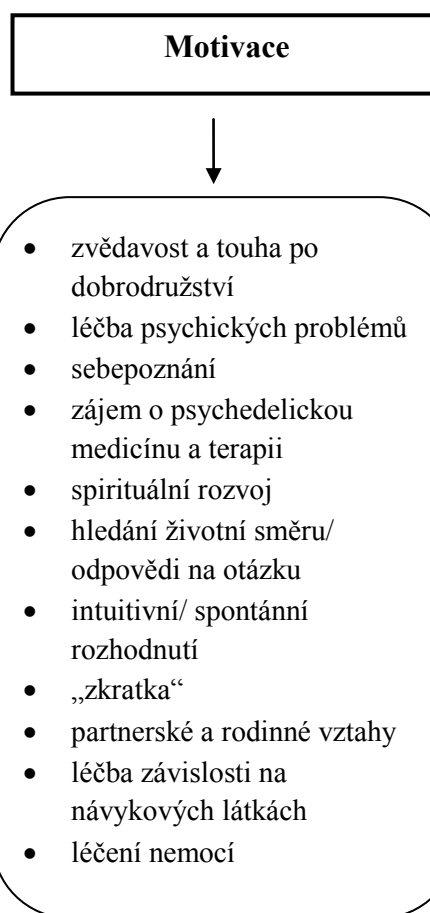
Následující schéma (obr. 4) zobrazuje nejčastěji zmiňované důvody vycestování do zahraničí za účelem rituálního užití ayahuasky.

VÝSLEDKY

Výsledky výzkumu vycházejí z analýzy rozhovorů, které probíhaly v České republice a peruánské Amazonii. Vypovídají o a) *motivaci*, b) *přínosech* a c) *rizicích* či *negativních zkušenostech* spojených s podniknutými cestami do zahraničí (nejčastěji do Peru) za účelem užívání ayahuasky. Nahrané rozhovory ve formě audio záznamů byly přepsány do textové podoby a následně analyzovány. Relevantní výpovědi vztahující se k položené otázce byly zaznamenány pod jednotlivé zkoumané oblasti do programu Microsoft Excel. Tyto výpovědi byly dále redukovány, zobecňovány a podle obsahu kódovány a seskupovány do větších významových jednotek (Hendl 2008). Vzniklo značné množství subkategorií pojmenovaných dle toho, co vyjadřovaly. Z obsahově shodných subkategorií vznikly obecnější tematické kategorie, přičemž ty s nejčastějším zastoupením výpovědi respondentů zde uvádíme. Kategorie jsou pro lepší přehlednost znázorněny formou schémat a následně detailněji doplněny výroky respondentů. Ke každé kategorii je v závorce uvedena četnost respondentů, jejichž výpovědi se k dané kategorii vztahují, přičemž každý respondent odpovídal během rozhovoru na otevřené otázky a jeho výpovědi se mohou objevit ve více než jedné kategorii. Kategorie jsou pro ilustraci částečně doplněny doslovnými citacemi respondentů. Některé výpovědi se svou jedinečností od ostatních odlišovaly, nebyly tedy do kategorií zařazeny, avšak pro zajímavost je také uvádíme.

A) MOTIVACE

V této oblasti jsme zjišťovali, co dotyčné osoby vedlo k tomu, že se rozhodly vydat se do Peru (či jinam do zahraničí) užívat ayahuasku. Zajímalo nás, jaké důvody předcházely samotnému rozhodnutí s tímto záměrem vycestovat a užít ayahuasku, co od této zkušenosti očekávaly, proč si vybraly právě tuto formu zkušenosti a daly jí přednost před běžnějšími a dostupnějšími formami realizace svých potřeb a přání.



Obr. 4. Motivace pro vycestování do zahraničí za účelem užívání ayahuasky

Zvědavost/touha po dobrodružství (32): ve smyslu zvědavosti, touhy po dobrodružství, přání zažít neobvyklou exotickou dovolenou, zájem poznat cizí kulturu a prostředí, šamanské obřady, rituály nebo přání zjistit, zda se lze setkat se spirituálními bytostmi tak, jak vypovídali ostatní lidé.

Léčba psychických problémů (26): hluboké deprese, sebevražedné tendence, vidina smrti a ayahuasca jako poslední možnost jak se zbavit úzkostných a depresivních stavů, tendence čelit a zbavovat se svých strachů, zbavit se panických atak, závislosti na ženách, nevěry, vyrovnání se se smrtí blízké osoby, znovuprožití a léčení životních traumat a zranění, potřeba ponořit se hluboko do sebe, do nevědomí- otevřít tzv. „černé skříňky“, které člověka limitují, osobní terapie, emoční oploštělost- nutnost prožít a uvolnit emoce, katarze- vnitřní duševní očista, zklidnění.

Sebezkušenost (25): sebezkušenost, poznat lépe sám sebe, porozumět sobě, osobní vývoj a seberůst, prožitek nezávislosti, očištění duše od zbytečných „nánosů“ civilizace.

Zájem o psychedelickou medicínu a terapii (18): fascinace účinky ayahuasky, zájem o psychedelickou terapii, poznat práci s rostlinami, zájem učit se od rostlin, poznat a prozkoumat změněné stavy vědomí a získat náhled, který v běžném stavu vědomí nemáme, dotknout se něčeho nového, posun ve způsobu vnímání, transformace, vědecký zájem.

Spirituální rozvoj (17): touha poznat něco, co nás přesahuje, boha, hlouběji se propojit s životem a s bohem, spojení se s vyšším vědomím, s vyššími silami, s energií, s „paralelními světy“, hledání duchovní cesty, poznat nehmátatelný (vyšší) svět, najít smysl života, jít za hranice běžně vnímané reality, rozšířit si vědomí, poznat vesmír, přání zažít symbolickou smrt a znovu se narodit, zážitek sebe sama jako duchovní bytosti.

Hledání životního směru/odpovědi na otázku (14): ujasnit si životní směřování, životní křižovatka, potřeba posunu z místa, pochopit lépe život, změnit negativní pohled na život, zbavit se strachu žít život tak, jak chci, změnit nenaplnující nudný život a práci, potřeba hluboké změny životního stylu.

Intuitivní/spontánní rozhodnutí (11): vnitřní impulz či pocit „tam musím, tam bych měl jet“, intuitivní spontánní rozhodnutí, spontánní výlet. *„To byl takový ten vnitřní impulz silný, jakože jo, tam chci, tam teď potřebuju jít.“*

„Zkratka“ (7): ayahuasca jako „zkratka“, rychlejší cesta poznání, nutná „pecka do hlavy“, silnější, lepší, rychlejší cesta něco ucítit či poznat.

Partnerské a rodinné vztahy (5): pracovat na rodinných vztazích, zjistit, co dělám ve vztazích špatně a proč nefungují, zpracovat a pochopit složitý rozchod, čištění transgenerační historie, zpracovat smrt partnera, *„...Nemohla jsem nic ucítit, neměla jsem žádné emoce. Uvědomila jsem si, že musím změnit svůj život. Chtěla jsem porozumět svým vztahům a poznat, co dělám špatně, že v minulosti nikdy nefungovaly.“*

Závislost na návykových látkách (4): touha zbavit se závislosti na marihuaně, tabáku a jiných drogách.

Léčení nemocí (3): alternativní medicína, léčba psychosomatických nemocí.

Ojedinele byla také zmíněna touha po spojení s přírodou, nabídka ze strany kamaráda, nutnost odjet za hranice země, protože takovéto praktiky jsou v dané zemi nelegální, dovolená, očista těla, splnění dětského snu navštívit šamany v Amazonii, být s lidmi s nestandardními pohledy na svět nebo užít ayahuasky kvůli rodičům, kteří zkušenost zprostředkovali.

Shrnutí motivace

Z výpovědí respondentů vyplývá, že důvodů pro absolvování cest do Amazonie nebo jinam do zahraničí za účelem užití ayahuasky bylo několik. Zvědavost a touha po dobrodružství byla zmiňována téměř u poloviny respondentů, což poukazuje na dobrodružné založení těchto jedinců s tendencí vyhledávat nové a neobvyklé zkušenosti. Třetina respondentů zkušenost podstoupila s přáním zbavit se svých psychických problémů a poznat lépe sám sebe. Ayahuasca byla často považována za médium zprostředkávající hlubokou sebezkušenost, osobní terapii a duševní očistu, což poukazuje na víru v její léčebné schopnosti. Tyto dvě nejčastěji uváděné motivace se v mnoha případech doplňují.

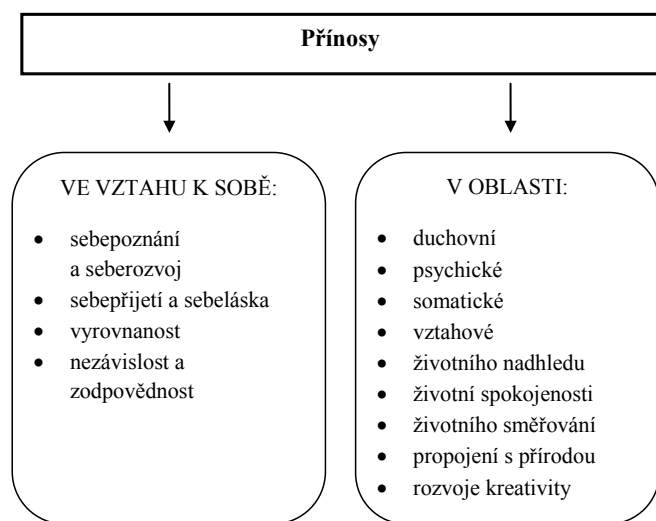
Téměř čtvrtina respondentů mezi motivační činitele uvedla všeobecný zájem o psychedelickou medicínu a terapii a její případné využití k osobnímu rozvoji, léčení, vědeckému bádání a poznávání změněných stavů vědomí, které podle respondentů umožňují nazírat na realitu z nových úhlů pohledu. Čtvrtina respondentů uvedla jako primární motivaci touhu po duchovním rozvoji. Respondenti od zkušenosti očekávali také ujasnění si životního směřování či nalezení odpovědi na nezodpovězenou otázku. Považovali ayahuasku za prostředek vzhledu nebo za cestu k uskutečnění života s pocitem naplnění. Rozhodnutí vycestovat a užít ayahuasku bylo často spontánní či intuitivní, doprovázené upozaděním racionálních úvah. Několik respondentů zkušenost s ayahuaskou považovalo za urychlení procesu poznání. Motivací bylo také léčeni osobních vztahů ve smyslu jejich pochopení a následné práci na jejich zlepšení. Objevily se i výpovědi o touze zbavit se závislosti na návykových látkách a přání vyléčit své somatické problémy.

Pokud bychom mohli identifikovat typického cestovatele za zkušenostmi s ayahuaskou, z hlediska motivace by jím byla osoba středního věku, která věnovala již mnoho let snaze léčit své duševní problémy a která nenašla uspokojivé řešení v rámci nabídky své společnosti, a tak se vydala hledat úzdravu touto alternativní cestou. Často se jedná o osoby s vysokou mírou otevřenosti vůči novým zkušenostem, zvědavé, duchovně založené.

B) PŘÍNOSY

Tato výzkumná oblast byla zaměřena na to, co dotyčná osoba ze zkušenosti vytěžila, v čem pro ni byla zkušenost přínos-

ná. Zajímalo nás také, jestli nyní vnímá věci jinak a zdali byl přínos v souladu s očekáváním. Nejčastěji zmiňované přínosy zachycuje následující schéma (obr. 5).



Obr. 5. Vnímané přínosy užívání ayahuasky.

Vztah k sobě (50):

- **sebepoznání a seberozvoj** - poznání sebe sama, porozumění sobě a přiblížení se sám sobě, komunikace a kontakt s tělem a emocemi, potvrzení vnímání sebe sama nebo nové vnímání sebe a svého těla, pocit komplexnosti, poznání svých předností a slabín, pochopení vlastních obran, integrace prožitých zranění svého „vnitřního dítěte“, urychlení procesu seberozvoje, rozvoje ženství, překonání sebe sama, vnitřní posílení a větší pečlivost
- **sebepřijetí a sebeláska**- usmíření se sebou, vědomí, že jsem posvátný, péče o sebe a větší citlivost a vnímavost k sobě, „následování svého srdce“, větší přirozenost, sebedůvěra, nabytí celkového pocitu „lehkosti“
- **vyrovnanost**- ukotvení se ve svém středu
- **nezávislost a zodpovědnost**- za sebe a svůj život.

Duchovní rovina (34): duchovní cesta, rozvoj spirituality, (znovu)poznání boha, porozumění a víra v boha, zesílené vnímání mimo fyzickou realitu, potvrzení, že nás něco přesahuje, nové chápání světa, pochopení zákonitostí vesmíru, rostliny a bůh jako přátelé a průvodci, schopnost vidět auru kolem lidí a věcí, nalezení podstaty a smyslu života, uvědomění si materiálního nadbytku, nematerialistický přístup k životu, důvěra v život a respekt k životu, silnější intuice, vědomí jednoty, návrat do minulých životů a porozumění jejich vlivům v současnosti, pocit znovuzrození, přístup k informacím o svých předcích a duchovní „zátěži“ v rodině, „čištění“ rodu, poznání síly modlitby, spojení s posvátnem, s bohem, uvědomění si nehmotné podstaty člověka.

Vztahová rovina (30): kvalitnější a lepší vztahy s druhými lidmi, usmíření se, větší citlivost, vnímavost, respekt a tolerance

ve vztazích, porozumění příčinám neúspěchů v předchozích vztazích, propojení, porozumění, upřímnost, méně konfliktů ve vztazích, dobrovolnická činnost, nová přátelství, vděčnost, otevření svého srdce, naučení se opravdově bezpodmínečné lásce ke všemu v životě, změna pohledu na ženy, větší soucit, zdravá separace od matky, uvědomění, komu jsem v životě ublížil a kdo naopak mně, pocit, že jsem lepším člověkem.

Psychická rovina (28): vymizení depresí, úzkostí, suicidálních myšlenek, panických atak, uvolnění emocí, sebekontrola nad svým prožíváním a chováním, porozumění svému prožívání a chování, opuštění negativních vzorců chování, vyplavení a znovuprožití nevědomých vzpomínek, řešení konkrétních témat z osobní historie, vyléčení traumat, zbavení se svého tzv. vnitřního démona, zbavení se strachů (ze smrti, z budoucnosti, atd.), psychická očista, pocit jasné mysli, lepší percepce, uvolněnost, zbavení se psychických bloků v komunikaci.

Životní nadhled (26): uvědomění si podstatných věcí v životě, změna životních hodnot a priorit („kariéra a peníze nejsou tolik důležité“), nezabývání se maličkostmi, lepší porozumění věcem v životě, snazší vnímání světa a lepší orientace v životě, lepší využití času, pokora, vážení si života.

Somatická rovina (19): zlepšení zdravotního stavu, pocit vyčištění těla („fyzický detox“), zmírnění bolestí, zhubnutí, cigaretová, alkoholová a drogová abstinence, zdravá výživa, péče o své tělo, láska ke svému tělu, sport.

Životní spokojenost (15): radost ze života, subjektivně prožívané štěstí, pocit osvobození, více lehkosti a „světla“ v životě, více elánu a životní energie.

Životní směřování (11): posunutí se určitým směrem, našlápnutí do života, ujasnění si, co chci v životě dělat, profesního směřování.

Propojení s přírodou (5): propojení s „Matkou Zemí“, lepší vnímání přírody, tendence trávit více času v přírodě, větší pocit bezpečí v přírodě, více důvěry k přírodě.

Kreativita (3): rozvoj vlastních tvořivých schopností v malování, hudbě, touha více tvořit.

Respondenti ojedinele jako přínosné uvedli setkání s odlišnou kulturou, přístup k novému učení, větší respekt k psychedelickým látkám či kontakt se zemřelou osobou během sezení s ayahuaskou.

Souhrn přínosů

Výpovědi respondentů poukazují na široké spektrum možného využití ayahuasky v různých oblastech lidského života. Ayahuasca má podle výpovědí terapeutický potenciál na bio

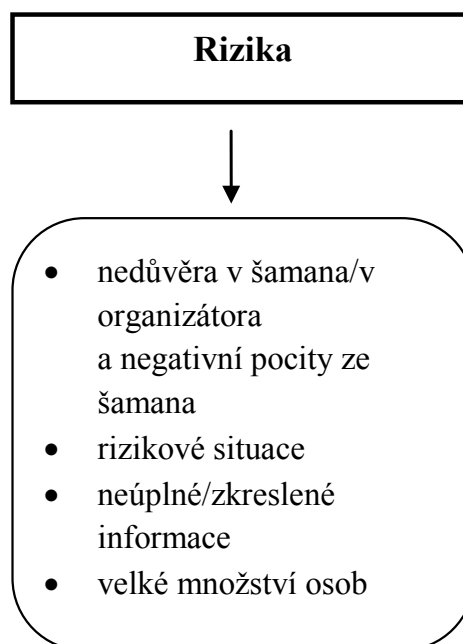
– psycho – socio – spirituální úrovni. Většina respondentů vnímala zkušenost s ayahuaskou jako obohacující na rovině osobní. Pozitivně bylo hodnoceno přiblížení se sám sobě ve smyslu hlubšího sebepoznání doprovázeného efektivním procesem seberozvoje. Často zmiňované bylo sebepřijetí, které vedlo k lepšímu vztahu sám k sobě, větší přirozenosti a sebedůvěře. Dále pocit vnitřní vyrovnanosti, nezávislosti a zodpovědnosti za sebe a svůj život. Téměř polovina respondentů hovořila o rozvoji spirituality, nalezení boha či smyslu života, o celkovém zlepšení vztahů s druhými lidmi nebo o zbavení se psychických problémů a strachů, které negativně ovlivňovaly jejich životy. Třetina respondentů hodnotila pozitivně životní nadhled a změnu postojů a hodnot. Čtvrtina respondentů uvedla zlepšení zdravotního stavu a vyléčení závislosti na návykových látkách. Pětina účastníků výzkumu spojuje zkušenost s nabytím životní spokojenosti. Jako přínosné bylo také zmíněno ujasnění si životního směřování, propojení s přírodou a rozvoj kreativity.

C) RIZIKA A NEGATIVNÍ ZKUŠENOSTI

Na základě předchozích záznamů o poškození osob v souvislosti s nedbalým podáním ayahuasky a nekalými praktikami některých curanderos jsme se ve výzkumu zaměřili také na možná rizika a výskyt negativních zkušeností účastníků ayahuaskových sezení. Zajímalo nás, jestli dotyčná osoba nebo někdo jiný ze skupiny zažil nějakou negativní zkušenost, co teoreticky hrozilo a jaké byly možnosti řešení, pokud se ohrožující situace vyskytla.

Ačkoli téměř všichni respondenti uvedli, že sezení s ayahuaskou často provázely nepříjemné prožitky různých forem a intenzity, od nepříjemné chuti ayahuasky při jejím požití, nepříjemných tělesných reakcí doprovázených pocitem nevolnosti, zvracením, průjmy nebo naopak neschopností se vyzvracet, až po nesnesitelné vize a strach ze smrti, z temnoty tzv. „setkání se s démonem“, z délky sezení, „že to nevydržím“, či z předávkování, nebyly tyto prožitky následně respondenty hodnoceny jako nežádoucí, nýbrž jako smysluplné s kladným dopadem na jejich život. Z tohoto důvodu je do kategorie rizik nezařazujeme. Podle výpovědí vedly tyto prožitky k nejrušnějším vzhledům, pocitům úlevy, očistění se, apod. (viz přínosy), což bylo později respondenty vysoce ceněno. Výjimku tvoří jedna respondentka, která zkušenost s ayahuaskou hodnotila jako traumatizující. Následující schéma (obr. 6) udává nejčastěji zmiňovaná rizika.

Nedůvěra v šamana či negativní pocity ze šamana (15): šaman byl během ceremonie unavený, usnul nebo byl opilý, přítomnost jazykové bariéry mezi šamanem a účastníky ayahuaskových sezení, která znesnadňovala vzájemnou komunikaci, šaman vnímán jako businessman a ceny za jednotlivá sezení s ayahuaskou jako nadsazené. Zmíněn byl také pocit, že se šaman snažil svést jednu z účastnic, sex se šamanem a následné deprese provázené pocitem „že je na mě napojený a vysává ze mě energii“. Nekontrolované ceremonie, „kamarádka musela během těžkého stavu s ayahuaskou budít šama-



Obr. 6. Vnímaná rizika a negativní zkušenosti.

na, aby jí pomohl“. Pocit, jako by to pro šamany byla „jen další ceremonie“ - „mohl se do toho víc vložit“. Strach jestli šaman nalije ayahuasku nebo něco jiného, šaman o účastnících neměl dostatek informací, protože to zařizoval prostředník, šaman se snažil vnutit účastníkům svou víru, účastník dopředu platil za 8 sezení s ayahuaskou stejnou částku jako jiný účastník, který jich měl 18. Počáteční pocit, že to nefunguje, že jde o podvod (do chvíle, než si dal další šálek ayahuasky), šaman nebyl přítomen u člověka, který jeho pomoc potřeboval.

Ohrožující situace (10): hrozba přepadení domorodými kmeny, domorodí obyvatelé stříleli do vzduchu, konflikt s domorodými obyvateli, španělská přistěhovalci nás chtěli zabít, strach z džungle, z hmyzu, hadů a pavouků, (had u tamba – příbytku – v pralese), špína, vlhko, zima a nepohodlí u šamana v maloc³ během sezení s ayahuaskou, rychlý konec sezení s ayahuaskou, „byl jsem ve změněném stavu vědomí ještě asi po hodině od skončení ceremonie“, panika v osamění během doznívání ayahuasky po ukončeném sezení. Jako rizikové bylo také zmiňováno kombinování ayahuasky a halucinogenního kaktusu San Pedro, nekontrolované odchody účastníků do pralesa během ceremonie a sezení s ayahuaskou na vysokém útesu.

Nedůvěra v organizátora (4): nedůvěra v českého/zahraničního průvodce během výpravy.

3 Maloca je místnost většinou kruhovitého půdorysu tradičně užívaná pro sezení s ayahuaskou.

Zkreslené informace (3): na sezeních s ayahuaskou nebyl přítomen člověk, který tam měl být, v centru u šamana se nevyskytovalo to, co bylo napsáno na internetu. *“Původně jsem nevěděla, že výprava bude s ayahuaskou”*.

Mnoho osob na ayahuaskových sezeních (3): sezení s ayahuaskou za přítomnosti velkého množství osob bylo nepříjemné, zdlouhavé, šaman měl na ceremonii 30 účastníků a neměl situaci pod kontrolou.

Ojediněle respondenti zmínili problémy s dopravou- *„upadlo kolo u autobusu“*, *„ukradli nám loď“*, krádež či ztrátu osobních věcí (mobilní telefon, fotoaparát), náročnou integraci zkušenosti a nápor na psychiku, *„pak je na to člověk sám“*, upřímnost k „přátelům“ posléze zkomplikovala vztahy a vedla k zániku některých přátelství. Problémy s druhými lidmi během expedice, 12 – 14 hodinová sezení s ayahuaskou, která vedla k úplnému vyčerpání. Nedodržení dietních opatření- *„k obědu jsem snědla chilli omáčku, což vyvolalo nepříjemné pocity během sezení s ayahuaskou“*. Zmíněn byl také strach ze vzniku závislosti na ayahuasce, neuvedení pravdivých informací v anamnestickém dotazníku ze strany účastníka (užívané léky, nemoci atd.), názor, že Evropané mění indiánskou kulturu a džungli, strachy před různými druhy ceremonií (např. chilli ceremonie), odjezd účastníka výpravy po prvním sezení s ayahuaskou doprovázený pocitem omnipotence.

Souhrn rizik

Přestože většina respondentů považovala užívání ayahuasky za bezpečné, někteří respondenti zmínili určitá rizika a negativní zkušenosti, kterým museli čelit. Největší důraz byl kladen na *výběr důvěryhodného zkušeného šamana*, který je schopen zajistit bezpečný průběh užívání ayahuasky. *„Vždycky u těch sezení je důležitá síla toho šamana. Protože ten šaman s tebou po celou tu dobu komunikuje, on je na tebe napojený, na všechny“*. *„Já si nedovedu představit, co by se stalo, kdyby ti šamani nebyli úplně seriozní a dali mi jen napít ty ayahuasky, a stalo se, že by mi vytáhly duši z těla a nechali by mi ji být.“* Nedůvěra v šamana bývá provázena strachem ze ztráty kontroly, ze smrti, z propuknutí psychického onemocnění, ze znásilnění, apod. Pro bezpečné užívání ayahuasky je podle zkušeností respondentů doporučeno dodržovat mj. dietní opatření a sexuální abstinenci. Někteří respondenti uvedli, že si šamani/zprostředkovatelé za sezení s ayahuaskou či jeho zprostředkování účtují vysoké částky. Několik respondentů uvedlo, že jim nebyl znám přesný účel a průběh plánované výpravy, na místě nebylo to, co bylo předem slibováno nebo že byli během této zkušenosti vystaveni rizikovým situacím. Podle některých výpovědí může být pro osoby ze západu obtížné zkušenost s ayahuaskou následně zpracovat a integrovat do běžného života.

DISKUZE

Výsledky výzkumu zahrnují výpovědi 77 osob, které mají zkušenost s užitím ayahuasky a podávají přehled o motivaci pro vycestování do zahraničí za účelem užití ayahuasky, vnímaných přínosech a rizicích. Hlavní motivací byla především zvědavost, touha po sebepoznání a léčení psychických a emočních problémů. Dále pak zájem o psychedelickou medicínu, spirituální rozvoj a hledání životního směru. Často šlo o intuitivní či spontánní rozhodnutí, vnímání ayahuasky jakožto „zkratky“, prostředku pro řešení partnerských a rodinných vztahů, závislosti na návykových látkách a léčení nemocí. Tato zjištění se do značné míry shodují s dříve provedenou studií Winkelmana (2005) jejíž výsledky odhalily, že hlavní motivací osob pro užití ayahuasky bylo hledání spirituálních vztahů zahrnujících kontakt s posvátnou přírodou, s bohem či se spirituálními entitami a rostlinami, osobní spirituální rozvoj, emocionální léčení, hledání životního směru, osobní vývoj či léčení závislosti na návykových látkách. Bylo by zajímavé provést rozhovor před a po zkušenosti, neboť zmíněná motivace mohla být prožitou zkušeností do značné míry ovlivněna.

Zpětné hodnocení zkušenosti se z velké části shoduje s očekáváním respondentů. Za přínosy v souvislosti s užitím ayahuasky byla nejčastěji považována celková změna ve vztahu k sobě, která zahrnuje sebepoznání a seberozvoj, sebezpřijetí a sebelásku, vyrovnanost, nezávislost a zodpovědnost za svůj život. Užívání ayahuasky vedlo k prohloubení spirituality, k sebezpřesahu, k nalezení smyslu života či ke změně životních hodnot. Respondenti často hovořili o emoční, psychické a fyzické očistě a lepších vztazích s druhými lidmi. Byl také zmiňován životní nadhled, spokojenost a ujasnění si životního směřování. Tato zjištění z velké části odpovídají výsledkům dříve provedených studií (Barbosa, Giglio, & Dalgalarondo 2005; Winkelman 2005; Trichter 2006-7; Barbosa, Cazorla, Giglio, & Strassman 2009; Schmid, Jungaberle & Verres 2010). Ačkoliv se může zdát, že je ayahuasca cenným nástrojem psychického rozvoje a léčby, je nutné vzít v úvahu také některá fakta, která mohla výsledky studie zkreslit. Tím zásadním je subjektivní charakter výpovědí respondentů. Je téměř nemožné ověřit, zdali zmíněné přínosy odpovídají skutečnosti. Výpovědi mohou být do jisté míry ovlivněny očekáváním, vnitřním přesvědčením respondenta nebo zkresleny jinými individuálními faktory. I přesto považujeme za přínosné, že zkušenost s ayahuaskou přinesla změny ve vnímání sebe i okolí. Rozhodnutí vydat se za zkušeností s ayahuaskou do Amazonie bylo často motivováno subjektivním pocitem psychické nepohody. Pozitivním efektem je tedy již i samotná proměna tohoto subjektivního pocitu. Většinu psychických fenoménů (zejména těch, které souvisejí s prožíváním) navíc všeobecně nelze zjišťovat jinak než za pomoci metody introspekce, která je vždy subjektivní a neverifikovatelná. Poslední poznámkou k tomuto bodu je naše úvaha o tom, že pro pocit duševní spokojenosti není důležité, co si o našem vnitřním psychickém světě myslí druzí, ale právě to, jak jej my sami subjektivně vnímáme a zažíváme.

Další faktor, který mohl vést ke zkrácení výsledků, je uplynulá doba od poslední zkušenosti s ayahuaskou. Některé rozhovory byly vedené s velmi krátkým časovým odstupem (druhý den po užití ayahuasky), jiné s odstupem týdnů, měsíců či let. Většina respondentů považovala zkušenost za bezpečnou. Bezpečné užívání ayahuasky bez známek návykovosti potvrdily také předchozí studie (Gable 2007; Fábregas et al. 2010; Bouso et al. 2012), z nichž některé prokázaly zlepšení fyzického zdraví osob v souvislosti s užíváním ayahuasky (Schmid, Jungaberle, & Verres 2010) či vyléčení drogových závislostí (Mabit, & Sieber 2006; McKenna 2004), což se shoduje s výpověďmi respondentů v naší studii. Jsme si vědomi limitů vyplývajících z obtížného přístupu k osobám, kterým zkušenost s ayahuaskou mohla způsobit újmu, a které se z osobních důvodů mohou vyhýbat studiím jako je tato.

Ačkoli většina respondentů považovala prožitky během sezení s ayahuaskou za náročné, byly tyto prožitky později hodnoceny kladně, neboť vedly mj. k vhlédům, úlevě a celkovému pocitu očisty a zkvalitnění života. Z tohoto důvodu jsme je mezi rizika nezařadili.

Z negativních zkušeností byla nejčastěji uváděna nedůvěra v šamana či negativní pocity ze šamana, což s sebou podle výpovědí nese riziko potenciálního poškození účastníků ayahuaskových rituálů. Z výpovědí vyplývá, že je nezbytné mít dostatek informací o člověku, který ayahuaskové sezení nabízí, zjistit si reference od lidí, kteří jej znají nebo s ním v minulosti sezení s ayahuaskou absolvovali, a tím předejít vystavení se nebezpečné situaci a z ní plynoucím následkům.

Někteří respondenti zmínili ohrožující situace, kterým museli v průběhu své cesty nebo během užívání ayahuasky čelit. Domníváme se, že zprostředkovatel/šaman by měl mít povinnost účastníkům zajistit bezpečí v průběhu celé výpravy včetně užívání ayahuasky a poskytnout těmto osobám informace týkající se možných negativních důsledků vyplývajících z nedodržení doporučení pro její bezpečné užívání. Důležité je podávat ayahuasku na bezpečných místech neohrožujících zdraví či život jedince, organizovat sezení s přiměřeným množstvím účastníků, aby měl situaci neustále pod kontrolou a zajistit účastníkům bezpečí i po skončení ceremonie. Pokud je výprava organizována zprostředkovatelem či průvodcem, který je po dobu expedice přítomný, měla by tato osoba zajistit pohyb v bezpečných oblastech a zodpovídat za průběh celé výpravy. Šaman/zprostředkovatel by měl znát zdravotní a psychologický stav jedince, který by mohl být kontraindikací k užívání ayahuasky a následně ohrozit fyzické či duševní zdraví jedince. Některé respondenty uvedli, že nedůvěřovali organizátorovi výpravy nebo že jim zprostředkovatel/šaman poskytl neúplné či zkreslené informace. Účastník ayahuaskových rituálů by měl mít právo na pravdivé zodpovězení všech otázek týkajících se cesty i samotného užívání ayahuasky. Podle některých výpovědí může být pro osoby ze západu obtížná zkušenost s ayahuaskou následně zpracovat a integrovat. Úspěšná integrace je důležitá pro eliminaci pocitů zmatenosti, odosobnění, v extrémních případech propuknutí psychologických obtíží, jako např. deprese, aj. O důležité roli integrace zkušenosti se zmiňují také někteří autoři (Grunwell

1998; Lewis 2008, Luna 2010, in Strassman, Wojtowicz, Luna, & Frecska 2010).

Pokud se člověk rozhodne zkušenost s ayahuaskou podstoupit, měl by brát výše zmíněná rizika v úvahu. Většina respondentů uvedla některá doporučení, kterých se jim ze strany šamana či organizátora dostalo. Vztahují se především k dodržování dietních opatření a sexuální abstinence před, v průběhu a po užívání ayahuasky. O důležitosti dodržování přísných pravidel a dietních opatření informovali také mnozí autoři (Grunwell 1998; Mabit 2002; Dobkin de Rios, & Grob 2005; Mabit, & Sieber 2006; Dobkin de Rios 2009; Kavenská 2013). Považujeme za důležité šířit tyto informace mezi osoby, které zkušenost s ayahuaskou vyhledávají, aby se předešlo jejich potenciálnímu poškození nedbalým podáním ayahuasky nebo jejich zneužitím ze strany šamana či zprostředkovatele.

ZÁVĚR

Celkově lze zhodnotit, že ayahuasca má podle výpovědí respondentů terapeutický potenciál na bio – psycho – socio – spirituální úrovni. Lidé, kteří mají zkušenost s rituálním užíváním ayahuasky, a kteří se zúčastnili našeho výzkumu, se považují za osoby vyrovnané, spokojené, nezávislé a zodpovědné za svůj život, s vysokým stupněm sebepoznání, životním nadhledem, duchovním přesahem a prosociálními empatickými sklony. Výpovědi respondentů poukazují na spirituální přesah cest do Amazonie s výraznými pozitivními změnami v prožívání i v chování, ve vztahu k sobě, k druhým lidem, k okolí a k životu obecně. Lze tedy usuzovat, že při dodržení pravidel spojených s užíváním ayahuasky, je ritualizované užívání pod vedením zkušeného důvěryhodného kurandera bezpečné a má pozitivní dopad na život jedince. Zdá se, že s rostoucí globalizací a relativně snadným přístupem k informacím budou lidé ze západu i nadále stále častěji vyhledávat různé možnosti a způsoby vedoucí k užití ayahuasky. Považujeme proto za přínosné provést další studie zaměřené na toto téma.

LITERATURA

- Barbosa P. C. R., Giglio, J. S., & Dalgalarondo, P. (2005): Altered States of Consciousness and Short-Term Psychological After-Effects Induced by the First Time Ritual Use of Ayahuasca in an Urban Context in Brazil. *Journal of Psychoactive Drugs* 37 (2), 193–201.
- Barbosa, P. C. R., Cazorla, I. M., Giglio, J. S., & Strassman, R. (2009): A Six-Month Prospective Evaluation of Personality Traits, Psychiatric Symptoms and Quality of Life in Ayahuasca-Naive Subjects. *Journal of Psychoactive Drugs*, 41 (3), 205–212.
- Beyer, S. V. (2009). *Singing to the Plants: A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bouso, J. C., Gonzales, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X, Barbosa, P. C., & Riba, J. (2012): Personality, Psychopathology, Life Attitudes and Neuropsychological Performance among Ritual Users of Ayahuasca: A Longitudinal Study. *PLoS ONE*, 7 (8): e42421. doi:10.1371/journal.pone.0042421.
- de Araujo, B., Ribeiro S., Cecchi G., A., Carvalho F. M., Sanchez T. A., Pinto J. P., ... & Santos A. C. (2012): Seeing With the Eyes Shut: Neural Basis of Enhanced Imagery Following Ayahuasca Ingestion. *Human Brain Mapping*, 33 (11), 2550–2560.

- Directorate Of Registration and Study of Contemporary Culture in Peru. (2008): *Designation as Cultural Patrimony of the Nation Extended to the Knowledge and Traditional Uses of Ayahuasca as Practiced by Native Amazon Communities*. National Directorial Resolution Number 836/INC. (online). http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/declaration_ayahuasca_patrimony_peru_20081.pdf
- Dobkin de Rios, M. (1994): Drug Tourism in the Amazon: Why Westerners Are Desperate to Find the Vanishing Primate. *Omni*, 16, (4), 6–6.
- Dobkin de Rios, M. (2005): Interview with Guillermo Arrévalo, a Shipibo Urban Shaman, by Roger Rumrill. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37 (2), 203–207.
- Dobkin de Rios, M., & Grob, Ch. (2005): Editors' Introduction: Ayahuasca Use in Cross-Cultural Perspective. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37 (2), 119–121.
- Dobkin de Rios, M. (2009): *The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Rios: 45 years With Shamans, Ayahuasqueros, and Ethnobotanists*. Vermont: Park Street Press.
- Callaway, J. C., Raymon, L. P., Hearn W. L., McKenna D. J., Grob, Ch. S., Brito, G. S., et al. (1996): Quantitation of N,N-Dimethyltryptamine and Harmala Alkaloids in Human Plasma after Oral Dosing with Ayahuasca. *Journal of Analytical Toxicology*, 20, 492–497.
- Fábregas, J. M., González, D., Fondevila, S., Cutcheta, M., Fernández, X., Barboad, P. C. R., Alcázar-Córcolese, M. Á., Barbanoj, M. J., Ribaf, J., & Bousof, J.C. (2010): Assessment of Addiction Severity Among Ritual Users of Ayahuasca. *Drug and Alcohol Dependence* 111, 257–261.
- Fotiou, E. (2010): Encounters with Sorcery: An Ethnographers' Account. *Anthropology and Humanism*, 35 (2), 192–203.
- Frecka E., Móré C. E., Vargha A., & Luna L. E. (2012): Enhancement of Creative Expression and Entoptic Phenomena as After-Effects of Repeated Ayahuasca Ceremonies. *Journal of Psychoactive Drugs*, 44, (3), 191–199.
- Gable, R. S. (2007): Risk Assessment of Ritual Use of Oral Dimethyltryptamine (DMT) and Harmala Alkaloids. *Addiction*, 102, 24–34.
- Grunwell, J. N. (1998): Ayahuasca Tourism in South America. *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies* 8 (3), 59–62.
- Heaven, R., & Charing, H. G. (2006): *Traditional Techniques for Healing the Soul*. Vermont: One Park Street.
- Hendl, J. (2008): *Kvalitativní výzkum. Základní teorie, metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Holman, Ch. (2011): Surfing for the Shaman: Analyzing an Ayahuasca Website. *Annals of Tourism Research*, 38 (1), 90–109.
- Kavenská, V. (2013): *Tradiční medicína Jižní Ameriky a její využití v psychoterapii*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Krippner, S., & Sulla, J. (2000): Identifying Spiritual Content in Reports From Ayahuasca Sessions. *The International Journal of Transpersonal Studies*, 19, 59–76.
- Labate, B. C., & Goldstein, I. (2009): Ayahuasca- From Dangerous Drug to National Heritage: An Interview with Antonio A. Arantes. *International Journal of Transpersonal Studies*, 28, 53–64.
- Lewis, S. E. (2008): Ayahuasca and Spiritual Crisis: Liminality as Space for Personal Growth. *Anthropology of Consciousness*, 19 (2), 109–133.
- Luna, L. E. (2002): *Vegetalismo. Šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. Praha: DharmaGaia.
- Luna, L. E. (2011): Indigenous and Mestizo Use of Ayahuasca. An Overview. In: Dos Santos, R.G. (Ed.). *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*. Kerala: Transworld Research Network.
- Mabit, J., Campos, J., & Arce, J. (1992): Consideraciones acerca del brebaje ayahuasca y perspectivas terapéuticas [Considerations about the brew ayahuasca and therapeutic perspectives], *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 2, 118–131.
- Mabit, J. Giove, R., & Vega, J. (1996): Takiwasi: The Use of Amazonian Shamanism to Rehabilitate Drug Addicts. *Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psychotherapy, International Institute of Cross-Cultural Therapy Research*, 257–285.
- Mabit, J. (2002): Blending Traditions: Using Indigenous Medicinal Knowledge to Treat Drug Addiction. *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*, 12 (2), 25–32.
- Mabit, J., & Sieber, C. (2006): The Evolution of a Pilot Program Utilizing Ayahuasca in the Treatment of Drug Addictions. *Shaman's Drum Journal*, 73, 23–31.
- McKenna, D. J. (2004): Clinical Investigations of the Therapeutic Potential of Ayahuasca: Rationale and Regulatory Challenges. *Pharmacology & Therapeutics*, 102, 111–129.
- McKenna, D. J., Towers, G. H. N., & Abbott, F. (1984): Monoamine Oxidase Inhibitors in South American Hallucinogenic Plants: Tryptamine and beta-Carboline Constituents of Ayahuasca. *Journal of Ethnopharmacology*, 10, 195–223.
- Metzner, R. (2006): *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*. Rochester: Park Street Press.
- Miovský, M. (2006): *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*. Praha: Grada Publishing.
- Riba, J., Rodríguez-Fornells, A., Urbano, G., Morte, A., Antonijoan, R., Monteiro, M., et al. (2001): Subjective Effect and Tolerability of the South American Psychoactive Beverage Ayahuasca in Healthy Volunteers. *Psychopharmacology*, 154, 85–95.
- Riba, J., Romero, S., Grasa, E., Mena, E., Carrió, I., & Barbanoj, M. J. (2006): Increased Frontal and Paralimbic Activation Following Ayahuasca, the Pan-amazonian Inebriant. *Psychopharmacology*, 186, 93–98.
- Shanon, B. (2002): *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmid, J. T., Jungaberle, H., & Verres, R. (2010): Subjective Theories about (Self-)Treatment with Ayahuasca. *Anthropology of Consciousness*, 21 (2), 188–204.
- Strassman, R., Wojtowicz, S., Luna, L. E., & Frecka, E. (2010): *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru*. Praha: dybbuk.
- Trichter, S. (2006-7): Ayahuasca and Spirituality: Empirical Research on Experiencing the Divine. *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*, 17 (3), 23.
- Tupper, K. W. (2008): The Globalization of Ayahuasca: Harm Reduction or Benefit Maximization? *International Journal of Drug Policy*, 19 (4), 297–303.
- Tupper, K. W. (2009): Ayahuasca Healing beyond the Amazon: the Globalization of a Traditional Indigenous Entheogenic Practice. *Oxford: Wiley-Blackwell*, 9 (1), 117–136.
- Winkelman, M. (2001): Alternative and Traditional Medicine Approaches for Substance Abuse Programs: A Shamanic Perspective. *International Journal of Drug Policy*, 12 (4), 337–351.
- Winkelman, M. (2005): Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37 (2), 209–218.

AUTORKY

Veronika Kavenská (20. 9. 1983, Havlíčkův Brod), psychologička, přednášející na Katedře psychologie Univerzity Palackého v Olomouci. Již více než sedm let se odborně zajímá o téma psychologického využití tradiční amazonské medicíny (šamanismus, *curanderismo*). Za tímto účelem navštívila několikrát peruánskou Amazonii a absolvovala zde dvě odborné stáže, po dobu dvou a deseti měsíců. Je frekventantkou psychoterapeutického výcviku analytické psychologie C. G. Junga.
Kontakt: PhDr. Veronika Kavenská, Ph.D., Katedra psychologie, Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, Vodární 6, Olomouc, 779 00, Veronika.Kavenska@gmail.com

Hana Simonová (23. 12. 1989, Svitavy), studentka magisterského studia jednooborové psychologie na FF UP v Olomouci, absolvovala půl roční studijní pobyt na University of Groningen v Nizozemském království. Zajímá se o využití tradiční amazonské medicíny, šamanismu, transpersonální psychologie a expresivních přístupů v psychoterapii. Během studia spolupracovala na dvou výzkumných projektech financovaných ze zdrojů studentské grantové soutěže IGA.
Kontakt: Hana Simonová, Katedra psychologie, Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, Vodární 6, Olomouc, 779 00, h.simonova@email.cz



Fórum / The Forum

Ve stínu pyramid

Im Schatten der Pyramiden

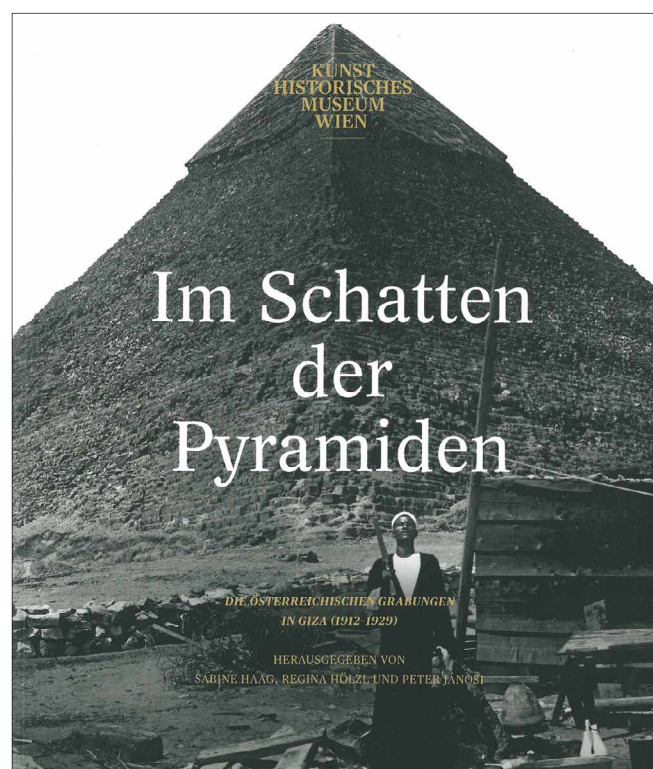
BŘETISLAV VACHALA

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

Na rakouskou tradici pořádání zajímavých výstav se staroegyptskou tematikou ve Vídni (W.Seipel, *Gott-Mensch-Pharao. Viertausend Jahre Menschenbild in der Skulptur des Alten Ägypten*, Wien 1992; I.Hein – Ch.Mlinar – A.Schwab, eds., *Pharaonen und Fremde – Dynastien im Dunkel*, Wien 1994; W.Seipel, ed., *Mumien aus dem Alten Ägypten. Zur Mumienforschung im Kunsthistorischen Museum*, Wien 1998; W.Seipel, ed., *Gold der Pharaonen*, Wien 2001), Linci (W.Seipel, *Ägypten. Götter, Gräber und die Kunst – 4000 Jahre Jenseitsglaube, I-II*, Linz 1989) a Schallaburgu (Ch.Hölzl, ed., *Die Pyramiden Ägyptens – Monumente der Ewigkeit*, Wien 2004) navázala v roce 2013 reprezentační výstava *Ve stínu pyramid. Rakouské výkopy v Gíze (1912-1929)*, uspořádaná v prostorách slavného vídeňského Uměleckohistorického muzea. Tato výstava svým způsobem navázala geograficky (egyptské pyramidové pole) a chronologicky (období Staré říše) na nedávné dvě německé, velice úspěšné prezentace doby stavitelů pyramid. V prvním případě šlo v roce 2010 ve Frankfurtu nad Mohanem (Liebieghaus, Skulpturensammlung) o výstavu *Sahure. Smrt a život velkého faraona* (V.Brinkmann, ed., *Sahure. Tod und Leben eines großen Pharaos*, Frankfurt am Main 2010), která přiblížila dobu a postavu tohoto významného panovníka (vládl cca 2506-2492 př.n.l.), zakladatele královského pyramidového pohřebiště v Abúsíru. Druhá výstava, která se uskutečnila v roce 2011 v Hildesheimu (Roemer- und Pelizaeus-Museum) pod názvem *Giza. Na úpatí velkých pyramid* (K.Lembke – B.Schmitz, eds., *Giza – Am Fuß der großen Pyramiden*, Hildesheim – München 2011), představila hodnotné archeologické nálezy z nekrálovských hrobek 4.-6. dynastie (přibližně 2649-2191 př.n.l.) v gízském pohřebišti.

Podnětem k uspořádání vídeňské výstavy *Ve stínu pyramid* bylo 100. výročí zahájení rakouských archeologických výzkumů v nejslavnější egyptské nekropoli v Gíze, kde bylo

v období 4.-6. dynastie pohřbeno na 4000 příslušníků společenské elity. Aby zamezil nekonečnému vykrádání gízských mastab, rozhodl se tehdejší šéf Egyptské památkové správy Gaston Maspero udělit třem renomovaným egyptologům archeologické koncese na výzkum gízského pohřebiště. Jelikož konkrétní rozdělení nechal na nich samotných, sešli se v roce 1902 za německou misi Ludwig Borchardt (zastupoval Georga Steindorffa), za italskou Ernesto Schiaparelli a za americkou George A.Reisner v nedalekém hotelu Mena House, aby se přátelsky „podělili“. A tak o přidělení důležitých archeologických koncesí nakonec rozhodlo tahání lístků třemi jmenovanými z klobouku paní Reisnerové na hotelové veran-



Přebal knihy: Haag, Sabine – Hölzl, Regina – Jánosi, Peter, eds. (2013): *Im Schatten der Pyramiden. Die österreichischen Grabungen in Giza (1912-1929)*. Wien: Kunsthistorisches Museum Wien. 297 stran s černobílými a barevnými fotografiemi, kresbami a plány. ISBN 978-3-99020-032-2.

dě... Výkopy v Gíze začaly hned v následujícím roce. K jedné změně došlo až v roce 1911, kdy na základě vzájemné dohody Steindorff vyměnil svou gízskou koncesi s německým egyptologem Junkerem za jeho koncesi v núbijské Anibě (dnešním Súdánu).

Hermann Junker (1877-1962) tehdy již působil na vídeňské univerzitě a výzkumy v Gíze vedl z pověření Císařské (potom Rakouské) akademie věd, která je financovala s vydatným příspěvím hildesheimského obchodníka a mecenáše Wilhelma Pelizaeuse. Gízské nekrálovské hrobky situované ve vymezených rakouských sektorech západně a jižně od Chufuovy pyramidy Junker systematicky odkrýval v letech 1912-1914 a 1925-1929 (P. Jánosi, *Österreich vor den Pyramiden. Die Grabungen Hermann Junkers im Auftrag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien bei der Großen Pyramide in Giza*, Wien 1997, 42-77). Výsledkem byly objevy hrobek významných hodnostářů, úředníků a kněží, které poskytly jedinečné hmotné, ikonografické a písemné prameny přibližující dobu stavitelů pyramid, a ovšem také jejich příkladné vědecké zpracování a publikace (H.Junker, *Giza. Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Giza*, I-XII, Wien – Leipzig 1929-1955).

O uznávaném egyptologovi Junkerovi je třeba uvést, že v roce 1923 založil na vídeňské univerzitě Egyptologický a afrikaniistický ústav a v roce 1929 se stal ředitelem Německého archeologického ústavu v Káhiře, když jako přesvědčený národní socialista vystřídal v této funkci zakladatele tohoto ústavu Ludwiga Borchardta, který měl v Německu problémy se svým židovským původem. Působení tohoto ústavu, jenž byl tehdy nástrojem berlínského totalitního režimu, bylo ukončeno 3. září 1939, kdy byly oficiálně přerušeny egyptsko-německé diplomatické styky. K jeho znovuotevření, tentokrát s proklamovaným „úplným odloučením politiky od vědy“, došlo až 16. listopadu 1957 (N.Kehrer, ed., *Menschen, Kulturen, Traditionen. Die Forschungscluster des Deutschen Archäologischen Instituts*, Berlin 2009, 110-111).

Exponáty k výstavě *Ve stínu pyramid* poskytly bohaté sbírky Uměleckohistorického muzea, které tématicky a časově pokrývají celé období faraonského Egypta (H.Satzinger, *Das Kunsthistorische Museum in Wien. Die Ägyptisch-Orientalische Sammlung*, Mainz am Rhein 1994; R.Hölzl, *Meisterwerke der Ägyptisch-Orientalischen Sammlung*, Wien 2007). Epocha Staré říše je v nich velice kvalitně zastoupena, a to především díky jedinečným archeologickým nálezům ze zmíněných Junkerových rakouských výzkumů v Gíze. Zvláštní místo mezi nimi zaujímá malovanými reliéfy a hieroglyfickými nápisy zdobená vápencová kaple z hrobky vysokého královského

úředníka Kaninisuta z doby okolo 2500 př.n.l. (R.Hölzl, *Die Kultkammer des Ka-ni-nisut im Kunsthistorischen Museum Wien*, Wien 2005), která byla na základě kupní smlouvy uzavřené s Egyptskou památkovou správou v roce 1914 zakoupena pro Uměleckohistorické muzeum za 30 000 korun, což v dnešním přepočtu činí přibližně 140 000 €. Kromě předmětů z Vídně výstavu doplnily vybrané exponáty zapůjčené z muzeí v Berlíně, Bostonu, Bruselu, Hildesheimu, Lipsku, Londýně a New Yorku.

Vídeňská výstava tak představila příkladným způsobem všechny kategorie předmětů, které vždy tvořily součásti inventáře nekrálovských hrobek a pohřebních výbav, tedy nástěnné reliéfy a doprovodné hieroglyfické nápisy, stély ve tvaru nepravých dveří, sochy, sarkofágy, dřevěné rakve, kanopy, šperky, amulety, podhlavníčky, tabulky sedmi posvátných olejů, soubory náčiní pro obřad otvírání úst, měděné modely pracovních nástrojů, obětní bazénky, oltáře, kamenné nádoby a misky a keramiku. Ústředním exponátem se stala sedící vápencová socha vezíra Hemiunua v životní velikosti. Hemiunu byl synovec krále Chufua a jako „představený všech královských prací“ byl hlavním architektem jeho pyramidy, prvního divu starověkého světa. Pro účely této výstavy vytvořili pracovníci vídeňské Technické univerzity názornou digitální prezentaci (3D Dassault Systèmes), která návštěvníkovi umožnila působivou virtuální prohlídku Gízy jednak v době stavitelů pyramid před 4500 lety, jednak v době jejího archeologického odkrývání před sto lety.

K výstavě byl vydán obsáhlý výpravný katalog, který má dvě základní části. První obsahuje osm studií (s. 17-171), v nichž jejich autoři (P. Der Manuelian, R.Hölzl, M.Haase, P.Jánosi, A.Spiekermann, L.Flentye, N.Alexanian, I.Kulitz a P.Ferschin) zasvěceně pojednávají o historii archeologických výzkumů v Gíze, H.Junkerovi a jeho výkopech, gízské královské nekropoli, nekrálovských hrobkách v Gíze, významu soch umístěných v hrobkách, vývoji reliéfové výzdoby ve staroříšských hrobkách, inventáři hrobek a o digitálních metodách využívaných při vizuální prezentaci a dokumentaci archeologických nálezů. Druhou část tvoří katalog vystavených předmětů (č. 1-101: s. 173-265) s jejich popisem a fotografiemi. Na závěr (s. 267-297) je připojen chronologický přehled, pojednání P.Jánosiho o době stavitelů pyramid, glosář, seznam literatury a anglická shrnutí. Nechybí ani mapy Egypta a menoferského pohřebiště a plán Gízy. Tento katalog, který splňuje nejvyšší kritéria, dovršil vzorovou prezentaci starého Egypta, jež měla v roce 2013 celoevropský kulturní dosah.

Kontakt: Prof. PhDr. Břetislav Vachala, CSc., Český egyptologický ústav Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Celetná 20, 110 00 Praha 1, e-mail: bretislav.vachala@ff.cuni.cz.



Recenze / Reviews

Félicien Rops – Artist, Whose Fairy Grandmother Was the Devil

Félicien Rops – umělec, jemuž sudičkou byl ďábel sám

ZDENKA MECHUROVÁ

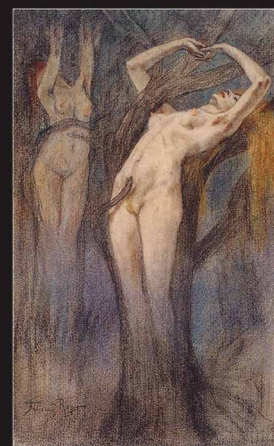
*Katedra kulturologie Univerzity Konštantína Filozofa
v Nitre, Hodžova 1, 949 74 Nitra*

*„Through those black eyes, by which your soul respire,
Pitiless demon! pour less scorching fires.“*

Charles Baudelaire

Barbora Půtová, Czech culturologist and art historian, presents in her new book the life and work of the Belgian painter, graphic artist and illustrator Félicien Rops in a broader historical and sociocultural contexts. It is a unique publication not only in the Czech Republic, but also in a narrower Central Europe at all. Contribution of this publication lies in several aspects: in the topic itself and the chosen approach to its elaboration, in the art analysis of selected works, in the conception and interpretation of his work and in portrayal of his path through life, which makes clear the nature of his work. In our opinion, the mysterious personality of Félicien Rops is still poorly researched in the Central European context. Especially if we take into account professional publications and studies, not only the gallery and museum activities. Rops' work was despised for some time, so the lack of research works is not surprising. On the other hand, when we consider its overall importance in terms of art history with a focus on symbolism and decadence and his impact on the improvement of artistic techniques, it is more than surprising. There were, of course, feedback and criticism on the works of Félicien Rops in the Czech environment, but it lacked a detailed visual analysis of his works. Barbora Půtová, on the contrary, has created an extremely complex and precise visual and art analysis. Galleries introduced the work of Rops not only in Czech Republic but also in Hungary. Rops had a special mysterious relationship to this country. He created a series of paintings here and made friends with one of the most important figures of

Hungarian romantic painting, with Mihály Zichy. Rops' individuality and his uniqueness disappeared behind the curtain, which was formed over the aesthetics of realism. Legend says that the genius was breathed into Félicien Rops by the Devil himself. It seems that serious and at the same time frivolous Rops was really always in thrall to the devil. This would perfectly explain his penchant for enjoyment, but also in the demonism and death. Rops brilliantly handled the symbolism that comes from medieval thought that everything physical, instinctive and sexual comes from the devil. The artist only gives aesthetic context forms of sexuality and demonism of the 19th century.



Barbora Půtová

FÉLICIEN ROPS

enfant terrible decadence

Barbora Půtová (2013): *Félicien Rops – enfant terrible decadence*. Praha: Nakladatelství dybbuk, 272 str., ISBN 978-80-7438-098-3.

Furthermore, the author's publication contributes to the disruption of unspoken myth that artistic creation (especially symbolic and decadent) is a tool of autopsychoterapeutics for desperate persons, on the contrary, it demonstrates that it is valuable and that otherness is not bad, but it just may be a very desirable factor affecting the overall result. Anyway, (neo)psychoanalytically oriented readers will enjoy it. This work is beneficial, because it reveals that Rops, in essence, was neither decadent, as it may seem to be at first glance and nor deviant (neither Půtová nor other authors mentioned this information), but first and foremost he was an artist who watched the world through the prism of symbols, he loved elation, sadness, joy and bliss. Last but not least, his focus on erotic illustrations shows that he had also a business sense, although it was not proved to be fully effective. Sometimes it seems that Rops criticizes his work and himself too. Rops liked criticizing, and ironically pointed to corrupted and warped morals

just by using symbols that can be easily termed as bold. One of the minor characters of Lawrence's novel *Lady Chatterley's Lover* says: "My God, the world needs criticizing today – criticizing to death" (2009: 37). This enables us to keep value, importance and timeless meaning of Rops's work for former and later generations. Félicien Rops was certainly a man with an exciting special restless character full of contradictions and ambivalence. It certainly requires a particular amount of courage "to peek" into the soul, mind and work of Félicien Rops.

References:

Lawrence, D. H. (2009). *Lady Chatterley's Lover*. Restored Modern Edition. El Paso: El Paso Norte Press.

Contact: Mgr. Zdenka Mechurová, Ph.D., Katedra kulturológie Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Hodžova 1, 949 74 Nitra (externí spolupráce), mechurova.zdenka@gmail.com



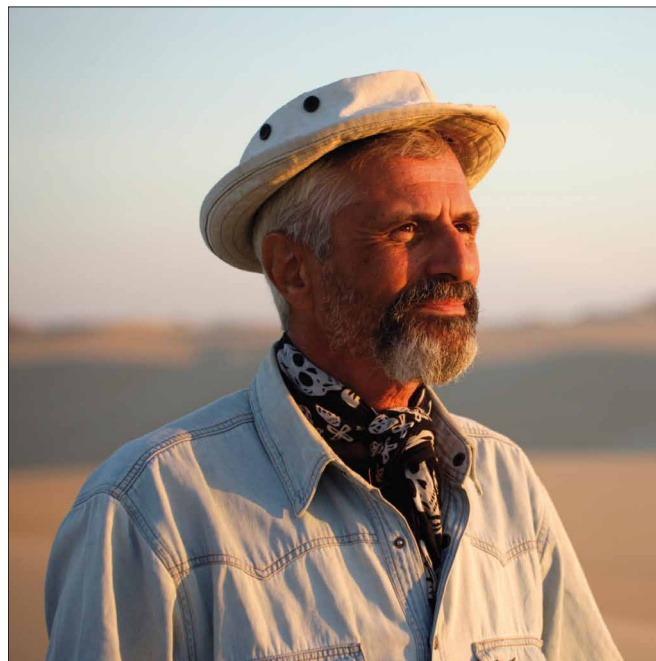
Zprávy / Reports

Jiří A. Svoboda

SANDRA SÁZELOVÁ

Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity, Vlnařská 5, 603 00 Brno

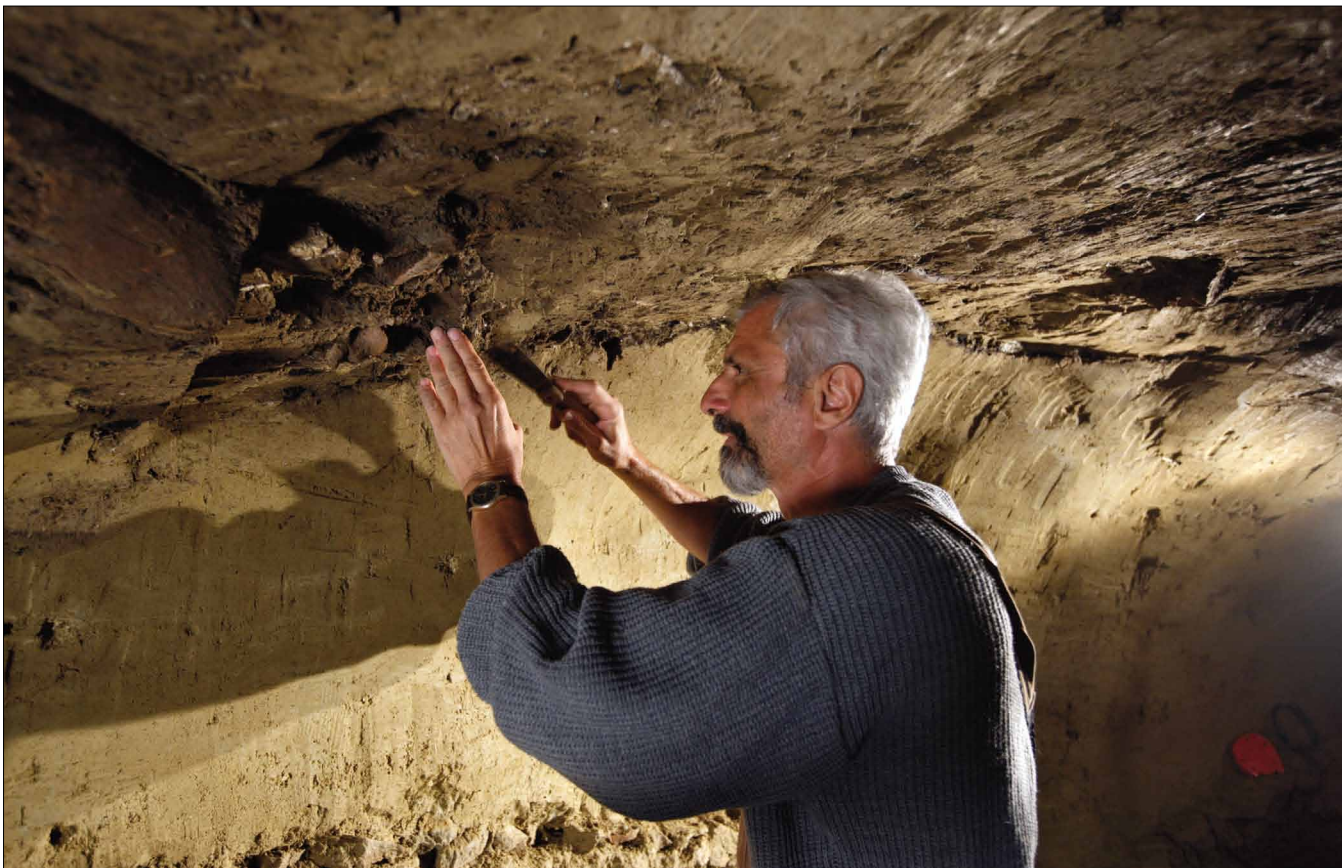
Jiří A. Svoboda je Osobností české paleoantropologie a prehistorie, kterou rozhodně není třeba představovat na žádném paleolitickém kongresu světového významu. Mezi přátelskými pozdravy a rozhovory s Erikem T., Jean-Jacquesem H., Gerhardem W., Christopherem S., Olgou S., Paulem M., Jeane, C., Ofarem B.-Y. či Anatolijem P. D., se totiž vždycky zpovzdálí nesou nasměle přešlapování graduálních i postgraduálních studentů, kteří si naposledy převíjí ve své hlavě, „... na co, že se to přesně chtěli profesora Svobody zeptat.“ Vzhledem k tomu, že je ředitelem Ústavu antropologie na Přírodovědecké fakultě Masarykovy univerzity v Brně a vedoucí Střediska pro paleolit a paleoetnologii při Archeologickém ústavu Akademie věd ČR Brno v Dolních Věstonicích, může do určité míry rozhodnout



Na expedici do oblasti centrální Sahary v listopadu 2008. Foto: Martin Frouz.

o jejich budoucí kariéře, alespoň v tom ohledu, zda budou moci nahlédnout do útrob našich sbírek. Díky svému otevřenému přístupu ke všem s kloudnými nápady a přínosnými metodikami, tak učinil z uvedeného střediska prosperující badatelské pracoviště vyhledávané našimi i zahraničními odborníky. Každým rokem tak přijíždí do Věstonic studovat materiál zhruba na dvě desítky zahraničních badatelů, zejména z Velké Británie, Německa, Francie, Ruska, Rakouska, Spojených států amerických, ale i dalších zemí, z nichž někteří si potřebují jen odškrtnout, „... že se byli podívat v těch slavných Věstonicích“, další po čase zašlou své výsledky, avšak nejceněnějšími jsou ti, z nichž se stávají trvalí spolupracovníci a přátelé.

Svým odborným zaměřením navázal na teoretickou i praktickou bázi svých předchůdců - Karla Absolona, Karla Žebery, Františka Proška, Bohuslava Klímy, Jana Jelínka a dalších, a to jak terénními průzkumy a výzkumy v areálu Dolní Věstonice-Pavlov-Milovice, Předmostí u Přerova, Petřkovice u Ostravy, v oblastech Uherskohradištska a Vyškovska, a v jeskyních Moravského krasu a Malých Karpat, nové výzkumy pak otevřel na Stránské skále v Brně a v pískovcových převisích Českého Švýcarska a Českolipska, tak i systematickou interpretační činností nálezových situací. Zúčastnil se paleoantropologických a etnoarcheologických expedic, směřovaných především na Saharu, do Ohňové země, Etiopie a na Sibiř, přičemž u výprav do dvou posledních oblastí byl také hlavním koordinátorem. Výsledky jeho výzkumů a intenzivních spoluprací na území České republiky a v zahraničí se tak promítly ve více než 350 statcích v našich i zahraničních časopisech, včetně těch impaktovaných (*Science*, *PNAS*, *Nature*, *Journal of Human Evolution*, *ad.*), a v řadě vědeckých monografií, u nichž je autorem nebo spoluautorem (jako např. *Paleolit Moravy a Slezska* 1994, 2002, 2009; *Hunters between East and West: The Paleolithic of Moravia* 1996; *Čas lovců: Dějiny paleolitu* 1999; *Hunters of the golden age: The mid-upper Paleolithic of Eurasia 30,000- 20,000 BP* 1999; *Stránská skála. Origins of the Upper Paleolithic in the Brno Basin, Moravia, Czech Republic* 2003; *Early Modern Human Evolution in Central Europe. The People of Dolní Věstonice and Pavlov* 2006; *Počátky umění* 2011 a *Předkové. Evoluce člověka* 2014.). V neposlední řadě je hlavním editorem edice *Dolnověstonické studie*, která aktuálně čítá 20 svazků, členem redakčních rad časopisů (*Eurasian Prehistory*, *Praehistoria*, *Anthropologie*, *Přehled výzkumů*, *Archéologiques*) a vědeckých komitétů v rámci UISPP a INQUA.



Začišťování nálezové vrstvy v Milovicích, jižní Morava, červen 2009. Foto: Martin Frouz.



Studium geologické mapy oblasti Modrého Nilu, Etiopie, leden 2013. Foto Martin Frouz.

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) případně e-mailem na obě dvě uvedené adresy: jmalina@sci.muni.cz a tmorkovsky@email.cz.

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 autoři doporučeni 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.

Vachala, Břetislav (2009): *Staroegyptská Kniha mrtvých. Překlad*. Praha: Dokořán.

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. „Tvrdé“ 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 podtržené 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 uvedené 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 zaslány 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) or e-mailed to the following electronic addresses: jmalina@sci.muni.cz and tmorkovsky@email.cz.

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, WME, 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.

