

ANTHROPOLOGIA INTEGRALIS

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

7/2016/2



MASARYKOVA UNIVERZITA
AKADEMICKÉ NAKLADATELSTVÍ CERM



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

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

Šéfredaktor / Editor-in-chief

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

Výkonný redaktor / Managing Editor

Mgr. Tomáš Mořkovský, Ústav antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity

Redakce / Editors

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

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

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

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, Vlnářská 5, 603 00 Brno, e-mail: jmalina@sci.muni.cz; tmorkovsky@email.cz / Anthropologia integra, Anthropological Institute, Faculty of Science, Masaryk University, Vlnářská 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., Kriminologický 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. 8, č. 1, 2017) je **15. března 2017**.

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 8, number 1, 2017) is **March, 15th, 2017**.

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: Ing. Vladislav Pokorný, LITERA BRNO.

Registrováno MK ČR pod č. MK ČR E 19852

ISSN 1804-6657 (tištěná verze)

ISSN 1804-6665 (on-line verze)

Obsah / Contents

Studie / Studies

- 7 H. James Birx – Branko Milićević
Wagner & Nietzsche: The Concept of Evolution
Wagner & Nietzsche: Koncept evoluce
- 23 Břetislav Vachala
Tvé dobré jméno budiž věčné! (Staroegyptské pohřební stély ze Sakkáry a Abúsíru)
May Your Good Name Be Eternal! (Funerary Relief Slabs from Saqqara and Abusir)
- 33 Barbora Pütová
New Findings on Rock Engravings in the Oukaïmeden Valley (High Atlas, Morocco) and Their Implications to the Local Transhumance
Nové poznatky o skalních rytinách v údolí Oukaïmeden (Vysoký Atlas, Maroko) a jejich význam pro lokální transhumanci
- 47 Miroslav Horák – Šárka Vosáhlová
Tradiční amazonská medicína v české subkultuře
Traditional Medicine of the Amazon in Czech Subculture
- 57 Vladimír Liščák
Počátky jezuitské mise v Číně
Beginnings of the Jesuit Mission in China
- 67 Lenka Bednářová
Jsem Phuoc, ale říkej mi Lucky
I'm Phuoc but call me Lucky
- 75 Monika Suchánska
Status pozůstalých v současné společnosti
The Status of Bereaved in Contemporary Society
- 83 Libor Šimek
Is Positive Thinking among Anthropological Constants?
Patří pozitivní myšlení mezi antropologické konstanty?
- 87 Magda Bartošková – Vladimír Chrz
Deprese jako únik před tíží života: analýza rozhovorů
Depression as an Escape from Burden of Life: Analysis of Interviews

Obsah / Contents

Recenze / Reviews

- 95 Robin Pěnička
Dolní Věstonice II. Chronostratigraphy, Paleoethnology, Paleoanthropology
- 96 Josef Unger
Jozef Ďuriš: Architektúra domu mladšej a neskorej doby kamennej na juhozápadnom Slovensku na základe analýzy mazanice, Nitra 2015
- 97 Břetislav Vachala
*Skenování faraonů
Scanning the Pharaohs*

Zprávy / Reports

- 101 Břetislav Vachala
Prof. MUDr. PhDr. Eugen Strouhal, DrSc., Dr.habil.(24. 1. 1931 v Praze – 20. 10. 2016 v Praze)
- 103 Barbora Pütová
Moving Station: Hemžící se zastávka na vlakovém nádraží Plzeň – Jižní Předměstí



Wagner & Nietzsche: The Concept of Evolution

H. James Birx^{1,2} – Branko Milićević³

1 University of Belgrade, Faculty of Philology, Studentski trg 3, 11000 Belgrade, Serbia

2 Canisius College, Anthropology Division, 2001 Main Street, Buffalo, New York 14208-1098 USA

3 BM Studio, Photography School of Belgrade, Serbia

Received 27th January 2016; accepted 15th September 2016

WAGNER A NIETZSCHE: KONCEPT EVOLUCE

ABSTRAKT Wagnerova tetralogie *Prsten Nibelungů* a Nietzscheův dynamický pohled na svět odrážely nově se formující paradigma evoluce, věnovaly totiž náležitou pozornost konceptům času a změny s jejich dalekosáhlými důsledky. Oba géniové tvořivosti uznávali boje a konflikty, zcela prostupující sociální bytí a očekávali, že lidstvo bude postaveno před výzvu, která převrátí naruby tradiční hodnoty. Přitom však zdůrazňovali sílu vůle a přetrvání života. Díky Wagnerovi a Nietzscheovi zahrnuje Darwinova perspektiva evoluce jak umění, tak filozofii; vzniká nový model vesmíru. Wagner sice se smrtí hrdiny Siegfrieda předjímal konec lidstva, Nietzsche si však představuje naplnění poslání našeho druhu v budoucím příchodu nadřazeného nadčlověka, který je cílem pokračující pozemské evoluce.

KLÍČOVÁ SLOVA změna; Darwin; evoluce; nadčlověk; filozofie; cyklus *Prsten Nibelungů*; čas; vesmír; hodnoty; vůle

ABSTRACT Grasping the far-reaching consequences of taking time and change seriously, both Richard Wagner's *Ring* tetralogy and Friedrich Nietzsche's dynamic worldview reflected the emerging evolutionary framework. Each creative genius acknowledged the pervasive struggles and conflicts within social existence, while anticipating a devastating challenge to traditional values and emphasizing the power of the will and an affirmation of life. With them, the perspective of Darwinian evolution now encompassed both art and philosophy; a new model of this universe is offered. Although Wagner saw humankind ending with the death of the hero Siegfried, Nietzsche envisioned the fulfillment of our species in the future appearance of the superior overhuman as the goal of ongoing evolution on our earth.

KEY WORDS Change; Darwin; Evolution; Overhuman; Philosophy; *Ring* operas; Time; Universe; Values; Will

PROLOGUE: WAGNER & NIETZSCHE

In terms of ideas, one may argue that Charles Darwin (1809-1882) was the central thinker of the nineteenth century. He had brought about an intellectual revolution that demolished all previous interpretations of a wrongly assumed eternal and fixed world, or one that was believed to have been divinely created recently in only six days. His concept of evolution would have a pervasive and profound influence on science, philosophy, and even theology, as well as the arts. Nothing escaped this iconoclastic view of time and change as ongoing evolution. It is within this Darwinian context that the major seminal works of both Richard Wagner and Friedrich Nietzsche are seen to reflect this enlightened awareness of dynamic reality.

In the history of music, Wagner's epic tetralogy *Der Ring des Nibelungen* (1876) is one of the greatest works of art in human history; it revolutionized the concept of opera in music. Likewise, Nietzsche's epic worldview in *Thus Spake Zarathustra* (1883-1885) is one of the greatest works of philosophy in human history; it rigorously challenged all previous human-centered ideas, beliefs, values, and perspectives. Each thinker interpreted reality in terms of a cosmic cycle.

What is not usually recognized is that both remarkably influential works are grounded in the concept of evolution. Both works offer a dynamic view of nature in general, and life in particular. Each thinker had grasped the significance of time and change, especially concerning the place of our own species within natural history. Yet, Wagner's process view of life is closed, ending with the emergence of

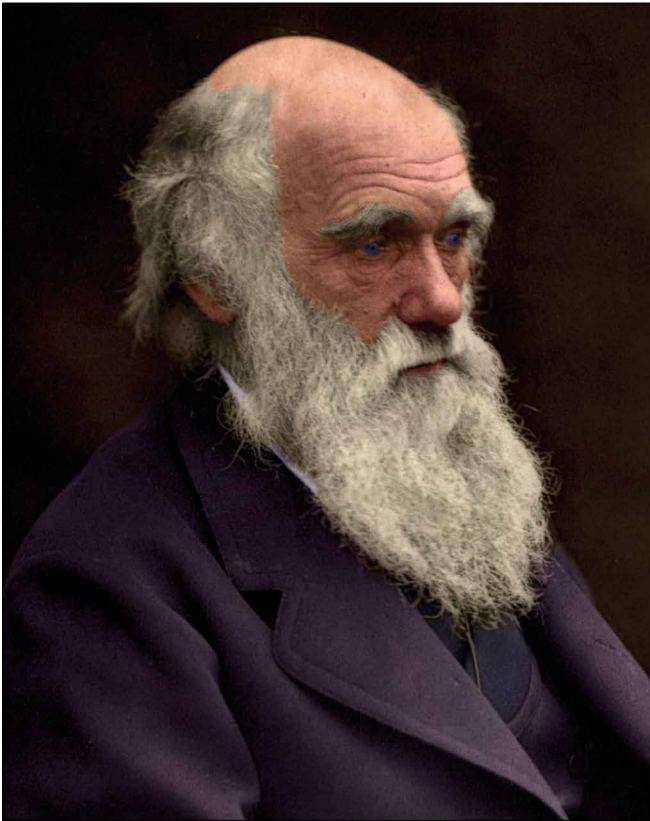


Fig. 1. Charles Darwin (Portrait).

the human being. In sharp contrast, Nietzsche's speculations on the future of evolution are open, envisioning the eventual appearance of the overhuman.

INTRODUCTION

During the Age of Enlightenment, several natural philosophers were very critical of both the Church and the State at that time; they saw these two institutions as an entrenched impediment to advances in the human world. These major thinkers took both time and change seriously, offering a dynamic interpretation of social history. They called for educational reforms, giving priority to science and reason over myths, legends, personal opinions, and religious beliefs. As such, these natural philosophers advocated using the scientific method, rigorous critical reflection, and open inquiry in both the natural and social sciences. They focused their attention on our own species, and saw process as progress. With their emphasis on empirical facts and rational concepts, these enlightened thinkers offered an intellectual atmosphere that paved the way for the emergence of a new philosophical anthropology grounded in an evolutionary framework.

The ideas and values of the Enlightenment were best expressed in the writings of the Marquis de Condorcet (1734-1794). His unabashed secular worldview is reflected in Wagner's destruction of the gods and goddesses. As a result of

ongoing progress in science and technology, Condorcet even envisioned a future in which the human being would enjoy an indeterminate lifespan (as did the recent philosopher Marvin Farber). Consequently, one may argue that in this bold speculation, he had anticipated the coming of a posthuman as foreshadowed in Nietzsche's conception of the emergence of an overhuman.

In the middle of the nineteenth century, both Richard Wagner[i] (1813-1883) and Friedrich Nietzsche[ii] (1844-1900) did present a dynamic view of the world that emphasized the transitory existence of our human species within the flux of reality: Wagner's operatic masterpiece *Der Ring des Nibelungen* offers a cosmology within which one experiences the ongoing changes in nature from the beginning of this universe and life itself to the end of the gods and goddesses, while Nietzsche's philosophical writings, particularly his provocative book *Thus Spake Zarathustra*, proclaim that the human species is merely a temporary link between the earlier fossil apes and the future superior beings. These two interpretations of a dynamic world clearly reflect the evolutionary framework that was emerging in the natural and social sciences, as well as in philosophy, before the twentieth century.

DARWIN & EVOLUTION

It was the pivotal works of Charles Darwin[iii] that presented the idea of evolution in natural philosophy as a scientific theory with far-reaching consequences for understanding and appreciating our human species as a recent part of organic nature. Darwin had taken seriously the new geological perspective with its vast periods of time and pervasive ongoing changes. He extended this dynamic view of earth history from geology to biology. His two provocative ground-breaking volumes, *On the Origin of Species* (1859) and *The Descent of Man* (1871), gave both compelling empirical evidence and convincing rational arguments for the mutability of all species, including our own, throughout organic history. As such, Darwin initiated a conceptual revolution in terms of biological evolution. One would never again look at this universe, all forms of life, and our planet as they had been seen by earlier thinkers.

In his major work *On the Origin of Species*, Darwin boldly presented a comprehensive but nevertheless controversial theory for the fact of organic evolution in terms of science and reason. His own evidence and experience persuaded him that species change in nature, resulting in biological evolution over sweeping eras of geological time; the awesome implications of the fossil record in the geological column were undeniable. With its penetrating insights and provocative conclusions, the Darwinian framework now seriously challenged the entrenched traditional ideas, beliefs, values, and perspectives. This growing awareness of pervasive change throughout planetary history had also emerged in the scientific and philosophical thoughts of several other significant thinkers in the nineteenth century, e.g., Ludwig Feuerbach, Ernst Haeckel,

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Thomas Huxley, Jean-Baptiste Lamarck, Charles Lyell, Karl Marx, Arthur Schopenhauer, Herbert Spencer, and Alfred Russel Wallace.[iv]

Enlightened thinkers could no longer take seriously a recent creation of this world and the eternal fixity of species. For the evolutionist, everything is subject to change, from plants and animals to human societies and their cultures. However, Darwin himself never extended his evolutionary viewpoint to account for either the beginning or the end of this universe. Nor did he ever seriously consider the origin or end of life itself. But other scientists, as well as philosophers, were quick to understand and appreciate both the cosmic and the planetary consequences of the fact of evolution. Furthermore, the fact of evolution established a scientific framework for a new philosophical anthropology. Several artistic thinkers quickly incorporated an evolutionary orientation into their world-views, including Richard Wagner and Friedrich Nietzsche. Although interpretations of evolution range from materialism, through vitalism and spiritualism, to mysticism, they all acknowledge change as being both a creative and destructive force in nature.

Reflecting the Darwinian movement, both Wagner and Nietzsche accepted and promoted an evolutionary interpretation of both the natural and social worlds; Wagner in his music-drama tetralogy *Der Ring des Nibelungen*[v] and Nietzsche in his colossal idea of the eternal recurrence of this same universe.[vi] In these two creative geniuses, a fixed view of nature and society is replaced by a dynamic view of all reality. A process conception of this cosmos is emphasized, which focuses on pervasive change within an evolutionary framework. Also, Wagner and Nietzsche offered both elevating and disturbing insights into human existence. One wonders what Darwin the scientist would have thought if he had experienced Wagner's monumental *Ring* operas in Bayreuth, and if he had read Nietzsche's metaphysical speculations on the eternal recurrence of this exact universe.

WAGNER & EVOLUTION

Richard Wagner's idea of the music-drama as a *Gesamtkunstwerk* evolved out of his desire to create a new art-form that synthesized music, poetry, and drama into a total experience for the audience. He was especially influenced by Shakespeare's plays and Beethoven's symphonies, as well as the philosophical views of Feuerbach and Schopenhauer. As in the Greek tragedies, Wagner's operas are intensified representations of the human world. They also have profound philosophical significance, particularly concerning conflicting interests and struggling individuals within social development as presented in the four music-dramas of *Der Ring des Nibelungen*. Moreover, Wagner's *leitmotif* technique gave unity to his epic *Ring* mythology; a distinct musical theme represented major objects, events, emotions, and characters, e.g., there is a *leitmotif* for the magic sword and Alberich's curse. In fact, these musical themes evolve throughout this vast work. In general, one



Fig. 2. Richard Wagner (Portrait).

could interpret the entire *Ring* cycle as a web of *leitmotifs* that is evolving like a huge organism! Furthermore, Wagner's *Ring* characters are not fixed either; individuals change from scene to scene (especially in their psychological makeup).

Wagner's *Ring* cosmology starts with the creation of a primordial reality. It is a three-tiered world: dwarfs live under the ground in Nibelheim, giants live on the earth in Riesenheim, and gods and goddesses live above the ground in Valhalla (the demigod Loge is able to move throughout this world). At the beginning of *Das Rheingold*, one hears a musical introduction to the Wagner cosmos that is quintessentially the emergence of the Rhein river. Then, a succession of important life-forms appears: fishlike Rheinmaidens, dwarfs, gods and goddesses, giants, clans of men and women (including vassals, warriors, and heroes), and eventually Siegfried as a free human being. It must be noted that not all of these creatures emerge at once. The viewer is always aware of time and transformation. The flowing Rhein, treacherous storms, a magic Tarnhelm, and the activities of Loge as the conniving demigod of magic fire are obvious symbols of pervasive change in the *Ring* cycle. As this tragic epic unfolds, there is both struggle and conflict in terms of wanting possession of the all-powerful Ring made from the magic Rheingold. The flux of existence sweeps characters and situations to an inevitable tragic end.

With his fluid events in *Das Rheingold*, Wagner does not give us a static worldview; characters and situations are con-



Fig. 3. *Das Rheingold* (Final Scene).

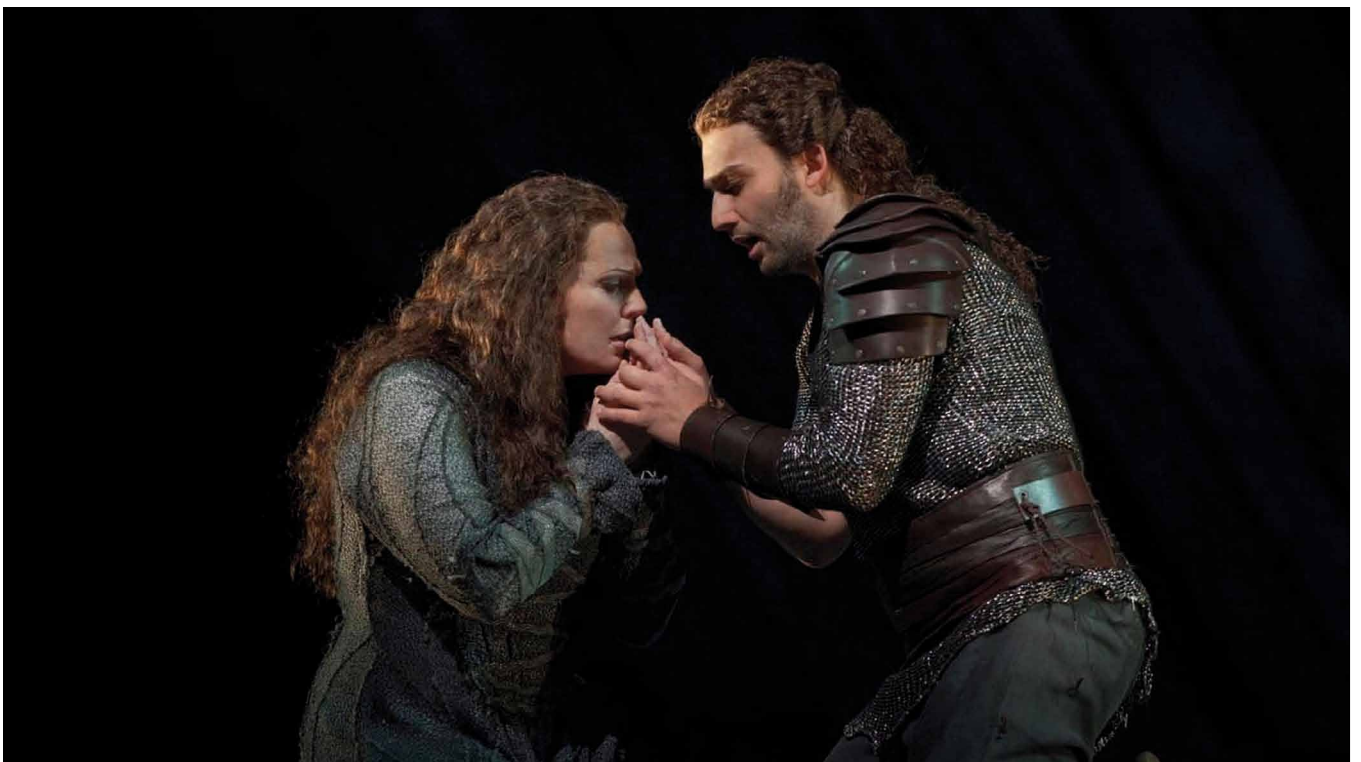


Fig. 4. *Die Walküre* (Siegfried & Sieglinde).



Fig. 5. *Die Walküre* (Wotan & Brünnhilde).

stantly changing. For example, Alberich the dwarf changes himself first into a large serpent and then into a small toad (both an early form of life on earth). Furthermore, the stolen lump of reddish gold passes first from the naïve water-maidens who had guarded it, then through ugly Alberich the underworld Nibelung (who fashioned the magic Ring) and insecure Wotan the head god, and finally to stupid Fafner the giant. Nevertheless, both Alberich and Wotan still covet the power of this now twice-cursed Ring. Erda, the all-wise earth-goddess, is aware of the tragic course of inevitable events. In *Das Rheingold*, she tells Wotan, chief of the gods, that: “Alles, was ist, endet. Ein düsterer Tag dämmert den Göttern: dir rat’ ich, meide den Ring!”[vii] In the final scene of *Das Rheingold*, with false security, the gods and goddesses follow Wotan across a rainbow-bridge and into their giants-built castle Valhalla. This so-called evening of the *Ring* cycle presents a dramatic introduction to a Heraclitian universe of pervasive change within which there is an endless clash between good and evil.

In *Die Walküre*, special human beings emerge, first represented by the twins Siegmund and Sieglinde. Out of their mutual passion, Siegfried will be born. Thus, there is progress from greedy Alberich, the dwarf, to loving Siegfried, the free hero who will appear in the third music-drama. In the final scene of *Die Walküre*, Wotan kisses immortality away from Brünnhilde, his favorite daughter, and then leaves her on the fire-surrounded Valkyries’ rock. Yet, Brünnhilde is not eternally fixed in time; she will eventually be awakened by Siegfried.



Fig. 6. *Die Walküre* (Final Scene).



Fig. 7. Siegfried (Portrait).

In the first act of *Siegfried*, the free hero discovers Siegmund's magic sword. Then, Siegfried kills both the deceitful dwarf Mime and the contemptuous giant Fafner (who had changed himself into a fierce dragon), claims the Ring as his own, and finds the now-mortal Brünnhilde on the fire-surrounded Valkyries' rock. In both the characters Siegfried and Brünnhilde, the action-restricting laws and duty-bound feelings of the gods and goddesses are replaced by human emotions and human aspirations.

Extinctions are a crucial part of organic evolution. In the final act of *Götterdämmerung*, there is a mass extinction. The evil Hagen had desired the Ring for himself, but his having contrived the death of innocent Siegfried results in Brünnhilde setting the world ablaze; raging flames quickly consume both the mighty gathering hall of the Gibichungs and the glorious castle Valhalla. As such, Brünnhilde's selfless act brings extinction to the gods and goddesses. Likewise, all of the different races vanish from the earth due to the fire. Interestingly



Fig. 8. *Siegfried* (First Act).

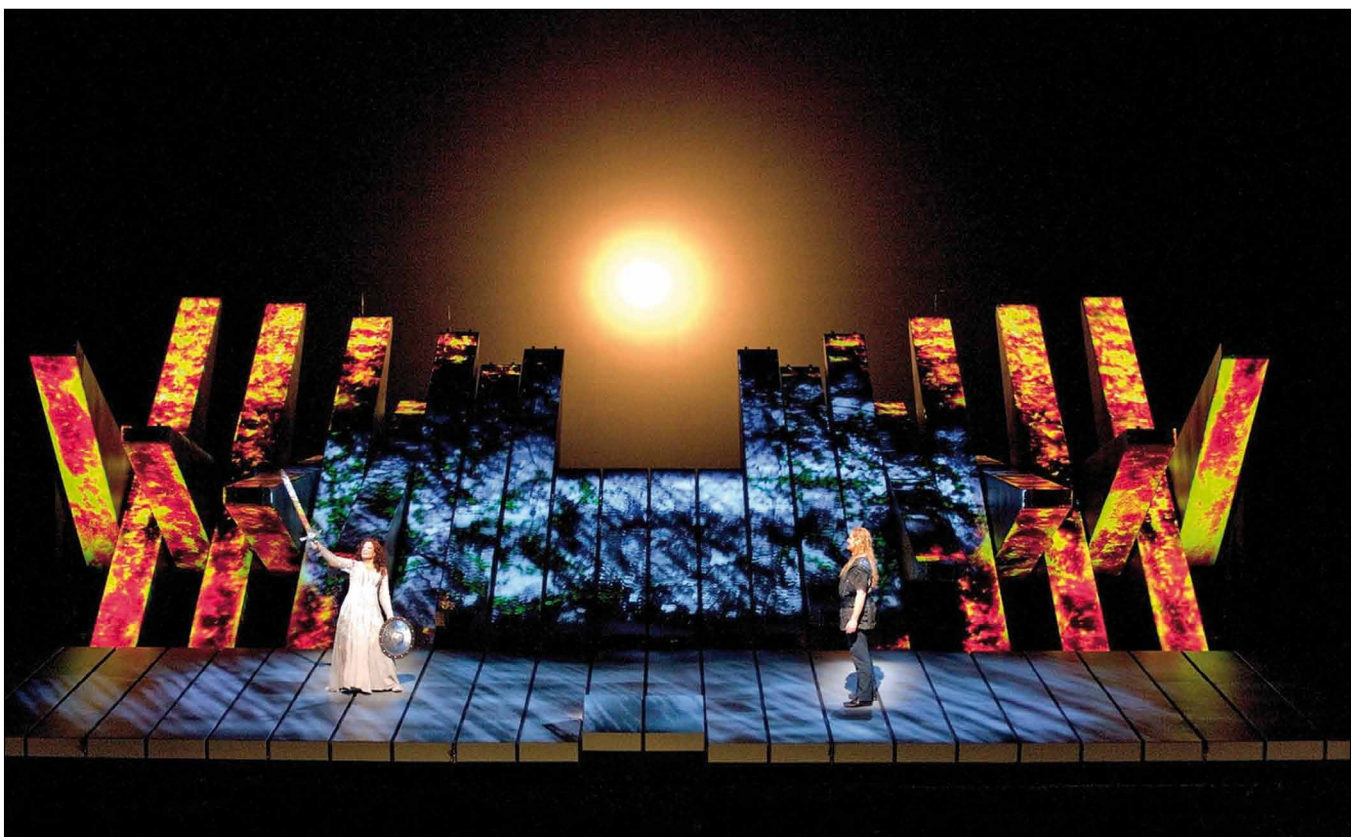


Fig. 9. *Götterdämmerung* (Final Act).

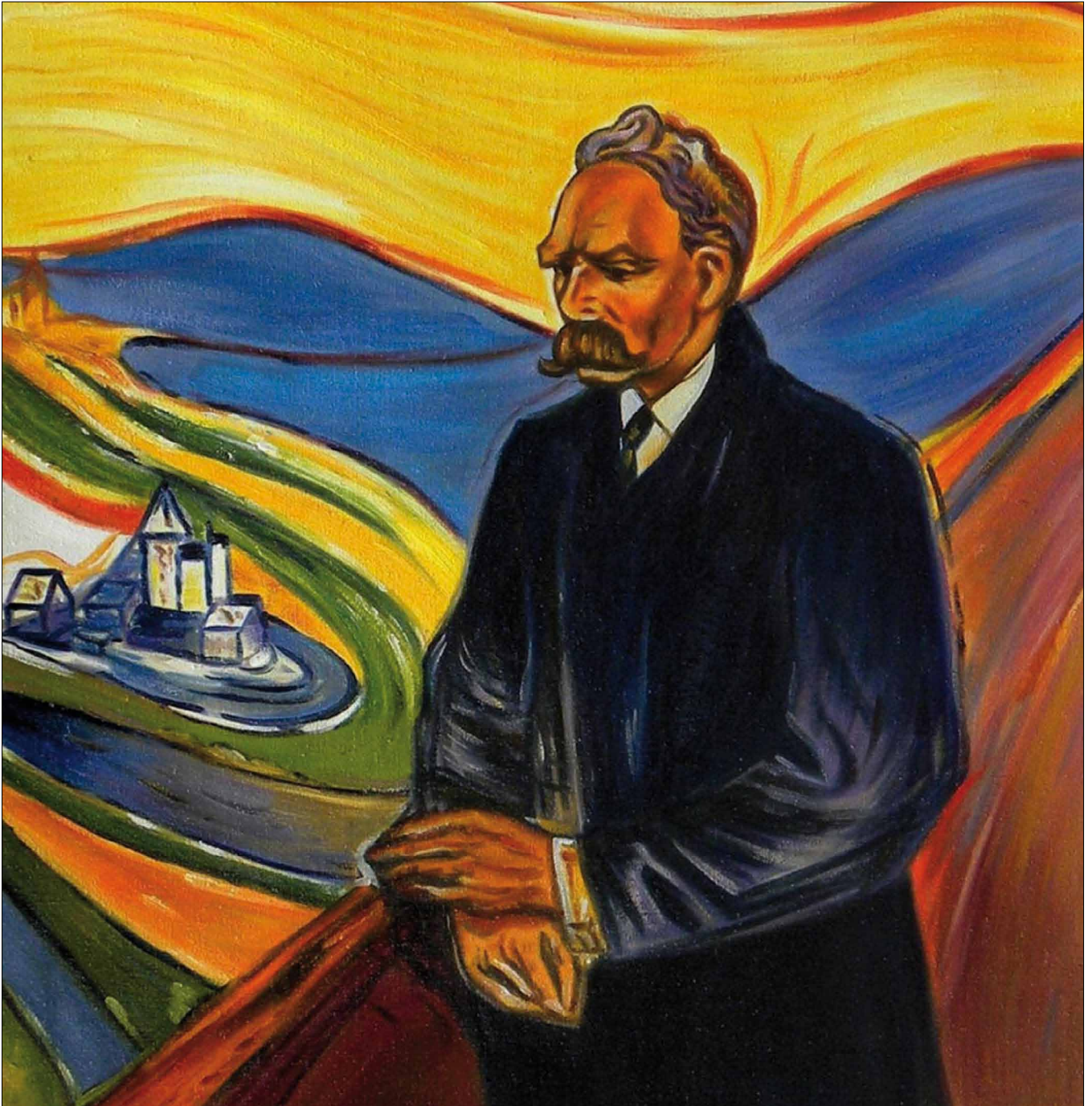


Fig. 10. Friedrich Nietzsche (Portrait).

enough, one does not see the death of Alberich. Next, with the flooding of the Rhein river, the Ring is once again with the three Rheinmaidens; appropriately, the last word uttered in the cycle was “Ring” by Hagen, just before he is drowned by the Rheinmaidens. This completes the cycle of creatures and events. As a consequence, one is back to the beginning of Wagner’s mythic world. Yet, was this the first such cycle? Or, will a new cycle of evolving life-forms begin?

Wagner’s *Ring* mythology presents a tragic interpretation of the human world within a dynamic universe; the death of

Siegfried, due to greed and evil, is followed first by a conflagration that destroys the old order of things and then a flood that redeems everything. The flowing Rhein and magic Ring endure, but one is left to wonder if evolution will now create a new and perhaps better world.

Wagner enthusiastically read the scientific writings of Darwin, but only after the publication of his *Ring* librettos.[viii] Nevertheless, Wagner had already been familiar with the idea of evolution from reading the philosophical works of both Feuerbach and Schopenhauer.[ix]

To live is to suffer; to survive is to find some meaning in the suffering.

Friedrich Nietzsche



Fig. 11. Quote from Friedrich Nietzsche.

NIETZSCHE & EVOLUTION

Going beyond Darwin, Friedrich Nietzsche offered an interpretation of nature that considered both the philosophical implications and theological ramifications of taking the fact of evolution seriously. He was not oblivious to either geological time or the paleontological record. He accepted the most controversial consequence of Darwin's theory: humankind had evolved from remote apelike ancestors, in a completely naturalistic process, without recourse to any supernatural causality. Even the mental faculties of human beings, including love and reason, were acquired during the natural course of evolutionary ascent from earlier primate forms to our own species. Today, anthropologists acknowledge the fact that the human animal differs merely in degree, rather than in kind, from the four great apes (orangutan, gorilla, chimpanzee, and bonobo). For Nietzsche, evolution is the correct explanation for organic history and (as he saw it) this process has startling inferences for both scientific cosmology and philosophical anthropology: God is no longer necessary to account for either the existence of this universe or the emergence of humankind from prehistoric apelike animals (both Wagner and Nietzsche were unabashed atheists). Moreover, this philosopher held that the

factual perspective of organic evolution led to an inevitable collapse of all traditional ideas, beliefs, and values. For Nietzsche, reality is devoid of both objective meaning and spiritual purpose. Consequently, for him, there can be no eternal facts, absolute truths, fixed values, or certain morality. However, Nietzsche's philosophy challenges one to overcome suffering and obstacles in order to survive and become a creative individual who can say "Yes!" to existence. In this sense, his worldview is a positive one which stresses creativity, despite the suffering in the world. Furthermore, concerning interpreting the world, Nietzsche held that there are an infinite number of perspectives. However, his awesome conception of time and evolution as the eternal recurrence of this same material reality seems to contradict his rigorous perspectivism, i.e., Nietzsche now held the eternal recurrence to be an all-embracing true interpretation of cosmic existence.

Nietzsche had incorrectly assumed that the outcome of Darwinian evolution by natural selection could only account for the success of inferior (weak and mediocre) forms of life simply in terms of sheer numbers, e.g., the ubiquitous viruses, bacteria, insects, and fishes. And despite their astonishing success over countless millions of years, all of the past trilobites, ammonites, and dinosaurs are now extinct. The phi-



Fig. 12. Nietzsche Envisions A New Philosophical Anthropology (Illustration).



Fig. 13. Nietzsche & Time (Illustration).



Fig. 14. Eternity (Illustration).

osopher argued that Darwin's blind species-struggle of the masses for existence in terms of adaptation and survival now needed to be replaced by his own discovery of the individual-struggle of a few for self-creation and excellence. He saw the explanatory mechanism of natural selection as merely accounting for the quantity of species within organic history. But (for him), it is a vital force that increases the quality of life-forms throughout progressive biological evolution. Nietzsche held that nature is essentially the will to power.[x] Evolving life is not only the struggle for existence, but also, and more importantly, it is the ongoing striving toward ever-greater complexity, diversity, multiplicity, and creativity. In short, his vitalism had substituted Darwin's adaptive fitness with the creative power to overcome obstacles that threaten existence. As such, for Nietzsche, Darwin's explanatory mechanism of natural selection is necessary, but not sufficient, to account for creative evolution.

Reminiscent of Wagner's *Ring* operas, Nietzsche's process philosophy held that the evolution of organisms had its origin in primordial slime, but our species now stands high and proud at the summit of the pyramid of life. Even so, he saw a natural tendency for the human animal to evolve toward common mediocrity. However, through the will to power, each superior individual has both the potential to master his

or her own life (thereby overcoming both nihilism and pessimism) and the intellect to actualize creative activity.

Nietzsche taught the historical continuity between other animals (especially the chimpanzees) and human beings. Nevertheless, he did assert that some individuals will rise far above the beasts, including beyond our own species, but this will only occur in the distant future. Furthermore, if humankind has ascended from remote fossil apes, then why should it not be followed by an even higher form of life yet to come? Just as the ape had been surpassed by our species, so will humankind be surpassed by a future form of life. According to Nietzsche, our biological species is the meaning and purpose of the earth at this time, because it is the arrow pointing from the past ape to the future overhuman; this exalted but unimaginable superior being will be as intellectually advanced beyond the present human animal as our species is now biologically advanced beyond the lowly worm! Nietzsche wrote: "What is the ape to our species? A laughing stock, a thing of shame. And just the same shall our species be to the overhuman: a laughing stock, a thing of shame. You have made your way from the worm to man, and much within you is still worm. Once you were apes, and even yet man is more of an ape than any of the apes. . . . Behold, I teach you the overhuman! The overhuman is the meaning

of the earth. Let your will say: The overhuman *shall be* the meaning of the earth!”[xi]

Aware of the inevitable changes in the human world, Nietzsche envisioned the emergence of a new philosophical anthropology, i.e., the appearance of a future human world with new values far above and beyond those entrenched values that are held by our species today. No doubt, in the distant future, our descendants will exist in a world that is far beyond even Nietzsche’s incredible imagination. Even so, between our species of today and the overhuman of the distant future, there is the creative higher human which has been represented so far by only a few extraordinary creative geniuses, e.g., Goethe, Beethoven, and Leonardo da Vinci (among several others). Evolution has yet to produce an overhuman on this planet.

Nietzsche took time seriously on all levels of existence, from organic evolution to cosmic history. As with Wagner, Nietzsche did not foresee a final end-goal or an ultimate omega-point for human evolution on earth or elsewhere. Yet, Nietzsche was intoxicated by the concept of eternity; his cosmology embraced all past-time and all future-time within a single idea. His metaphysics is grounded in the eternal recurrence of this exact universe; an awesome concept derived from extending Heraclitus’s idea of the circular flux of reality to an all-embracing dynamic cosmology. For Nietzsche, nature itself is an infinite series of identical finite cosmic cycles! As such, there is no progressive evolution from universe to universe. One is reminded of the oscillating model of this universe in modern science: a cosmos that expands and contracts forever. This eternal oscillation of identical universes precludes both any evolution from cycle to cycle and any ultimate end (final goal) for the evolving cosmos. Consequently, Nietzsche’s cyclical cosmology represents Being as Becoming (existence as process), and its teleological evolution from slime to the overhuman within each cycle is strictly determined through metaphysical necessity. However, Nietzsche himself did not present a rigorous interpretation of organic evolution that is comprehensive, consistent and coherent.[xii] Even so, he realized that the human animal is not a fixed end in biological history.

Wagner and Nietzsche had taken time, change, and evolution seriously. And, both were acutely aware that this universe is totally indifferent to human existence. In fact, Nietzsche’s basic ideas are implicit in Wagner’s *Ring* operas: the death of god, re-evaluation of all values, will to power, future overhuman, and eternal recurrence. *Götterdämmerung* ends with the destruction of the gods and goddesses, which foreshadows Nietzsche’s startling claim that “God is dead!” As such, Wagner’s end of all terrestrial gods and goddesses became Nietzsche’s death of the transcendent God. Throughout the *Ring* cycle, traditional values are repeatedly challenged, e.g., the love between the twins Siegmund and Sieglinde challenges the traditional concept of marriage. The *Ring* includes several characters who clearly display a will to power in terms of desiring to possess the magic Ring in order to become master of this universe; this will to power is manifested in Alberich, Wotan, Mime, and Hagen. Siegfried represents a higher human being,

and therefore he foreshadows the coming of an overhuman. Finally, Wagner’s mythic cosmology represents a cycle which could endlessly repeat itself, as in Nietzsche’s metaphysical speculation of the eternal recurrence of this same universe.

CONCLUSION

One may argue that, in the philosophy of both Wagner and Nietzsche, time as evolution is the quintessential aspect of cyclical reality. In fact, Wagner’s cycle *Der Ring des Nibelungen* exemplifies the struggle of different life-forms (from dwarfs and giants to humans and gods) to adapt and survive in a changing world. Likewise, Nietzsche’s book *Thus Spake Zarathustra* presents his major ideas on cosmology and values grounded in a dynamic view of all existence.

Interestingly enough, Nietzsche died in 1900, not living into the twentieth century that witnessed those military wars and intellectual battles which resulted from an ongoing re-evaluation of all values. The struggle for existence still continues, not only in the organic realm, but also in the human world. Change embraces both geological structures and biological species, as well as societies and cultures. And in the organic flux of earth history, few life-forms escape extinction (although new species have continuously emerged through ongoing biological evolution).

Today, controversy still surrounds the works of Wagner and Nietzsche, just as it does the fact of evolution. Traditions resist changes in ideas, beliefs, values, and perspectives. Wagner and Nietzsche were painfully aware of this resistance to change. Yet, scientific progress has confirmed the recent and vulnerable evolutionary position of our own species within cosmic nature.

In this century, the converging human world is resulting in the ongoing clashes among societies with their different cultures (especially in terms of opposing beliefs). Wagner portrayed the clash of values in his *Ring* tetralogy. Of special significance is the sharp contrast between duty (Wotan) and inclination (Brünnhilde); Wagner’s romanticism favoured human emotions over godly laws. Nietzsche saw the evolution of human values from the present slave morality of the masses, with their false ideas and pointless activities, to the future master morality of superior individuals, with their enlightened ideas and creative activities free from stagnant and oppressive mediocrity. Superior individuals create their own values beyond traditional good and evil. But just as some earlier (lower) life-forms still exist, e.g., the sharks and cockroaches, so the wretched last man will inhabit this planet, along with the noble overhuman, until the end of the earth. The last man may be seen as an example of devolution in our species, in sharp contrast to the future overhuman which is the ultimate goal of human evolution.

Finally, today one may enjoy both attending Wagner’s *Ring* operas and reading Nietzsche’s *Zarathustra* ideas. Both visions of reality embraced the evolutionary framework, while holding an analytic mirror to the human situation. Both



Fig. 15. Creation (Illustration).

works offered subtle and bold interpretations of dynamic existence. Yet, Wagner had not speculated on what would follow after the destruction of this world. For Nietzsche, however, the end of this evolving universe is followed by another finite but identical cosmic cycle.

EPILOGUE: SOME FINAL THOUGHTS

Although Wagner's Siegfried is a heroic character, he is nevertheless merely a human being who never progresses beyond the human level of existence. In fact, his tragic death ends the race of human beings. However, in sharp contrast, Nietzsche's overhuman is a superior being of the future who has evolved far beyond the "human, all too human" level of existence.

With the will to evolve and dynamic integrity, and in terms of ongoing advances in nanotechnology and bioengineering, scientists will more and more be able to enhance our own species. Continuous human intervention allows for an emerging teleology that will eventually result in the designing of a trans-human, i.e., the appearance of the new species *Homo futurensis*. Even further changes to this new species will result in the emergence of the posthuman as a new genus that represents the immortal cosmic-overbeing, i.e., the realization of Nietzsche's future overhuman as an entity as superior to our present genus as it is superior to the past lowly worm! This biotechnic form will be an entity capable of existing among the stars.

Obviously, neither Richard Wagner nor Friedrich Nietzsche

could have considered the possibility of exobiology and exo-evolution. Their evolutionary viewpoints, even as advanced as they were, are limited only to planet earth. Nevertheless, in a creative universe, they each saw creative evolution resulting in the emergence of a creative human being.

NOTES

In 2016, the opera world celebrates the 140th anniversary of the first-ever complete production of the four-part *Ring* cycle production which was presented in Richard Wagner's own festival-theater in Bayreuth, Germany, in 1876. Both the *Ring* operas and the festival-theater had been made possible through the extremely generous patronage of King Ludwig II of Bavaria. In fact, Friedrich Nietzsche himself had attended Bayreuth for the first *Ring* cycle festival (the elder composer and the young philosopher had been friends for ten years).

The best audio CD version of *Der Ring des Nibelungen* remains the splendid ground-breaking first-ever complete recording conducted by Sir Georg Solti and now available in a super deluxe edition from Decca (2012). An impressive DVD video version of the complete *Ring* cycle is the Metropolitan Opera's traditional production conducted by James Levine and still available from Deutsche Grammophon (2002).

Over the years, Prof. Dr. Dr. H. James Birx has attended numerous productions of Wagner's *Ring* operas, from Bayreuth,

Berlin, Munich, Vienna and Weimar to Boston, Chicago, New York City, Seattle and Toronto.; *Das Rheingold* is his favorite music-drama. He has also edited Nietzsche's *Thus Spake Zarathustra* and visited the philosopher's major work sites in Germany and Switzerland. Some of the insights and ideas within this article were first expressed by Prof. Birx in several presentations that he has given for The Image conference at Imperial College London in 2015 and for the Faculty of Philology at the University of Belgrade in 2011, 2013, and 2014.

ENDNOTES

[i] For a general introduction to Wagner, refer to Birx, H.J. (2006): Wagner, Richard. In: *Encyclopedia of Anthropology*, vol. 5, 2293-2295. See also Culshaw, J. (1978): *Wagner: The Man and His Music*; Westernhagen, C. von. (1978): *Wagner: A Biography*.

[ii] For a general introduction to Nietzsche, refer to Birx, H.J. (2006): Nietzsche, Friedrich. In: *Encyclopedia of Anthropology*, vol. 4, 1741-1745. For recent works on Nietzsche's life, refer to Cate, C. (2005): *Friedrich Nietzsche*; Fink, E. (2003): *Nietzsche's Philosophy*; Köhler, J. (2002): *Zarathustra's Secret: The Interior Life of Friedrich Nietzsche*; Safranski, R. (2001): *Nietzsche: A Philosophical Biography*. See also Chamberlain, L. (1999): *Nietzsche in Turin: An Intimate Biography*; Hayman, R. (1980): *Nietzsche: A Critical Life*; Hollingdale, R.J. (1965): *Nietzsche: The Man and His Philosophy*; Kaufmann, W. (1974): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*; Magnus, B. and K.M. Higgins, eds. (1996): *The Cambridge Companion to Nietzsche*; Vatimo, G. (2002): *Nietzsche: An Introduction*; Welshon, R. (2004): *The Philosophy of Nietzsche*; Wicks, R. (2007): *Nietzsche*.

[iii] For a general introduction to Darwin, refer to Birx, H.J. (2006): Darwin, Charles. In: *Encyclopedia of Anthropology*, vol. 2, 687-692. For a recent biography on Darwin, see also Aydon, C. (2002): *Charles Darwin*. For a comprehensive introduction to Darwin's life, refer to Browne, J. (1996): *Charles Darwin: A Biography*, and Browne, J. (2003): *Charles Darwin: A Biography*.

[iv] For an historical introduction to the major philosophies of evolution, refer to Birx, H.J. (1984): *Theories of Evolution*. See also Birx, H.J. (2010): Evolution: As I See It. In: *Anthropologia Integra*, 1(2): 7-10.

[v] For different analyses of *Der Ring des Nibelungen*, refer to Bassett, P. (2003): *The Nibelung's Ring: A Guide to Wagner's Der Ring des Nibelungen*; Cook, D. (1992): *I Saw the World End: A Study of Wagner's Ring*; Culshaw, J. (1967): *Ring Resounding*; Donnington, R. (1984): *Wagner's Ring and Its Symbols*; Fisher, B. (2002): *Wagner's The Ring of the Nibelung*; Kitcher, P. and R. Schacht. (2004): *Finding an Ending: Reflections on Wagner's Ring*; May, T. (2004): *Decoding Wagner: An Invitation to His World of Music*, 105-172; Millington, B. (2006): *The New Grove Guide to Wagner and His Operas*, 95-132.

[vi] For various interpretations of Nietzsche's concept of the eternal recurrence, refer to Heidegger, M. (1991): *Nietzsche*; Jaspers, K. (1969): *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*; Klossowski, P. (1997): *Nietzsche and the Vicious Circle*; Löwith, K. (1997): *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*; Pearson, K.A. (1997): *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. See also Birx, H.J. (1984):

Theories of Evolution, 184-198. For a modern interpretation of our species in this universe, refer to Milićević, B. (2012): Humans in the Cosmos! In: *Nietzsche & 2001: A Space Odyssey*, 42-43.

[vii] *Folksausgabe*.

[viii] Of particular significance concerning Wagner's reading the works of Darwin, refer to Gregor-Dellin, M. and D. Mack. (1980): *Cosima Wagner's Diaries*, vol. 1, 22, 211, 660, 701, 732, 850, vol. 2, 505, 507, 514, 594, 985, 989.

[ix] For a groundbreaking and insightful analysis of the relationship between Schopenhauer and Nietzsche, in terms of evolution, refer to Simmel, G. (1991): *Schopenhauer and Nietzsche*. See also Birx, H.J. (1984): *Theories of Evolution*, 83-86, 184-198.

[x] For an excellent analysis of Nietzsche's concept of the will to power, refer to Sorgner, S.L. (2007): *Metaphysics without Truth: On the Importance of Consistency Within Nietzsche's Philosophy*. See also Reginster, B. (2006): *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*.

[xi] KSA.

[xii] Refer to KSA, NF, 13, 316-317. For two recent works on Nietzsche and evolutionary biology, refer to Moore, G. (2002): *Nietzsche, Biology and Metaphor*; Richardson, J. (2004): *Nietzsche's New Darwinism*.

ACKNOWLEDGEMENTS

I am very grateful to my dear friend Prof. Branko Milićević for both his ongoing encouragement and his expert technical assistance during the preparation of the fifteen illustrations for this article. In the Faculty of Philology at the University of Belgrade, I was given exceptional editorial help by the young scholars Marko Bozovic and Alexander V. Tenodi, as well as benefited from astute reviews by Thomas Mark Koehler, Ryan J. Trubits and Shrikant Vardhan in New York and Pamela Rae Huteson in Alaska. Prof. Dr. Ljiljana Markovic graciously made possible all of my academic presentations on Richard Wagner and Friedrich Nietzsche during my status as a distinguished visiting professor in the Faculty of Philology at the University of Belgrade.

SELECTED REFERENCES

- Aydon, Cyril (2002): *Charles Darwin*. London: Robinson.
 Birx, H. James (1984): *Theories of Evolution*. Springfield: Charles C Thomas, esp. 184-198.
 Birx, H. James (1993): Introduction in Nietzsche, Friedrich, *Thus Spake Zarathustra*. Amherst: Prometheus Books, 13-27. Original work published 1883-1885.
 Birx, H. James (2006): Darwin, Charles. In: Birx, H. James, ed., *Encyclopedia of Anthropology*. Thousand Oaks: SAGE Publications, vol. 2, 687-692.
 Birx, H. James (2006): Nietzsche, Friedrich. In: Birx, H. James, ed., *Encyclopedia of Anthropology*. Thousand Oaks: SAGE Publications, vol. 4, 1741-1745.
 Birx, H. James (2006): Wagner, Richard. In: Birx, H. James, ed., *Encyclopedia of Anthropology*. Thousand Oaks, SAGE Publications, vol. 5, 2293-2295.

- Birx, H. James (2009): Darwin, Charles (1809-1882). In: Birx, H. James, ed., *Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, & Culture*. Thousand Oaks: SAGE Publications, vol. 1, 263–269.
- Birx, H. James (2009): Wagner, Richard (1813-1883). In: Birx, H. James, ed., *Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, & Culture*. Thousand Oaks: SAGE Publications, vol. 3, 1415–1417.
- Birx, H. James (2010): Evolution: As I See It. *Anthropologia Integra*, 1(2), 7–10.
- Birx, H. James (2010): Evolution: Science, Anthropology, and Philosophy. In: Birx, H. James, ed., *21st Century Anthropology: A Reference Handbook*. Thousand Oaks: SAGE Publications, vol. 2, 586–599.
- Birx, H. James (2010): Preface. In: Sorgner, Stefan Lorenz & Oliver Further, eds., *Music in German Philosophy: An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press, ix–xii.
- Birx, H. James (2015): Identity & Evolution: Prehumans, Humans, Transhumans, Posthumans. In: *Humanism: Culture or Illusion?* Belgrade: Faculty of Philology, University of Belgrade, vol. 1, 177–200.
- Blunt, Wilfrid & Michael Petzet (1970): *The Dream King: Ludwig II of Bavaria*. New York: Viking Press.
- Browne, Janet (1996): *Charles Darwin: A Biography, vol. 1 - Voyaging*. Princeton: Princeton University Press.
- Browne, Janet (2003): *Charles Darwin: A Biography, vol. 2 - The Power of Place*. Princeton: Princeton University Press.
- Cate, Curtis (2005): *Friedrich Nietzsche*. New York: Overlook Press.
- Cooke, Deryck (1992): *I Saw the World End: A Study of Wagner's Ring*. Oxford: Oxford University Press.
- Culshaw, John (1967): *Ring Resounding*. New York: Viking Press.
- Culshaw, John (1978): *Wagner: The Man and His Music*. New York: Metropolitan Opera Guild.
- Darwin, Charles (2000): *The Autobiography of Charles Darwin*. Darwin, Francis (Ed.), Amherst: Prometheus Books. See Introduction by H. James Birx, vii–xxii. Original work published 1887.
- Donnington, Robert (1984): *Wagner's Ring and Its Symbols*. New York: Faber & Faber.
- Farber, Marvin (1968): *Basic Issues in Philosophy: Experience, Reality, and Human Values*. New York: Harper Torchbooks, esp. 219–222.
- Fink, Eugen (2003): *Nietzsche's Philosophy*. London: Continuum.
- Freud, Sigmund (1987): *A Phylogenetic Fantasy: Overview of the Transference Neuroses*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press/Belknap Press. Original work written 1915.
- Geek, Martin (2013): *Richard Wagner: A Life in Music*. Chicago: Chicago University Press.
- Goodell, Edward (1994): *The Noble Philosopher: Condorcet and the Enlightenment*. Amherst: Prometheus Books.
- Grey, Thomas S., ed. (2008): *The Cambridge Companion to Wagner*. Cambridge: Cambridge University Press, esp. 74–84.
- Hayman, Ronald (1980): *Nietzsche: A Critical Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin (1991): *Nietzsche*, 4 vols. New York: HarperSanFrancisco/HaperCollins.
- Hollingdale, R. J. (1965): *Nietzsche: The Man and His Philosophy*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Jaspers, Karl (1969): *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*. Chicago: Gateway.
- Kaufmann, Walter (1974): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4th ed. Princeton: Princeton University Press.
- Klossowski, Pierre (1997): *Nietzsche and the Vicious Circle*. Chicago: Chicago University Press.
- Köhler, Joachim (2002): *Zarathustra's Secret: The Interior Life of Friedrich Nietzsche*. New Haven: Yale University Press.
- Lee, M. Owen (1998): *Wagner's Ring: Turning the Sky Round (An Introduction to the Ring of the Nibelung)*. New York: Proscenium/Limelight.
- Loeb, Paul S. (2010): *The Death of Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Löwith, Karl (1997): *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Chicago: University of Chicago Press.
- Magee, Bryan (1988): *Aspects of Wagner*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- May, Thomas (2004): *Decoding Wagner: An Invitation to His World of Music*. Swavesey: Amadeus Press.
- Michalski, Krzysztof (2012): *The Flame of Eternity. An Interpretation of Nietzsche's Thought*. Princeton: Princeton University Press, esp. 150–208.
- Milićević, Branko (2012): Humans in the Cosmos! In: Birx, H. James, ed., *Nietzsche & 2001: A Space Odyssey*. Belgrade: University of Belgrade Library, 42–43.
- Moore, Gregory (2006): *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1969): *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone or No One*. New York: Penguin Classics. Original work published 1883–1885.
- Pearson, Keith Ansell (1997): *Vivoid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. London: Routledge.
- Pearson, Keith Ansell, ed. (2009): *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Rackham, Arthur (2009): *Rackham's Color Illustrations for Wagner's "Ring"*. New York: Dover.
- Reginster, Bernard (2006): *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Richardson, John (2004): *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Safranski, Rudiger (2001): *Nietzsche: A Philosophical Biography*. New York: W.W. Norton.
- Shaw, George Bernard (2010): *The Perfect Wagnerite: A Commentary on the Nibelung's Ring*. New York: Dover.
- Simmel, Georg (1991): *Schopenhauer and Nietzsche*. Champaign: University of Illinois Press.
- Spotts, Frederic (1994): *Bayreuth: A History of the Wagner Festival*. New Haven: Yale University Press.
- Treadwell, James (2003): *Interpreting Wagner*. New Haven: Yale University Press.
- Vaihinger, Hans (2008): *The Philosophy of "As If": A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. New York: Routledge. Original work published in 1924.
- Velikovskiy, Immanuel (2009): *Earth in Upheaval*. London: Paradigma Ltd. Original work published 1955.
- Westernhagen, Curt von (1978): *Wagner: A Biography*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wicks, Robert (2007): *Nietzsche*. Oxford: Oneworld Publications.
- Young, Julian (2010): *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

AUTHOR

Birx, H. James (1. 6. 1941, Canandaigua, New York, USA) is an American anthropologist and philosopher, an exemplary professor of anthropology at Canisius College, and a permanent distinguished visiting professor in the Faculty of Philology at the University of Belgrade. He received both an M.A. in anthropology and a Ph.D. with distinction in philosophy from the State University of New York-University at Buffalo. Dr. Birx has been an invited visiting scholar at the University of Cambridge and twice at Harvard University. For SAGE Publications, he both edited and contributed to the 2-volume *21st Century Anthropology: A Reference Handbook*, the 3-volume *Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, & Culture*, and the award-winning 5-volume *Encyclopedia of Anthropology* (2006). Dr. Birx has authored six books, including the award-winning *Theories of Evolution* (1984). His professional publications also include over 400 essays, chapters, articles, book reviews, introductions, and encyclopedia entries. His academic interests focus on topics in process philosophy, biological anthropology, and the evolutionary sciences. In June 2011, Dr. H. James Birx was a Wagner Fellow at *Das Lohengrin-Haus* in Graupa/Dresden, Germany. On 25 March 2016, he was elected into the Royal Academy of Scientists & Artists (SKANU) in Belgrade, Serbia.

CONTACT: Professor H. James Birx, Canisius College, Anthropology Division, 2001 Main Street, Buffalo, New York 14208-1098 USA, or E-mail: belgradejim@hotmail.com



Tvé dobré jméno budiž věčné!

(Staroegyptské pohřební stély ze Sakkáry a Abúsíru)

Břetislav Vachala

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

Do redakce doručeno 12. září 2015; k publikaci přijato 16. března 2016.

MAY YOUR GOOD NAME BE ETERNAL!
(FUNERARY RELIEF SLABS FROM SAQQARA AND ABUSIR)

ABSTRACT There were found four interesting funerary limestone relief slabs in the Memphide necropolis in the past, which remained yet unpublished and are so far unknown. Two of them were discovered in 1966 in the area to the west of the Nefer tomb, near the Unas causeway in Saqqara, by Ahmed Moussa (reg. nos. 16 204 a, 16 204 b: Figs. 1–4), and the third one in 1994 on the western border of the contemporary Muslim cemetery at Abusir by Mohammed M. Youssef and his colleagues (reg. no. 19 156: Figs. 5, 6). The central dominant motif in the decoration of these slabs represents the offering-table scene, where the owner receives his offerings of bread, furthermore beer, wine, meat, fowl, earth almonds, oils, incense, linen (of different types and numbers), etc. Their names are occasionally added. The owners of the stelae are certain Tisatjet (m.; reg. no. 16204 a), Nesptah (f.; reg. no. 16 204 b) and Denegnefer (m.; reg. no. 19 156). One can suggest to date the slabs to the late Archaic Period (mid Dynasty 2: reg. no. 16 204 a; late Dynasty 2: reg. no. 19 156) and the early Old Kingdom (late Dynasty 3: reg. no. 16 204 b). A similar limestone relief slab belonging to an unknown person was recently found in the South Abusir cemetery by the Czech archaeological mission (exc. no. 15/AS 39/2013: Figs. 7, 8). Its possible dating is early Dynasty 4.

KEY WORDS Ancient Egyptian funerary relief slabs; Saqqara; Abusir; mortuary cult; funerary repast

ABSTRAKT V meneferské nekropoli byly v minulosti nalezeny čtyři zajímavé vápencové pohřební deskové stély, dosud neuveřejněné a tudíž neznámé. Dvě z nich objevil v roce 1966 v oblasti západně od Neferovy hrobky, poblíž Venisovy vzestupné cesty v Sakkáře, Ahmad Músá (reg. č. 16 204 a, 16 204 b: obr. 1–4). Třetí nalezl v roce 1994 na západním okraji současného muslimského hřbitova v Abúsíru Muhammad M. Júsuf se svými kolegy (reg. č. 19156: obr. 5, 6). Ústřední výzdobný motiv těchto stél představuje prvořadá scéna zobrazující jejich majitele sedícího před obětním stolem a přijímajícího obětiny chleba, piva, vína, masa, drůbeže, zemních mandlí, olejů, kadidla, pláten (různých druhů a počtů) a dalších. Příležitostně jsou uvedeny jejich názvy. Majiteli stél jsou jistí Tisacet (m.; reg. č. 16 204 a), Nesptah (f.; reg. č. 16 204 b) a Denegnefer (m.; reg. č. 19 156). Stély lze datovat do pozdní Archaické doby (polovina 2. dynastie: reg. č. 16 204 a; pozdní 2. dynastie: reg. č. 19 156) a do rané Staré říše (pozdní 3. dynastie: reg. č. 16 204 b). Podobná vápencová desková stéla byla nedávno nalezena českou archeologickou expedicí v pohřebišti v jižním Abúsíru (nálezové č. 15/AS 39/2013: obr. 7, 8). Její možné datování spadá do rané 4. dynastie.

KLÍČOVÁ SLOVA staroegyptské pohřební deskové stély; Sakkára; Abúsír; zádušní kult; pohřební hostina

Latinským slovem *stela* (v plurálu *stelae*), které se odvozuje od řeckého výrazu *stela* a znamená pilíř nebo svislou desku, se v egyptologii označují kamenné, dřevěné nebo i kovové památníky, které měly různou podobu, rozměry a účel a obvykle byly zdobené nápisy a reliéfy či malbami. Sloužily jako náhrobní kameny, v různých obdobích egyptských dějin také jako hraniční mezníky či votivní předměty. Pamětní stély připomínaly významné události nebo jiné měly konkrétní právní

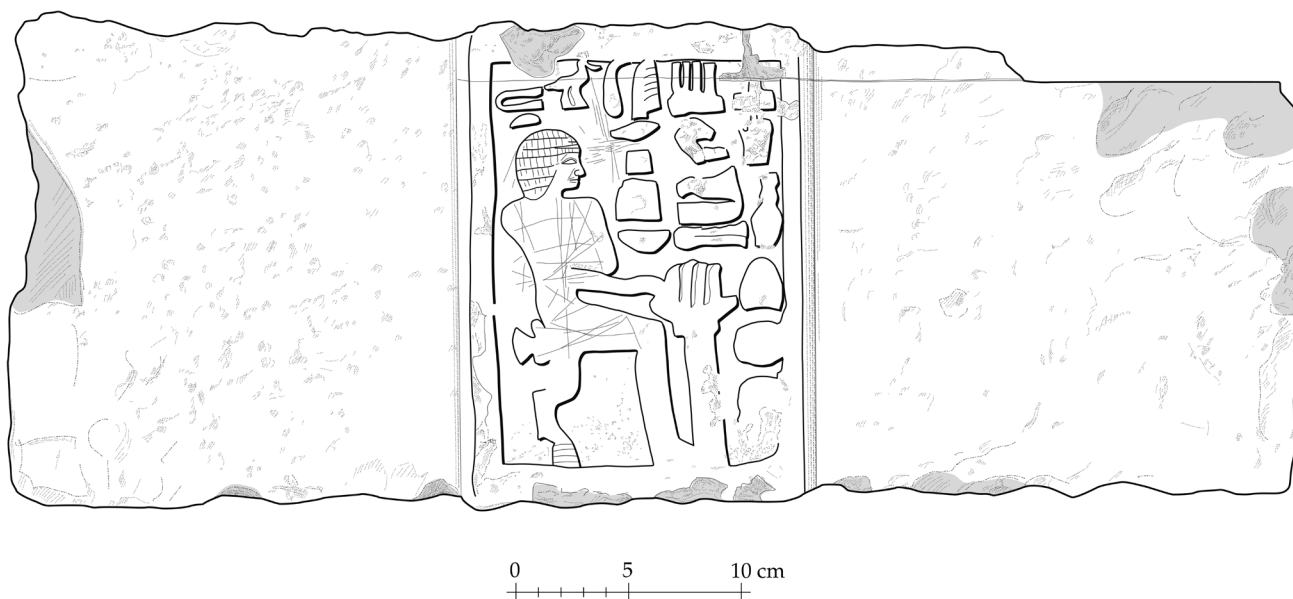
význam, když například zveřejňovaly a uváděly v platnost důležité královské dekrety.

Nejstarší jsou pohřební stély z Archaické doby (přibližně 3150–2700 př. n. l.), které pocházejí zvláště z hornoegyptského Abydu (dnešní Aráby el-Madfúny), konkrétně z Umm el-Kábu, nejvýznamnějšího tamějšího pohřebiště s hrobkami vládců 0., 1. a 2. dynastie, jež se brzy stalo slavným poutním místem s domnělým hrobem boha Usira (Efland U. – Efland



Obr. 1. Anonym, „Pohřební desková stéla“, polovina 2. dynastie (cca 2800 př. n. l.), vápenc, 57,5 x 22 x 9 cm, Sakkára, uloženo: depozitáře Památkového inspektorátu v Sakkáře (reg.č. 16 204 a). (Foto: Miroslav Bárta.)

Fig. 1. Funerary relief slab, mid Dynasty 2 (cca 2800 BCE), limestone, dimensions: 57,5 x 22 x 9 cm, from Saqqara. Storerooms of the Saqqara Inspectorate of Antiquities (reg.no. 16 204 a). (Photo: Miroslav Bárta.)

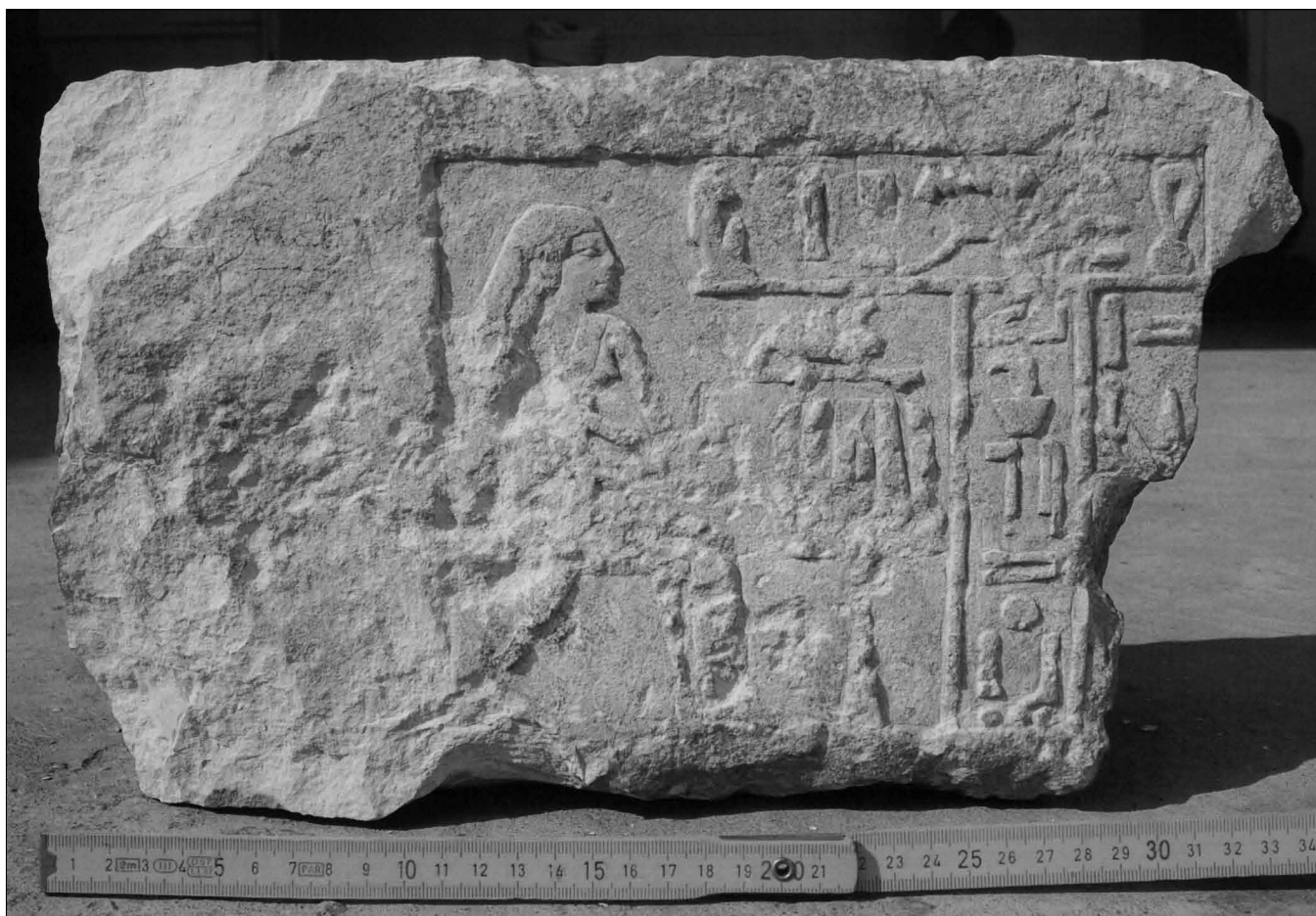


Obr. 2. Překres sakkárské stély 16 204 a. (Autoři: Jolana Malátková, Břetislav Vachala.)

Fig. 2. Drawing of the Saqqara slab 16 204 a. (Authors: Jolana Malátková, Břetislav Vachala.)

A. 2013, 9–20). Abydoské stély, jejichž cenný soubor čítá 359 dosud známých položek (Martin 2011, 17–200), byly původně umístěné před nekrálovskými hrobkami, obsahovaly jméno a případně i titul zemřelého a dnes představují jedinečné hmotné, ikonografické, písemné a paleografické prameny. Druhý soubor nejstarších pohřebních stél, čítající 41 monu-

mentů (Köhler – Jones 2009, 121–203), pochází z Heluánu, významného pohřebiště příslušníků společenské elity 1. až 3. dynastie (Wengrow 2006, 220–223) na východním břehu Nilu naproti prvnímu hlavnímu městu sjednoceného Egypta Menneferu (dnešní Mít Rahíny). Na těchto stélách jsou však kromě jména a titulů zemřelých zobrazeny také různé záduš-



Obr. 3. Anonym, „Pohřební desková stéla“, pozdní 3. dynastie (okolo 2650 př. n. l.), vápenec, 36,5 x 22 x 8,5 cm, Sakkára, uloženo: depozitáře Památkového inspektorátu v Sakkáře (reg.č. 16 204 b). (Foto: Miroslav Bárta.)

Fig. 3. *Funerary relief slab*, late Dynasty 3 (cca 2650 BCE), limestone, dimensions: 36,5 x 22 x 8,5 cm, from Saqqara. Storerooms of the Saqqara Inspectorate of Antiquities (reg.no. 16 204 b). (Photo: Miroslav Bárta.)

ní obětiny jídel, nápojů, ovoce, látek a olejů, přičemž majitelé stél jsou znázorněni sedící před obětním stolem naloženým chleby. A konečně třetí zásadní korpus byl nalezen v jedné z nejdůležitějších staroegyptských nekropolí v Gíze s pyramidami vládců, členů královské rodiny a nejvyšších úředníků, hodnostářů a kněží 4. dynastie. Jde o 15 dochovaných deskových pohřebních stél (Manuelian 2003, 1–111) prvotřídní sochařské kvality, které jistě vytvořili nejlepší tehdejší umělci, a to na přímý pokyn krále Horního a Dolního Egypta, neomezeného vládce všech a všeho, jenž ostatně svým „vyvoleným“ vždy osobně věnoval celou hrobku i s jejím inventářem, navíc umístěnou poblíž svého „věčného příbytku“. V gízském případě navíc víme podle jasného archeologického kontextu, že zmíněné pohřební stély byly zasazeny do čelního východního průčelí mastab, když totiž předtím existovaly různé názory na jejich původní umístění (Haeny 1971, 143–164).

Avšak kromě Abydu, Heluánu a Gízy byly další pohřební deskové stély objeveny také ve významných pohřebištích v Sakkáře a Abúsíru, jež byly součástí zmíněné ústřední menneferské nekropole. Patří mezi ně čtyři vápencové zajímavé stély objevené při egyptských a českých archeologických výzku-

mech ve zmíněných lokalitách. Dvě se našly v centrální Sakkáře (kde se také nacházely hrobky významných osob 2. a 3. dynastie: Lacher – Raschdorff 2014, 49), třetí v oblasti současného muslimského hřbitova v Abúsíru a čtvrtá v jižním Abúsíru. Žádná z nich však nebyla nalezena *in situ*. Dnes jsou všechny uloženy v depozitářích Památkového inspektorátu a těžko dostupné.

Stéla 16 204 a (obr. 1, 2)

Materiál: vápenec.

Rozměry: 57,5 x 22 x 9 cm

Místo nálezů: Sakkára. Jejím objevitelem byl v roce 1966 tehdejší ředitel sakkárského inspektorátu Ahmad Músá, který uvedl jako lokaci: „Near the causeway of Unas in the area to the west of the tomb of Nefer.“

Popis: Dobře dochovaná desková stéla s vyobrazením zemřelého sedícího na dřevěné židli, jejíž zadní noha napodobuje býčí. Na židli je také viditelný zvýšený konec podušky. Majitel je oděn do dlouhého přiléhavého šatu, na hlavě má paruku, levou ruku má na hrudi a pravou se dotýká prvního ze čtyř chlebů postavených na jednoduchém obětním stole. Nad ním



Obr. 4. Překres sakkárské stély 16 204 b. (Autoři: Jolana Malátková, Břetislav Vachala.)

Fig. 4. Drawing of the Saqqara slab 16 204 b. (Authors: Jolana Malátková, Břetislav Vachala.)

je hieroglyfickým písmem uvedeno zprava doleva jeho jméno, které lze číst snad jako Tisacet nebo Tigemec, což jsou jinde dosud nedoložená jména. Jednotlivé zádušní obětiny jsou uspořádány ve vodorovných řádcích a svislých sloupcích v pravé části stély, a to v pořadí:

„2 pruhy (prvotřídního?) lněného plátna (o délce) 10 loktů, 4 pruhy (jemného?) plátna (o délce) 10 loktů, víno, olej, prvotřídní olej, pivo, maso na tácu, košík ovocných plodů (*išed* ?), chléb, koláč drůbež.“

Datování: polovina 2. dynastie (cca 2800 př. n. l.).

Stéla 16 204 b (obr. 3, 4)

Materiál: vápenec.

Rozměry: 36,5 x 22 x 8,5 cm.

Místo nálezů: Sakkára. Tentýž objevitel a lokace jako u předchozí stély.

Popis: Poškozenou stélou zdobí reliéf zachycující její majitelku sedící na židli s nohama napodobujícími zvířecí. Sama je oděna do dlouhého přiléhavého šatu s ramínky, má dlouhé vlasy nebo paruku, levou ruku má přiloženou na hrudi, zatímco pravá nedochovaná směřovala ke stolu s šesti chleby. Nad ní

je zobrazen první obětní dar, který představuje pečená husa (nebo kachna) na tácu. Titul a jméno zesnulé jsou zaznamenány nahoře ve vodorovném řádku zprava doleva: „(Dvorní) dáma (Daoud 1996, 88; Jones 2000, I, 424–425) Nesptah.“ Její jméno, které je doložené i z jiných dochovaných písemných pramenů (Ranke 1935, I, 175.6; Scheele-Schweitzer 2011, 435 [1650]), znamená „Ta, která náleží (menneferskému bohu stvořiteli) Ptahovi.“ Obětiny pro tuto dámu jsou zaznamenány ve dvou svislých sloupcích vpravo:

„Náčíní na mytí rukou, sváteční kadidlo, tisíc chlebových bochníků, (tisíc) chlebě, ...“

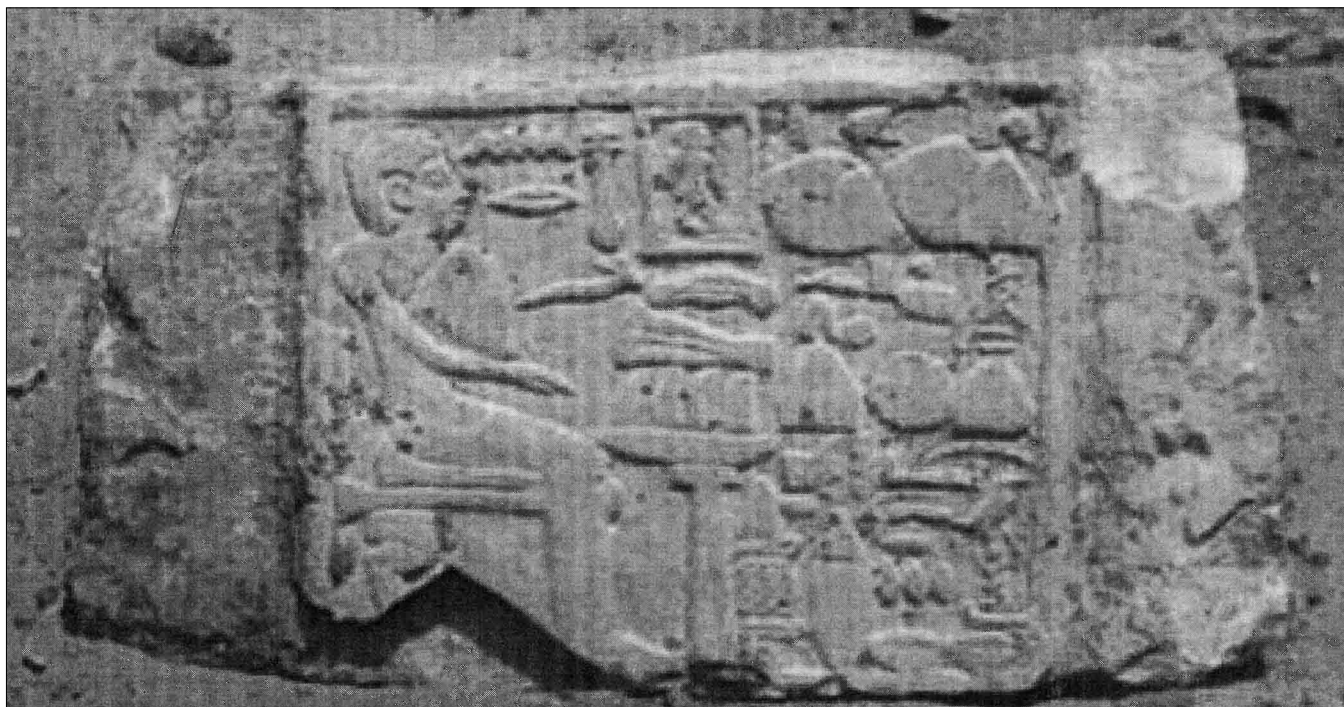
Datování: pozdní 3. dynastie (okolo 2650 př. n. l.).

Stéla 19 156 (obr. 5,6)

Materiál: vápenec.

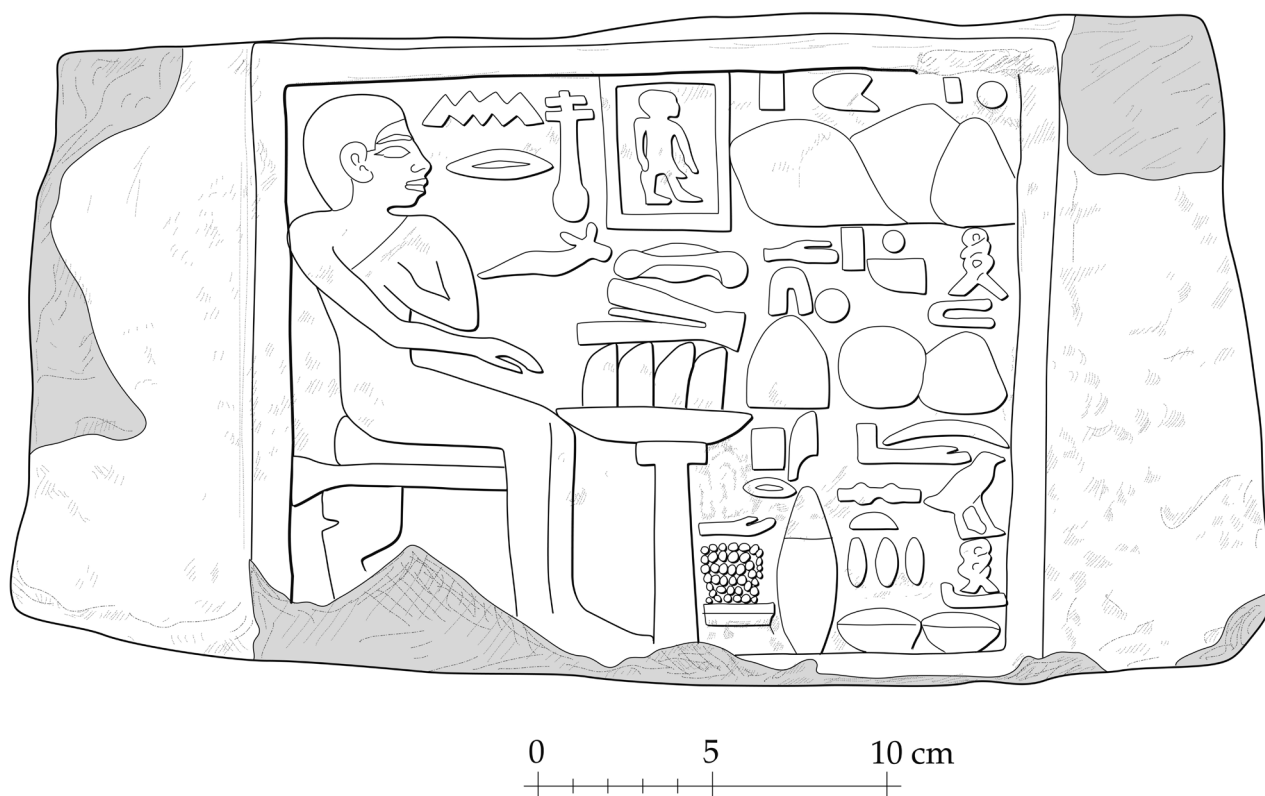
Rozměry: 39,5 x 19,4 x 6,5 cm.

Místo nálezů: Abúsír. Stéla byla objevena v roce 1994 docela náhodně inspektorem Muhammadem M. Júsfem a jeho kolegy při záchranném archeologickém výzkumu oblasti, kde se plánovalo a posléze i uskutečnilo rozšíření současného muslimského hřbitova. Objevitelé uvedli jako nálezové okolnosti pouze: „*The western border of the modern Moslems*



Obr. 5. Anonym, „Pohřební desková stéla“, pozdní 2. dynastie (přibližně 2700 př. n. l.), vápenc, 39,5 x 19,4 x 6,5 cm, Abúsír, uloženo: depozitáře Památkového inspektorátu v Sakkáře (reg.č. 19 156). (Foto: neznámý autor.)

Fig. 5. Funerary relief slab, late Dynasty 2 (cca 2700 BCE), limestone, dimensions: 39,5 x 19,4 x 6,5 cm, from Abusir. Storerooms of the Saqqara Inspectorate of Antiquities (reg.no. 19 156). (Photo: unknown author.)



Obr. 6. Překres abúsírské stély 19 156. (Autoři: Jolana Malátková, Břetislav Vachala.)

Fig. 6. Drawing of the Abusir slab 19 156. (Authors: Jolana Malátková, Břetislav Vachala.)



Obr. 7. Anonym, „Pohřební desková stěla“, raná 4. dynastie (cca 2600 př. n. l.), vápenc, 44 x 26 x 12 cm, Abúsír, uloženo: depozitáře Památkového inspektorátu v Sakkáře (nálezové č. 15/AS 39/ 2013). (Foto: Martin Frouz.)

Fig. 7. *Funerary relief slab*, early Dynasty 4 (cca 2600 BCE), limestone, dimensions: 44 x 26 x 12 cm, from Abusir. Storerooms of the Saqqara Inspectorate of Antiquities (find no. 15/AS 39/ 2013). (Photo: Martin Frouz.)

cemetery of Abusir directly.“ Jde přitom o oblast, která bezprostředně přiléhá a vlastně je součástí raně dynastického pohřebiště u dávného, dnes již vyschlého Abúsírského jezera (Bonnet 1928, *passim*). Jediná existující dobová černobílá fotografie dnes nepřístupné stély uvádí pouze datum (14. 4. 94), nálezové číslo (396) a povrchní údaje: „*Popsaný kámen, pohřebiště Abúsír.*“

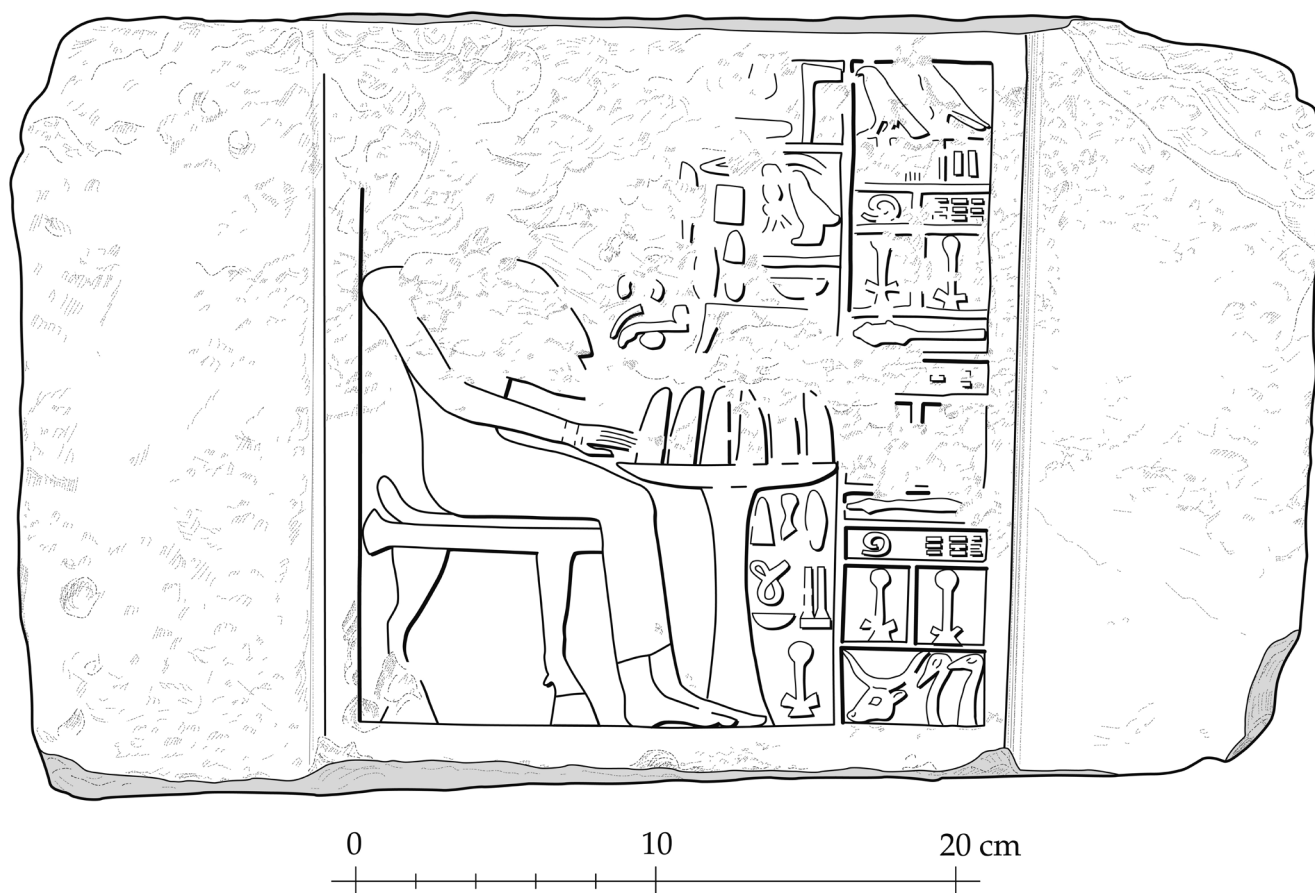
Popis: Ústředním tradičním motivem reliéfové výzdoby stély je její majitel sedící na židli s vysokou poduškou, jejíž zadní noha představuje býčí. Má krátké vlasy a dlouhý splývavý oděv obnažující pouze jeho pravé rameno. Levá ruka spočívá na hrudi, zatímco pravá směřuje ke stolu se čtyřmi chleby. Jeho jméno je uvedeno před jeho obličejem zprava doleva. Součástí vlastního jména je neobvyklá hieroglyfická značka zobrazující trpaslíka stojícího v obdélníkovém rámečku. Domnívám se, že jméno můžeme číst jako Denegnefer, v překladu „Trpasličí podoba je jeho krásou.“ Snad to bylo v tomto případě *nomen omen*. Podobné osobní jméno nacházíme také ve femininální podobě na dvou stélách (č. 36 a 37) z Umm el-Kábu (Martin 2011, 36–37), datovaných již do doby Semerchetovy vlády (přibližně 2900 př. n. l.). V egyptštině jsou tři slova označující trpaslíka (Dasen 2013,

32), přičemž názory na jejich významové určení a společenské postavení se liší (Weeks 1970, 213–214; Dasen 2013, 33). My zde upřednostňujeme čtení oné hieroglyfické značky jako *deneg*. Nicméně je jisté, že lidé vrozeného trpasličího vzrůstu se těšili v tehdejší společnosti velké úctě a také dosahovali vysoké postavení, když byli srovnáváni a dokonce ztotožňováni s mocným ochranným trpasličím bohem Besem (Malaise 2001, 179–181). To by také odpovídalo našemu výkladu vlastního jména majitele této stély.

Obětiny jsou zobrazeny v pravé části zdobené plochy. Přímo nad obětním stolem jsou dva kusy masa (spodní na tácu) a potom již následují jednotlivé položky ve dvou vodorovných řádcích a čtyřech svislých sloupcích zprava doleva:

1. „Chléb 1, obětní chléb 1, obětní chléb,
2. chlebový bochník, koláč 1, pečivo 10,
3. zemní mandle (neboli hlízy jedlého šáchoru: Strouhal – Vachala – Vymazalová 2014, 26, 104),
4. pšenice,
5. víno,
6. plody sahelského datlovníku (nebo perseji: Strouhal – Vachala – Vymazalová 2014, 105).“

Datování: pozdní 2. dynastie (přibližně 2700 př. n. l.).



Obr. 8. Překres abúsírské stély 15/ AS 39/ 2013. (Autoři: Jolana Malátková, Břetislav Vachala.)

Fig. 8. Drawing of the Abusir slab 15/ AS 39/ 2013. (Authors: Jolana Malátková, Břetislav Vachala.)

Stéla 15/AS 39/2013 (obr. 7,8)

Materiál: vápenec.

Rozměry: 44 x 26 x 12 cm.

Místo nálezů: Jižní Abúsír. Objev expedice Českého egyptologického ústavu FF UK v září 2013 v zásypu tašly a vápencových úlomků na severním konci chodby (č. 4) hrobky AS 39, přibližně 100 cm pod korunou její dochované západní stěny.

Popis: Značně erodovaná stéla se zbytky reliéfové výzdoby zachycující jejího majitele (majitelku??) sedícího na židli s poduškou před stolem se šesti chleby. Nohy dřevěné židle mají podobu býčích. Zesnulý je oděn do dlouhého přiléhavého šatu, levou ruku má přiloženou na hrudi a pravou se dotýká nejbližšího z obětních chlebů. Na jeho levém rameni je patrný prodloužený uzel oděvu a na pravé ruce ozdobný proužek. Bohužel se nedochoval vodorovný řádek textu psaného zprava doleva, který obsahoval jeho tituly a jméno. Vystopovat lze snad jen začátek jeho titulu začínajícího slovy „boží obětiny“, což by mohlo ukazovat například na „(písaře) božích obětín“. První část obětín pro zesnulého je uvedena před jeho obličejem ve třech sloupcích zleva doprava:

„(Nádoba se studenou) vodou, náčiní na mytí rukou, víno,

zemní mandle.“

Další obětiny jsou zmíněny pod obětním stolem vpravo: „Tisíc chlebů, (džbánů) piva, (lahví) vína, travertinových nádobek (s mastmi a oleji) a látek.“ Zmíněným tisícem se myslí jejich nekonečné množství. U pravého okraje se potom nachází tradiční seznam (Posener-Kriéger 1977, 86–96) lněných látek, který se pokusíme rekonstruovat:

„(Lněné) plátno královské kvality: 100 čtverečních laktů tisíckrát, 90 čtverečních laktů tisíckrát,
(Lněné plátno) druhé kvality: 100 čtverečních laktů tisíckrát, 90 čtverečních laktů tisíckrát,
(Lněné plátno) třetí kvality: 100 čtverečních laktů tisíckrát, 90 čtverečních laktů tisíckrát.“

A pod tímto seznamem jsou ještě uvedeny zbývající obětiny: „býci, husy, kachny“.

Datování: raná 4. dynastie (cca 2600 př. n. l.).

Všechny čtyři stély naplňují zásadní přání a touhu starověkého Egyptana po věčném životě na onom světě. Předpokladem nerušené posmrtné existence bylo postavení hrobky, uchování těla v podobě mumie (nebo jeho nahrazení sochou, stélou, rakví či popsáním předmětem), pořízení pohřební výbavy

(včetně instalování reálné pohřební hostiny v hrobce: Emery 1962, 1–8), vykonání stanovených pohřebních obřadů a uskutečnění vlastního pohřbu (Kucharek 2005, 342–358). Avšak ani toto nestačilo: bylo ještě zapotřebí trvale zajišťovat zádušní kult zesnulého, který spočíval ve stálém předkládání obětí jídel a nápojů a pořádání vzpomínkových slavností na jeho počest. To přirozeně vyžadovalo úzkou součinnost a spoluúčast nejbližší rodiny. O zádušní kult zesnulého se měl starat především jeho nejstarší syn, následně další rodinní příslušníci. Postupně během doby se však nedalo nadále spoléhat na lásku dětí a úctu pozůstalých. Zádušní kult bylo třeba zajišťovat právně, aby byla zachována jeho kontinuita „navěky“. Příslušník společenské elity byl tedy nucen ještě za svého života sepsat testament (Mrsich 1968, *passim*; Goedicke 1970, *passim*), v němž stanovil svá přání týkající se vlastního pohřbu a provozování zádušního kultu. Ve své poslední vůli odkázal především své ženě a dětem, nebo později stále častěji stanoveným zádušním kněžím („*služebníkům ducha*“), které si pro tento účel sám zvolil a kterých v případě vysokých hodností byly i celé desítky či dokonce stovky, část svých pozemků, z jejichž výnosů měly určené osoby a po nich i jejich potomci udržovat jeho „věčný“ zádušní kult. Tehdy tak byla poprvé v dějinách vytvořena instituce nadace – významné instituce, s kterou se setkáváme po celou dobu egyptských dějin. Postupně se stále rozvíjela a zdokonalovala a v dnešní době je zcela běžná po celém světě.

Ve starověkém Egyptě bylo zcela zásadní udržet identitu zesnulého, tedy jeho jméno v paměti budoucích pokolení, jinými slovy učinit ho věčným na zemi. Vlastní jméno představovalo důležitou součást lidské bytosti (Janák 2012, 66–72), když bylo nejen pouhým pojmenováním, ale také trvalou esencí, s níž předstupoval před Pána věčnosti, aby se zpovídal ze svých pozemských skutků a chování.

Jako závěrečnou poznámku bych rád uvedl, že v sakkárských depozitářích jsou uloženy tisíce skrytých, dosud neznámých a nepublikovaných památek pocházejících ze všech období starověkého Egypta. Obdobné poklady se nacházejí rovněž v archivu sakkárského památkového inspektorátu. Sám jsem byl doslova okouzlen mimo jiné výkopovými deníky významného egyptského archeologa Muhammada Zakariji Ghunéma (1911–1959; Bierbrier 2012, 216–217), objevitele nedokončené stupňovité pyramidy panovníka 3. dynastie Sechemcheta (přibližně 2650 př. n. l.) v Sakkáře (Goneim 1956). S Ghunémem se ostatně také setkali 14. října 1947 v Luxoru naši proslulí cestovatelé Jiří Hanzelka a Miroslav Zikmund, o čemž zanechali hodnotné písemné a fotografické svědectví (Vachala 2011, 101–105). Zmíněné sakkárské výkopové deníky psal Ghuném velmi pečlivě a elegantně rákosovým perem černým a červeným inkoustem, které si podle staroegyptského postupu sám připravoval z přírodních barviv. V každém případě na všechny badatele čeká, a to nejen v Egyptě, výzva objevovat, studovat a uveřejňovat v různých depozitářích a skladech umístěné důležité památky, které nám mohou prozradit mnoho netušeného, i když je k nim často velmi obtížný přístup ...

PODĚKOVÁNÍ

Děkuji Muhammadu M. Júsofovi za souhlas s publikováním sakkárských stél, Miroslavu Bártovi a Martinu Frouzovi za fotografie a Jolaně Malátkové za konečnou podobu mých kreseb.

LITERATURA

- Bonnet, Hans (1928): *Ein Frühgeschichtliches Gräberfeld bei Abusir*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Bierbrier, Morris L., ed. (2012): *Who Was Who in Egyptology*. Fourth revised edition. London: The Egypt Exploration Society.
- Daoud, Khaled (1996): The False-door of the Family of *Skr-htp*. *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 23, 83–102.
- Dasen, Véronique (2013): *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*. Oxford: Clarendon Press.
- Effland, Ute – Effland, Andreas (2013): *Abydos. Tor zur ägyptischen Unterwelt*. Darmstadt – Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Emery, Walter Bryan (1962): *A Funerary Repast in an Egyptian Tomb of the Archaic Period*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Goedicke, Hans (1970): *Die privaten Rechtsinschriften aus dem Alten Reich*. Wien: Notring.
- Goneim, Muhammad Zakaria (1956): *The Buried Pyramid*. London: Longmans, Green and Co.
- Haeny, Gerhard (1971): Zu den Platten mit Opfertischszene in Helwan und Giseh. *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde. Heft 12: Aufsätze zum 70. Geburtstag von Herbert Ricke*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 143–164.
- Janák, Jiří (2012): *Staroegyptské náboženství, II. Život a úděl člověka*. Praha: Oikúmené.
- Jones, Dilwyn (2000): *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom, I-II*. Oxford: Archaeopress.
- Köhler, Christiana E. – Jones, Jana (2009): *Helwan II; The Early Dynastic and Old Kingdom Funerary Relief Slabs*. Rahden/Westf.: Verlag Marie Leidorf GmbH.
- Kucharek, Andrea (2005): 70 Tage – Trauerphasen und Traueritten in Ägypten. In: Assmann, Jan – Maciejewski, Franz – Michaels, Axel, eds., *Der Abschied von Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*. Göttingen: Wallstein Verlag, 342–358.
- Lacher-Raschdorff, Claudia M. (2014): *Das Grab des Königs Ninetjer in Saqqara. Architektonische Entwicklung frühzeitlicher Grabanlagen in Ägypten*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Malaise, Michel (2001): Bes. In: Redford, Donald B., ed., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, I*. Oxford: Oxford University Press, 179–181.
- Manuelian, Peter Der (2003): *Slab Stelae of the Giza Necropolis*. New Haven – Philadelphia: The Peabody Museum of Natural History of Yale University – The University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Martin, Geoffrey Thorndike (2011): *Umm el-Qaab VII. Private Stelae of the Early Dynastic Period from the Royal Cemetery at Abydos*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Mrsich, Tycho (1968): *Untersuchungen zur Hausurkunde des Alten Reiches. Ein Beitrag zum altägyptischen Stiftungsrecht*. Berlin: Verlag Bruno Hessling.
- Posener-Kriéger, Paule (1977): Les mesures des étoffes à l'Ancien Empire. *Revue égyptologie*, 29, 86–96.
- Ranke, Hermann (1935): *Die ägyptischen Personennamen, I*. Glückstadt: J. J. Augustin.
- Scheele-Schweitzer, Katrin (2014): *Die Personennamen des Alten Reiches: altägyptische Onomastik unter lexikographischen und sozio-kulturellen Aspekten*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Strouhal, Eugen – Vachala, Břetislav – Vymazalová, Hana (2014): *The Medicine of the Ancient Egyptians 1: Surgery, Gynecology, Obstetrics, and Pediatrics*. Cairo – New York: The American University in Cairo Press.
- Vachala, Břetislav (2011): H+Z und Zakaria Goneim. *Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion*, 231, 101–105.

- Vogelsang-Eastwood, Gillian (2000): Textiles. In: Nicholson, Paul T. – Shaw, Ian, eds., *Ancient Egyptian Materials and Technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 268–298.
- Weeks, Kent R. (1970): *The Anatomical Knowledge of the Ancient Egyptians and the Representation of the Human Figure in Egyptian Art*. PhD. Dissertation. Yale – Ann Arbor: University Microfilms.
- Wengrow, David (2006): *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa, 10,000 to 2650 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.

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 Filozo-

fické 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), *The Medicine of the Ancient Egyptians 1: Surgery, Gynecology, Obstetrics, and Pediatrics* (společně s Eugenem Strouhalem a Hanou Vymazalovou, Cairo – New York: The American University in Cairo Press, 2014).

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.



New Findings on Rock Engravings in the Oukaïmeden Valley (High Atlas, Morocco) and Their Implications to the Local Transhumance

Barbora Půtová

Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1

Received 13th September 2016; accepted 10th October 2016

NOVÉ POZNATKY O SKALNÍCH RYTINÁCH V ÚDOLÍ OUKAÏMEDEN (VYSOKÝ ATLAS, MAROKO) A JEJICH VÝZNAM PRO LOKÁLNÍ TRANSHUMANCI

ABSTRAKT Předmětem studie je skalní umění v údolí Oukaïmeden, které se nachází v centrální části Vysokého Atlasu na území Maroka. Studie se zaměřuje na konkrétní archeologické lokality, užití výtvarné techniky, stylové charakteristiky a další specifika místního skalního umění. Zvláštní pozornost je věnována motivům, vývojovým proměnám a datování skalního umění v údolí Oukaïmeden. Skalní umění se zde poprvé objevuje v pozdním neolitu, poté je rozvíjeno v pozdní době bronzové a přetrvává až do libyjsko-berberského období. V další části studie je představena interpretace motivů skalního umění včetně analýzy funkce a smyslu jejich umístění v krajině. V této souvislosti je popsán blízký vztah skalního umění k transhumanci, která přetrvává v oblasti Vysokého Atlasu až do současnosti. Cílem studie je popis a interpretace skalního umění v údolí Oukaïmeden s důrazem na sezónní užití vysokohorských pastvin berberskými pasteveci.

KLÍČOVÁ SLOVA údolí Oukaïmeden; Vysoký Atlas; skalní umění; krajina, transhumance

ABSTRACT This paper deals with rock art in the Oukaïmeden Valley situated in the central part of the High Atlas in Morocco. The paper focuses on specific archaeological sites, the art techniques used, distinguishing features of the style and other specific features of the local rock art. Special attention is paid to the motifs, development changes and dating of rock art in the Oukaïmeden Valley. Rock art first appeared in the Oukaïmeden Valley in the Late Neolithic, It developed during the Late Bronze Age and continued until the Libyan-Berber period. The second part of the paper presents an interpretation of rock art motifs including the analysis of their function and meaning in the landscape. The paper describes the close relation between rock art and transhumance, in the High Atlas until these days. The paper describes and interprets rock art in the Oukaïmeden Valley emphasizing the seasonal use of mountain pastures by Berber shepherds.

KEY WORDS Oukaïmeden Valley; High Atlas; rock art; landscape; transhumance

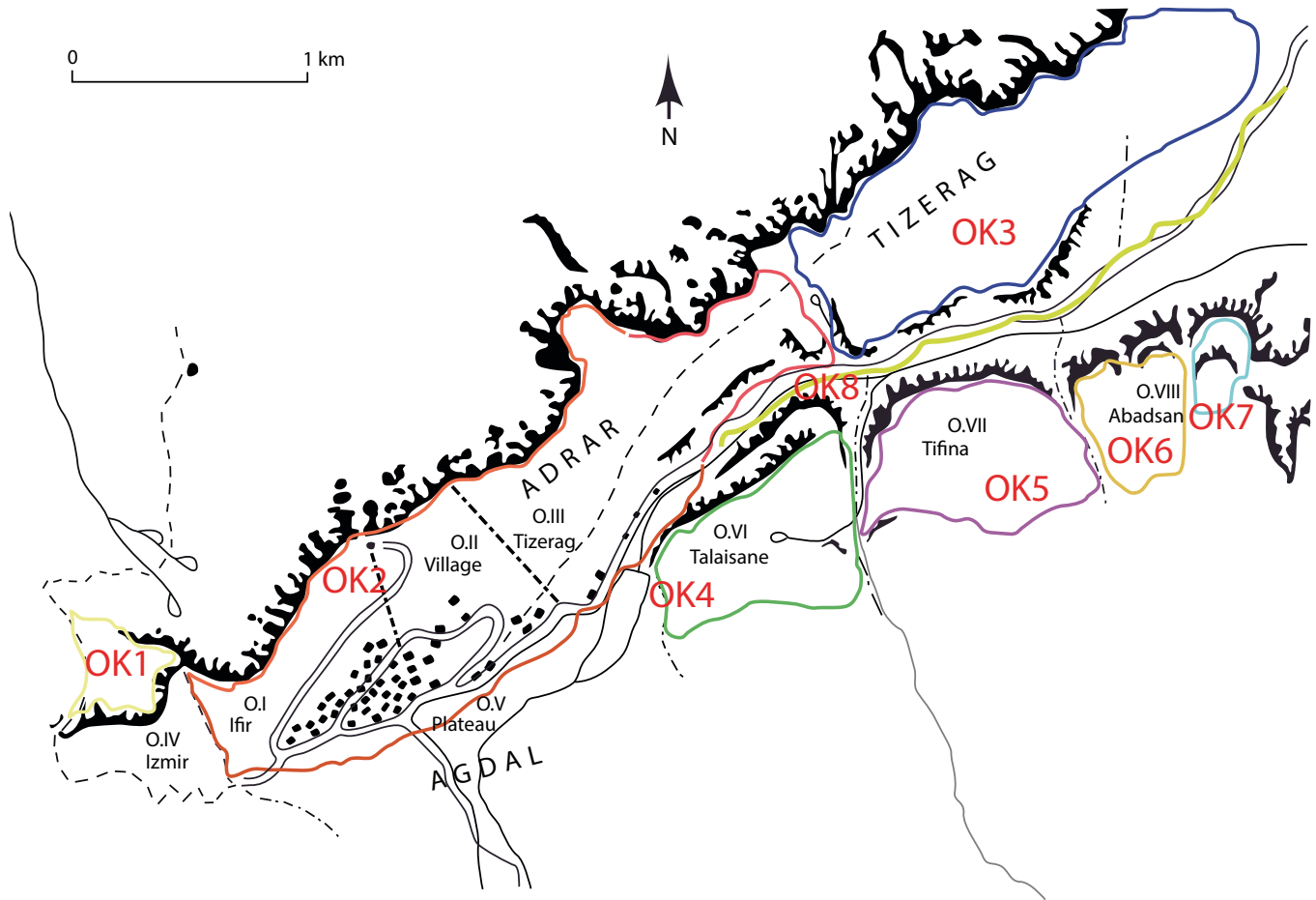
BASIC DESCRIPTION OF ROCK ART IN THE OUKAÏMEDEN VALLEY AND ITS RELATION TO OTHER ROCK ART SITES IN MOROCCO

Rock Art in Morocco can be found in the southern foothills of the Anti-Atlas (especially in the Draa Valley) and penetrates the slopes of the High Atlas, but it cannot be found in the Middle Atlas and the Rif Mountains (Searight 2004).¹

The main centres of rock art in the High Atlas are: the Oukaïmeden Valley, Yagour Plateau and Jebel Rat, with some secondary sites such as Taïnant and Telouët. The altitude of these localities exceeds 2000 metres and are endowed with pastures and natural resources (Simoneau 1977; Otto 1994; Alaoui

History in Contemporary Cultural Transformation, subproject *Rock Art in the Oukaïmeden Valley, Morocco: Case Study* solved at the Faculty of Arts, Charles University from the funding of the Specific university research in 2016.

¹ This output was created within the project *Language, Identity*,



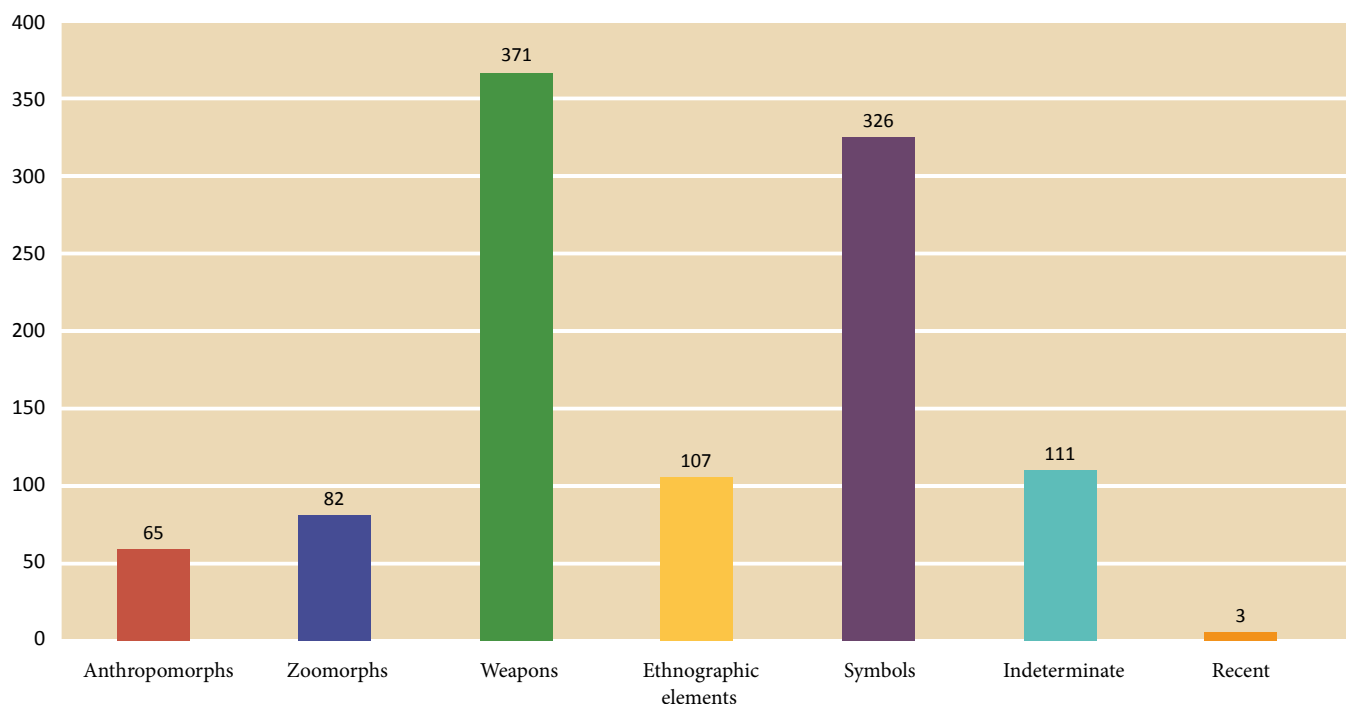
Map of the Oukaïmeden Valley rock art distribution. © Kateřina Šišperová.

Haroni – Alifriqui – Simonneaux 2009; Rodrigue 2009). Engravings are found on sloping sandstone slabs, in rock shelters or small caves (Searight 2013). In comparison with caves in France and Spain, Moroccan localities are in the open air and rock art engravings are visible (Bravin 2014). The Oukaïmeden Valley is the core of the group of rock art in North Africa (Ruiz-Galvéz – Torres – Señorán *et al.* 2015). The Oukaïmeden Valley (W 7°52', N 31°12') is situated 2650 m asl in the centre of the High Atlas, some 75 kilometres from Marrakesh.² The concentration of engravings in the Oukaïmeden Valley is unevenly balanced, covering an area of five square kilometres³ (Rodrigue 2009).

2 At present, engravings in the valley are exposed to pollution and burden caused by cultural tourism. Tourists go on biking and trekking trips to the valley, or go on one-day trips returning to Marrakech usually after having lunch or dinner in one of the local restaurants (Ruiz-Galvéz – Presa 2014).

3 Just for comparison: engravings in Yagour are distributed in the distance of 13 kilometres, in Jebel Rat they are concentrated at the Tizi n'Tighist site (Glory 1953; Malhomme 1959, 1961).

Rock art in the Oukaïmeden Valley is distributed in eight different areas from OK1 to OK8. Rock art sites are spread mainly on S/SE slopes facing the sun, in that part of the valley best protected and warmest. OK1 includes the Izmir area, OK2 corresponds to areas previously named Ifir, Village, Tizerag and Plateau. OK3 area covers Tizerag, OK4 corresponds to Talaisane, OK 5 to Tifina and OK6 and OK7 cover the area previously known as Abadsan. OK8 is a new area including the Irini River and its banks. The areas are divided with natural borders formed by mountain passes and streams. Each area includes a different number of stations. OK5 stands out with 65 rock art stations, which is more than a quarter (26.63%) of their total number in the Oukaïmeden Valley, although its surface is two times smaller than that of OK2 or OK3. One of the largest areas is OK6 with 15.16% of the rock art sites. OK2 is the second main entrance to the valley from the west that has been damaged first by stone-built summer settlements (*azibs*) built by the Berbers and later by huts, hotels and shops and even a garrison, dam and a resort (Rodrigue 1999, 2009; Collado Giraldo 2014; Ruiz-Galvéz – Bokbot – Collado Giraldo *et al.* 2013; Ruiz-Galvéz – Torres – Señorán *et al.* 2015).



Distribution of rock art engravings in the Oukaïmeden Valley. © Kateřina Šišperová.

TECHNIQUES, CHARACTERISTICS AND DISTINGUISHING FEATURES OF ROCK ART IN THE OUKAÏMEDEN VALLEY

The 1068 documented figures in the Oukaïmeden Valley were made by a variety of techniques such as pecking, abrading and thin incised trace. Most motifs were made by pecking, which is the case of more than 1000 images. It is a simple technique based on repeated and continuous pounding with a striking tool to make grooves. The depth of grooves depends on rock hardness, resistance of the striking tool and the strength of the impact. The width of grooves ranges between 0.7 and 3 cm, usually it is around 1.2 cm. The stability and depth of images is surprising. We may presume that motifs were first outlined on rock surface and then filled by pecking. *“In some cases a pecked figure was later abraded, while in others figures were made in part by pecking and in part by abrading.”* (Ruiz-Galvéz – Torres – Señorán *et al.* 2015: 1445) This technique is distributed across the valley: used particularly to make outlines, and only seldom to make fillings of images. Sometimes we can see partial fillings, especially in animals, for instance the neck and chest area. As for pecking used in the creation of images in the valley, it cannot be determined that the impacts on the rock surface were direct or indirect. No tools have been documented. The same technique was applied in the Côa Valley, where two quartzite stones used for direct pecking were found at the site of Olga Grande 4. The preferential use of direct pecking is apparent in open air rock art localities (Jodin 1966; Salih – Oujaa – Heckendorf *et al.* 1998; Collado Giraldo 2014; Půtová 2015).

The second most often represented technique in the Oukaïmeden Valley is abrading with 49 engraved figures in OK2 and OK5. Abrading is characterized by thickness between 0.8 and 1 cm. While pecking is used in all types of figures in the valley, abrading prevails in weapons. Combination of pecking and abrading has been documented in 18 motifs. In many cases, outlines of motifs were first pecked and rubbing or abrading followed. Thin incised traces are exceptional, documented only once at OK2 area rock art station (Jodin 1966; Collado Giraldo 2014; Ruiz-Galvéz – Torres – Señorán *et al.* 2015).

There is only minimal relationship or interaction between the rock surface and the motifs depicted on the surface can be seen in the valley. At some places, rock surface irregularities (hollows or exfoliations) are used as a part of a motif or as an entire motif, for instance in OK3 area. At some places, the curve of an animal body corresponds with a protrusion, curvature or irregular frame surface. Rock art in the open air is engraved on a simple detached and isolated sandstone slab and on flat or slightly sloped sandstone outcrop. The colour of motifs is monotonous, ranging from reddish to greyish including variations of their shades. Reddish colour (60%) prevails over greyish (40%). However, colour was not the basic criterion for selecting the surface for carving (Searight 2013; Collado Giraldo 2014).

ROCK ART MOTIFS REPRESENTED IN THE OUKAÏMEDEN VALLEY

The Oukaïmeden Valley is characterized by motifs that differ in technique, typology and style. Motifs in the Oukaïmeden

Weapons	daggers, maces, hammers, halberds, swords, axes, spears, arrows, slings
Zoomorphs	bovine, horses, deers, goats, canidae, felines, elephants, rhinoceros, buffalos, snakes
Anthropomorphs	naturalistic subtype, violin subtype, schematic subtype, idols
Ethnographic elements	shields, necklaces, topographic maps (or games), epigraphy
Symbols	linear open structures (straight, simple, double, curved or undulated lines and spirals)
	linear closed structures (oval forms, squares, rectangles, triangles, tectiform, foots)

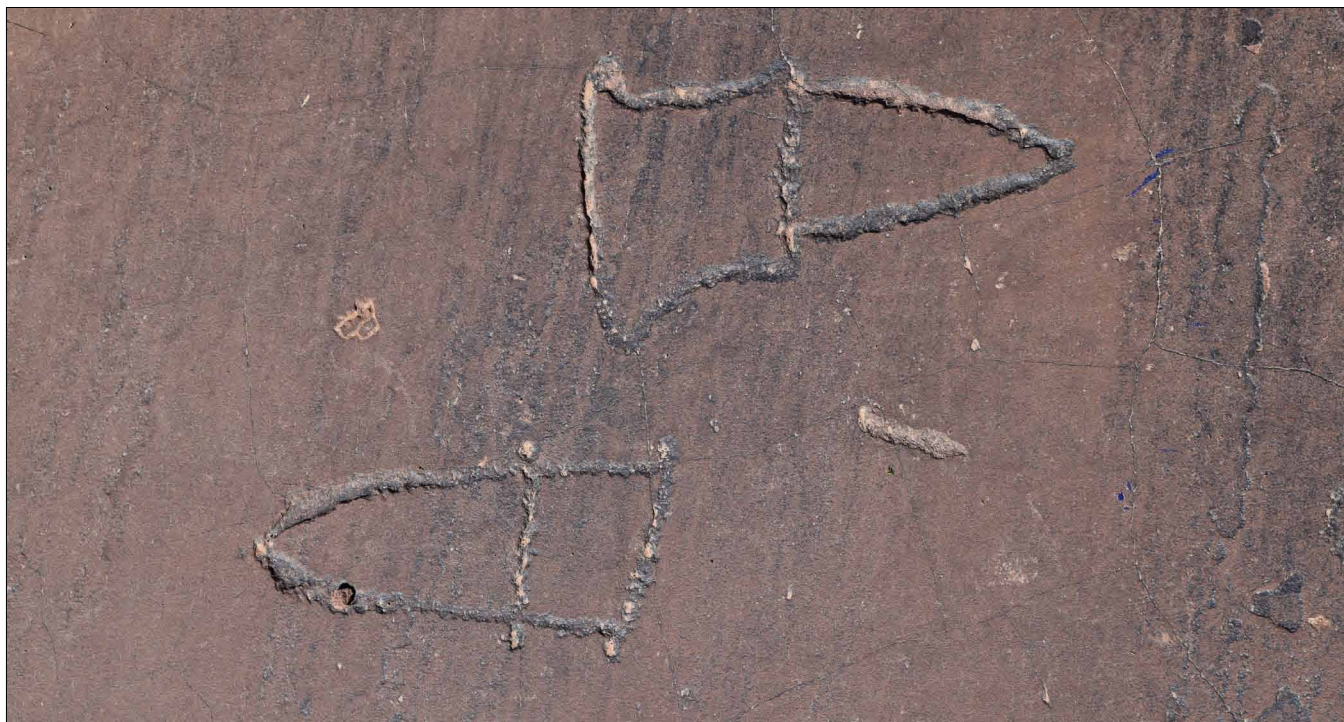
Typological classification of rock art engravings in the Oukaïmeden Valley. © Kateřina Šišperová.

Valley can be divided in seven groups: 1) Weapons (371 motifs), 2) Zoomorphs (82 motifs), 3) Anthropomorphs (65 motifs), 4) Ethnographic elements (107 motifs), 5) Symbols (326 motifs), 6) Indeterminate (111 motifs) and 7) Recent depictions (3 motifs). In many cases, as in anthropomorphic and zoomorphic motifs, the development from naturalism to schematism and reduction in iconography is quite apparent. Detailed figures with weapons and other symbols gradually change in schematic depictions. Motifs are only rarely larger than 50 cm, but some of them, including anthropomorphs, may be life-sized (Souville 1991; Bravin 2014; Collado Giraldo 2014).

The High Atlas contains mostly motifs of weapons, including daggers, maces, hammers, halberds, swords, axes, spears, arrows or slings. The most numerous depictions of weapons are daggers consisting of a handle and a blade. The motif of daggers varies in pommels, guards and presence or absence of a midrib and rivets. The handle is usually made up of two concave lines that are joined with a triangular blade with or without midrib. Later the size of the handle grows, in several cases the handle is even larger than the blade. Daggers always overlap zoomorphic motifs. The oldest type of daggers is linked to anthropomorphs of the naturalistic subtype. Just as various features of anthropomorphs develop, the same applies to daggers, as their handles become bigger and more and more complex. Other weapons represented are maces, hammers and halberds. Halberds are often superimposed or underlie daggers and maces that are typically oval, square or circular. Their handle is either short and slightly curved

or straight and elongated. By contrast, halberds are characterized with elongated triangular blades embedded in shafts ending with a small rounded bulk. Types of metal weapons documented in the Oukaïmeden Valley are morphologically similar to motifs on the Iberian Peninsula (Rodrigue 2009; Collado Giraldo 2014).

In addition to weapons, other frequently depicted motifs are zoomorphs – wild or domestic animals made with various techniques or degrees of schematization. The animals depicted correspond with the species living in the High Atlas. Zoomorphic motifs are characterized, in addition to certain identification of the taxonomical affiliation and naturalism, by repeating the forms of depicting anatomic parts and details such as horns, tusks or tails. Most animals are engraved in a lateral perspective or in a profile view. Their bodies can be engraved in outlines, filled or internally divided with a single vertical line around the neck and back area. All animals in the Oukaïmeden valley are hieratical with no relation to the surrounding landscape or rock surface. Engravings are static and don't form complex compositions or scenes showing more than one depiction. Only seldom can we see engravings of a group of animals on a panel. Zoomorphic motifs in the Oukaïmeden Valley include bovine, horses, deer, goats, canidae, felines, elephants, rhinoceros, buffalos and snakes. Most frequently represented animals are bovines. *“Nevertheless, as still today in many Mediterranean countries, the social, symbolic and economic value of bovines was paramount.”* (Torres – Ruiz-Galvéz 2014: 186) Bovines are distinguished with a rectangular body in profile and a vaulted ventral curve. A head



Typology of weapons in the Oukaïmeden Valley – daggers. © Barbora Půtová.



Typology of weapons in the Oukaïmeden Valley – mace. © Barbora Půtová.

with lyre-shaped horns is usually disproportionately small when compared with the body. Bovines are also characterized with sexual organs and the characteristic tail (Kaache 2001; Searight 2004; Le Quellec 2008; Bravin 2009, 2014; Rodrigue 2009; Collado Giraldo 2014).

Anthropomorphic motifs executed with an incision or pecking technique consist of the trunk, upper and lower limbs. Sometimes the head is schematized. Figures are often accompanied by weapons. Anthropomorphic motifs are divided in three main subtypes of human figures: naturalistic, violin and sche-



Typology of zoomorphs in the Oukaïmeden Valley – bovine. © Barbora Pütová.

matic. The latter is based on the morphology of figures and degree of their simplification. A special category is idols, described with morphologic features. Idols are elongated rectangles with round or horizontal ending in the lower part. In a rectangular shape we can identify the body and its partition from the head with narrowing around the neck. Their internal part is empty or divided with transverse lines (Malhomme 1959, 1961; Otto 1994; Rodrigue 1999; Collado Giraldo 2014).

The naturalistic subtype (34 motifs) includes frontally depicted figures complemented with the head, trunk and limbs. These figures are characterized with circular or semi-circular heads. The head area may contain details such as eyes, mouth, nose or ears. The upper and lower limbs of such figures stem from the trunk made by two parallel lines, which results in a trunk with a cylindrical look. Figures have schematized hands and palms. Their upper limbs extended sideways are raised as if praying or adoring, sometimes holding an object. Their lower limbs are directed downwards and are straight, curved or bent at the knees. Figures are usually depicted with clothes or ornaments such as necklaces or bracelets. Later we can see a simplification of features, especially of the lower limbs that are simple lines. Some figures are depicted with weapons, especially daggers (Malhomme 1959, 1961; Rodrigue 1999; Collado Giraldo 2014; Ezziani 2014).

The violin subtype (11 motifs) represents depictions exclusively typical of the Oukaïmeden Valley, unparalleled in the High Atlas. Figures are often linked and compared with Mediterranean Cycladic idols, as this specific method of depicting a female body corresponds with the morphology of the violin (Jodin 1964; Simoneau 1967; Rodrigue 1999). The violin-shaped body is hieratical and frontal. The head ends in a long and narrowing neck. Face features are usually schematized; typically only eyes and nose are roughed out. A significant feature of the body is two lateral protrusions that look like voluminous woman's breasts or round-shaped shoulders, extended arms or arms akimbo. However, the figures are not depicted with ornaments or clothes. Sometimes weapons can be seen. Some figures are hit by arrows or spears, whereas some are only surrounded by weapons (Rodrigue 1999; Ezziani 2014). Legs are depicted on both sides, usually curved and rounded at the lower end, which may be a very simplified way of depicting the palms (Le Quellec 2008; Collado Giraldo 2014; Ezziani 2014). *"The lower part widens considerably to emphasize what we interpreted as a female sexual organ, which even shows pubic hair depicted as perpendicular lines that fall from the vulvar area."* (Collado Giraldo 2014: 149)

The schematic subtype (7 motifs) is characterized with figures in the front perspective whose body is depicted in a simpli-

fied way with a vertical line forming their head and limbs. The position of the upper and lower limbs changes and varies from their extending to raising as if adoring. Arms usually have fingers, sometimes splayed out like a fan and they may hold various things of disproportionate size such as axes. The lower limbs are often depicted as lines and the body looks like a simple cross. Sometimes the legs are extended horizontally and the body looks like a lizard. Oblique lines may protrude from the trunk of the body and the silhouette thus has the shape of a “tree-like” body. Bodies are complemented with male sexual organs. As the case is with the violin subtype figures, also the schematic subtype figures do not have any ornaments or other accessories. These depictions are usually isolated. If there is any other motif, it is another anthropomorphic figure. The size of the depictions evolved. The initial forms are characterized dynamically with larger figures depicted with undulated limbs. Later, figures became smaller and more hieratic (Collado Giraldo 2014; Ezziani 2014; Torres – Ruiz-Galvéz 2014).

Engravings relating to habits, rites and social structures of inhabitants of the Oukaïmeden Valley testify of the past life in the Oukaïmeden Valley (Nieto 2014). Ethnographic elements include shields, necklaces, topographic maps (or games) and epigraphy. Shields are represented by circular, square and triangular depictions that appear separately, in couples and in groups on the same panel. Shields differ with their size, composition, internal structure or number of geometric elements included. Topographic maps (or games) include depictions made by pecked dots arranged in several lines forming typically a rectangle (Chenorkian 1988; Rodrigue 1999; Collado Giraldo 2014; Ruiz-Galvéz – Torres – Señorán *et al.* 2015).



Naturalistic subtype in the Oukaïmeden Valley. © Barbora Půtová.



Typology of ethnographical elements in the Oukaïmeden Valley – shield. © Barbora Půtová.



Typology of ethnographical elements in the Oukaïmeden Valley – topographic maps (or games). © Barbora Pütová.

These geometrical compositions are considered to represent territorial and landscape features expressing relationships within and between various surrounding rock art panels. Similarly simple depictions are typical for necklaces that are made of curved parallel lines (Arcà 2004; Collado Giraldo 2014).

Symbols represent a wide scale of depictions that are specific to their geometric shapes. In the Oukaïmeden Valley there are linear open structures: straight, simple, double, curved or undulated lines and spirals. Other symbolic forms belong to the category of linear closed structures of forms, squares, rectangles, triangles, tectiforms and also feet. Symbols are usually accompanied by weapons, anthropomorphic and zoomorphic motifs that may overlap or be placed underneath other motifs. Indeterminate motifs do not allow for unambiguous identification: these are fragments of depictions, probably due to schematization or poor state of preservation (Rodrigue 1998; Collado Giraldo 2014).

DATING ROCK ART IN THE OUKAÏMEDEN VALLEY

Rock art in the High Atlas is the amalgam of artistic trends from the Mediterranean and Sahara. It confirms continuous

occupation of the valley since the Middle Holocene period, from the onset of the desiccation process of the Sahara and drier conditions and climate or collapse of the monsoon that resulted in rapid changes in vegetation systems. Plant resources and wild animals became scarce and there was greater cattle mobility in searching for water and pastures (Marshall – Hildebrand 2002; Brooks 2006; Lernia 2006; El Graoui – Alifriqui – Jungner *et al.* 2008; Ruiz-Galvéz – Bokbot – Collado Giraldo *et al.* 2013). In the Oukaïmeden Valley in the Middle Holocene “the temperature started fluctuating, with short dry periods, due to lower rainfall in winter” (Ruiz Zapata – Gil García – Duque Espino 2014: 136). The oldest evidence of human settlement in the valley and in the High Atlas dates back to the Late Neolithic (Galán – Torres – Señorán 2014; Ruiz-Galvéz – Torres – Señorán 2015). The occurrence of first engravings dates back to this period when zoomorphic motifs appeared. Depictions of animals, one of the main reasons why the valley was exploited, were found at both ends, strategically near pastures (Galán – Torres – Señorán *et al.* 2014).

In the Early Bronze Age a new depiction occurred – weapons that overlay zoomorphic motifs. “Maces and hammers seem to be the oldest weapon depictions, while swords, daggers and scimitars, some kind of handles, as double appendix ones seem to be more recent.” (Torres – Ruiz-Galvéz – Bokbot *et al.*



Combination of rock art motifs on a panel in the Oukaïmeden Valley – deer, dagger and idol. © Barbora Půtová.

2012: 171) In the Bronze Age there were changes inside the groups that inhabited the valley. The first evidence of change is the appearance of weapons in the rock art iconography, witnesses of the beginning of social conflicts from competition over access to pasturing resources in mountain areas of a more humid environment and climate. These depictions are systematically distributed throughout the territory, evidence of its higher control (Collado Giraldo 2014). Depictions of weapons in the Oukaïmeden Valley have parallels in the Iberian Peninsula Bronze Age. Some halberds and daggers in the Oukaïmeden Valley correspond with actual weapons from excavations at Early Bronze Age sites such as El Argar and Carapatas in southern Spain (Lull – Mico – Rihuete *et al.* 2005).

Some of the halberd and dagger types did not have an equivalent in the Iberian Peninsula and are the result of autochthonous development. They correspond with real index fossils and excavated copper or bronze objects in the Oukaïmeden Valley (Chenorkian 1988). These local types of weapons imply that the inhabitants were capable of exploiting the local copper and tin mines. Indigenous people probably first adopted imported models around 1500 BC before producing their own local versions, thereby proving their ability to exploit mineral resources and founding techniques. Morocco

and the High Atlas were the borders of the metal area of the West Mediterranean. The High Atlas contains mercury, zinc, copper, manganese, iron ore and barite mines. The discovery of metallurgy entered the High Atlas from the Iberian Peninsula perhaps in the second millennium BC (Malhomme 1950, 1954; Antoine 1954; Laroui 1977; Souville 1986; Searight 2004; Rodrigue 2009).

Weapons complemented anthropomorphic motifs, originally life-sized and carefully executed, which developed into small figures with an increase in schematic shapes and reduction of iconography. The development from naturalism to schematism is apparent in zoomorphic motifs, although most of these engravings did not chronologically go beyond the Bronze Age. Anthropomorphic motifs became central until the Libyan-Berber period (dated from the 1st millennium BC to the Arabic conquest in the late 7th century AD), when rock art completely disappeared from the Oukaïmeden Valley as well as from the High Atlas as such (Collado Giraldo 2014; Ruiz-Galvéz – Bokbot – Collado Giraldo *et al.* 2014). “We can only speculate about the reasons for this change, but they could be related to new economic strategies focused in the exploitation of territories and resources located far from the highlands of the Atlas.” (Ruiz-Galvéz – Torres – Señorán *et al.* 2015: 1456).



Copper ore deposits on the slopes of the Imlil Valley. © Barbora Pütová.

INTERPRETATION OF ROCK ART MOTIFS IN THE OUKAÏMEDEN VALLEY

Seasonal occupation of the valley was an impulse when first engravings of animals were probably the basic form of belief systems. Rock art was situated near resources and routes used by people moving around the valley. Now, shepherds and their herds move in the vicinity of engravings, even walk among them or set up tents. The average distance to them seems to grow through time. While the oldest engravings were placed strategically closer to both sides of the valley and near the centre, the maximum distance substantially increased from the Bronze Age when rock art areas were distributed more systematically farther from the centre of the valley. That is why zoomorphic engravings are frequent near water resources, weapons are concentrated near entrances, while anthropomorphic motifs can be found in marginal areas which may have a connection to rites of passage. This is connected with the visual control over pathways and visibility of rock art from these pathways. In this context, the importance of the place increases as they are not mere geographic coordinates, but symbols that must be interpreted together with other variables such as visibility or navigation. Therefore, it is important to regard engravings as places, representations

of the territory and landscape in which they are integrated (Bokbot – Collado Giraldo *et al.* 2013; Ruiz-Galvéz – Torres – Señorán *et al.* 2015).

Engravings thus allowed for information exchange within a social organization that could identify the sender, testified of having knowledge of the environment such as presence of water resources, food or predators and marked transhumance routes or territorial rights. A specific message could be intended for group or tribe members, neighbouring groups or enemies. It could have served as a warning or connection with the past of each tribe and transfer of historic experience such as animal catching or hunting. For neighbouring groups or tribes, the engraved shields could have designated the territory of local chiefs, just as anthropomorphic figures “*may commemorate a battle hero or a vanquished enemy*” (Searight 2013: 41). Some anthropomorphic motifs are hit by arrows and spears or bear traces of deliberate damage and they can be interpreted to be enemies. Rock art served as a communication medium, symbolic meaning of territorial control and a kind of mental map that includes information about entrances, resources, rights of access and prohibitions. From this perspective, rock art in the Oukaïmeden Valley may be linked to oral tradition provided by the shepherds using pastures in the valley. This valley may have been a demonstration of moun-



A shepherd and his flock of sheep, grazing and walking amid engravings in the Oukaïmeden Valley. © Barbora Půtová.

tain cult or the place of worshipping the founding hero and mythical ancestor Sidi Fars, who was the first to enter the valley, demarked pastures and borders of the tribes (Simoneau 1975; Ezziani 2004; Rodrigue 2009; Ruiz-Galvéz – Bokbot – Collado Giraldo *et al.* 2013; Searight 2013; Nieto 2014; Ruiz-Galvéz – Torres – Señorán *et al.* 2015).

CONNECTION BETWEEN TRANSHUMANCE AND ROCK ART IN THE OUKAÏMEDEN VALLEY

Rock art in the Oukaïmeden Valley is characterized by a close relation to transhumance, preserved until now. The transhumance in the High Atlas is vertical and includes seasonal mobility of herds of cattle between lowlands and mountain areas (pastures and meadows). The main features of transhumance are adaptability, complexity and use of all natural resources available within a certain territory (between areas) and time (between seasons). Transhumance takes place in valleys where it is the basis of stable settlement of arable pastoral farming with limited areas for farming. Seasonal mobility of cattle thus spares the valley/lowland pastures and resources of hay (Ehlers – Kreutzmann 2000; Akasbi – Oldeland – Dengler *et al.* 2012). Engravings in the Oukaïmeden Valley are linked to the social

and economic role of using mountain pastures with surface area around 800 ha (Malhomme 1950; Jodin 1966; Simoneau 1967; Souville 1991; Salih – Oujaa – Heckendorf *et al.* 1998; Bourbouze 2000; Searight 2004; Bravin 2014).⁴ Engravings situated near land depressions and water-soaked pastures and springs mark transhumance routes (Ezziani 2004).⁵

4 Since being discovered in 1948, many engravings were destroyed owing to building of the skiing centre. The project resulted in expropriating parts of the pastures. The valley was turned into a tourist centre and old *azibs* were used for the construction of hotels. Traditional pastoralism was largely replaced with tourism, many shepherds became tourist guides or ski instructors. Space coexistence of Berber shepherds and skiers changed the landscape, perception of the agdal system and weakened bonds to transhumant pastoralism. Nevertheless, still rather a large part of the population is dependent on transhumant pastoral farming, which is either because of their own will or due to the lack of alternatives (Rodrigue 2009; Akasbi – Oldeland – Dengler *et al.* 2012).

5 Wet pastures are sensitive to climatic aspects. Climate changes, anthropic and pastoral pressures and global environmental changes influence the natural environment in the valley. The functioning of the pastures was influenced by hydraulic modifications (construction of the dam in the 1970s) and new adjustments (roads or a drain channel), (Alaoui Haroni – Alifriqui – Simonneaux 2009).



Women remain close to the houses (*azibs*) in the Oukaïmeden Valley. © Barbora Půtová.

Pastures in the Oukaïmeden Valley are used by two groups of Berber shepherds enter the valley: the Rheraya tribe from the West and the Ourika tribe from the East (Ruiz-Galv ez – Bokbot – Collado Giraldo *et al.* 2013). Using collective pastures in the Oukaïmeden is subject to the *agdal* system (*evergreen meadow*) which “traditionally refers to collective pasture governed and managed by a local assembly of elderly men representing the tribes of the confederation who fix the opening and closing of pasture” (Ilahiane 2006: 10). It is a set of rights, rites and rules that regulate collective use of the pastures in the valley. The regulation determines the period when access to the valley is allowed and designates the territory used by each group of shepherds. Access to the pastures is prohibited every year from 15 March to 10 August. The ban on access ends with an opening rite and cattle entering the valley from mountain passes. The duration of the journey shepherds have to take depends on the kind of animals, but it usually doesn’t last more than a day. The date of return around 28 September can be explained by first snow and exhausting the pastures after they have been exploited for two months (Ilahiane 1999; Mahdi 1999, 2010; Nieto 2014).

Shepherds settle in the valley in mountain villages (*azibs*), summer grazing settlements that have a similar structure, simplicity and concentration in the landscape. These settle-

ments are usually small groups of stone houses: their type, size and solidness of construction depend on how long groups remain on the pastures. Settlements facilitate shepherds’ mobility and fencing of the livestock. Shepherds’ activities are divided by sex. Men herd the goats and sheep, women take care of cows, cattle foraging and housework, cooking and childcare. Women also pick medicinal herbs or weave rugs (Ezziani 2004; Alaoui Haroni – Alifriqui – Simonneaux 2009; Mahdi 2010; Nieto 2014).

Restrictions and access are based on the customary law aimed at restoration of pastures for protecting and preserving the local biodiversity. Regulated use of resources allows for their annual use and spring protection of plants, inflorescence and ripening of young plants. Pastures are the place of social and ecologic balance production and reproduction that is necessary for sustainability of pastoral life and pasture management. Harsh climate in the mountains restricts access to pastures in autumn and winter months, whereas in summer the parched lowlands are too hot for shepherds and their animals. The duration of the agreement to use the pastures depends on the consent of pastoral groups and their awareness of it. Knowledge of the tradition was passed on orally until the late twentieth century. Although no borderlines between the pasture of the Rheraya and Ourika tribes are marked, the shep-

herds know them very well and respect them (Gellner 1969; Auclair 1998; Finckh – Goldbach 2010; Alaoui Haroni – Alifriqui 2012; Nieto 2014).⁶

Vertical transhumance still has strategic importance for agropastoral communities of the High Atlas. The tribes using seasonally the Oukaïmeden Valley follow traditional behaviour patterns that are common for the Mediterranean transhumance model. From this perspective, the production of rock engravings documents relations between three principles that are still integrated in the agdal system: resources of grazing, their use and ownership (power and territory) and ritual and symbolic system. Therefore, the position of engravings in the Oukaïmeden Valley was deliberate. “*The integration of the carvings in this human landscape – ‘human’ because it is interpreted and modified by man – changes our perspective about the places where they were made.*” (Nieto 2014: 193) Selecting the place for applying a motif was made in accordance with several parameters, such as cardinal orientation, inclination, type of surface or iconography that were part of the limited territory source control programme (Alaoui Haroni – Alifriqui 2012; Nieto 2014).

6 The same applies to access to resources that is collectively known. In case of breaching the ban, a financial fine may be imposed (at present for instance 1,000 Moroccan dirhams) or the fine may be in a different form (goat or cow), (Nieto 2014).

REFERENCES

- Akasbi, Z. – Oldeland, J. – Dengler, J. et al. (2012): Social and Ecological Constraints for Decision Making by Transhumant Pastoralists: A Case Study from the Moroccan Atlas Mountains. *Journal of Mountain Science*, 9, 307–321.
- Alaoui Haroni, S. – Alifriqui, M. (2012): Approche écologique des pâturages humides d'altitude et pratiques de gestion. Le plateau d'Oukaïmeden dans le Haut Atlas de Marrakech. In: Auclair, L. – Alifriqui, M., Eds., *Agdal: Patrimoine socioécologique de l'Atlas marocain*. Rabat: IRD – IR-CAM, 75–92.
- Alaoui Haroni, S. – Alifriqui, M. – Simonneaux, V. (2009): Recent Dynamics of the Wet Pastures at Oukaïmeden Plateau (High Atlas Mountains, Morocco). *Biodiversity and Conservation*, 18(1), 167–189.
- Antoine, M. (1954): L'industrie accompagnant les gravures rupestres de l'Oukaïmeden. *Publications du Service des Antiquités du Maroc*, 10, 11–24.
- Arcà, A. (2004): The Topographic Engravings of Alpine Rock-Art: Fields, Settlements and Agricultural Landscapes. In: Chippindale, C. – Nash, G., Eds., *The Figured Landscapes of Rock-Art*. Cambridge: Cambridge University, 318–349.
- Auclair, L. (1998): Les ressources sylvopastorales au Maghreb. Structure segmentaire et appropriation communautaire. In: Rossi, G. – Delville, P.-L. – Narbeburn, P., Eds., *Sociétés rurales et environnement: gestion des ressources et dynamiques locales au Sud*. Paris: Karthala, 123–140.
- Bourbouze, A. (2000): Pastoralisme au Maghreb: la révolution silencieuse. *Fourrages*, 161, 3–21.
- Bravin, A. (2009): *Les gravures rupestres libyco-berbères de la région de Tiznit (Maroc)*. Paris: L'Harmattan.
- Bravin, A. (2014): History of Research in the High Atlas. Past and Present of Research in the Oukaïmeden Valley. *Complutum*, 25(2), 25–31.
- Brooks, N. (2006): Cultural Responses to Aridity in the Middle Holocene and Increased Social Complexity. *Quaternary International*, 151, 29–49.
- Ehlers, E. – Kreutzmann, H. (2000): High Mountain Ecology and Economy: Potential and Constrains. In: Ehlers, E. – Kreutzmann, H., Eds., *High Mountain Pastoralism in Northern Pakistan*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 9–36.
- El Graoui, M. – Alifriqui, M. – Jungner, H. et al. (2008): Recherches d'indices chronologiques sur le paysage des graveurs de rochers de l'Oukaïmeden (Haut-Atlas, Maroc). *Sahara*, 19, 105–108.
- Ezziani, El H. (2004): Une classification morphologique des figures anthropomorphes. (Gravures rupestres du Haut Atlas). La vallée de l'Ourika (Maroc). *L'Anthropologie*, 108(3), 495–534.
- Collado Giraldo, H. (2014): Main Characteristics of Oukaïmeden Rock Art (Morocco). *Complutum*, 25(2), 141–166.
- Finckh, M. – Goldbach, H. (2010): Vegetation Dynamics Under Climate Stress and Land Use Pressure in the Drâa Catchment. In: Speth, P. – Christoph, M. – Doekkrüger, B., Eds., *Impacts of Global Change on the Hydrological Cycle in West and Northwest Africa*. Heidelberg: Springer, 274–281.
- Galán, E. – Torres, J. de – Señorán, J. M. (2014): Archaeological Interventions. In Search of Traces of the Human Presence in the Valley. *Complutum*, 25(2), 45–76.
- Gellner, E. (1969): *Saints of the Atlas*. London: Weidenfield and Nicholson.
- Glory, A. (1953): Gravures rupestres du Haut Atlas. Un épisode guerrier de l'histoire berbère. *La Nature*, 3218, 174–180.
- Chenorkian, R. (1988): *Les armes métalliques dans l'art protohistorique de l'Occident méditerranéen*. Paris: CNRS.
- Ilahiane, H. (1999): The Berber Agdal Institution: Indigenous Range Management in the Atlas Mountains. *Ethnology*, 38, 21–45.
- Ilahiane, H. (2006): *Historical Dictionary of the Berbers (Imazighen)*. Lanham: Scarecrow Press.
- Jodin, A. (1964): Les gravures rupestres du Yagour (Haut-Atlas): Analyse stylistique et thématique. *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, 5, 47–116.
- Jodin, A. (1966): Les gravures rupestres de l'Oukaïmeden (Haut-Atlas): Documents inédits. *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, 6, 29–54.
- Kaache, B. (2001): *Archéologie de l'art rupestre: analyse du bestiaire gravé du Présahara marocain*. Oxford: Archaeopress.
- Laroui, A. (1977): *The History of the Maghrib: An Interpretive Essay*. Princeton: Princeton University Press.
- Lernia, S. di (2006): Building Monuments, Creating Identity: Cattle Cult as a Social Response to Rapid Environmental Changes in the Holocene Sahara. *Quaternary International*, 151, 50–62.
- Lull, V. – Mico, R. – Rihuete, C. et al. (2005): Property Relations in the Bronze Age of South-Western Europe: An Archaeological Analysis of Infant Burials from El Argar (Almería, Spain). *Proceedings of the Prehistoric Society*, 71, 247–268.
- Mahdi, M. (1999): *Pasteur de l'Atlas, production pastorale, droit et rituel*. Casablanca: Imprimerie Najah.
- Mahdi, M. (2010): Patrimonialisation de la transhumance à l'Oukaïmeden. In: Lerin F., Ed., *Pastoralisme méditerranéen: patrimoine culturel et paysager et développement durable*. Montpellier: CIHEAM / AVECC / UNESCO, 73–83.
- Malhomme J. (1950): Les pierres excavées et les gravures rupestres du Grand Atlas de Marrakech. *Bulletin de la Société de Préhistoire du Maroc*, 2, 7–21.
- Malhomme J. (1954): Représentations des haches du Bronze (Grand Atlas). *Bulletin de la Société de Préhistoire du Maroc*, 7–8, 3–7.
- Malhomme, J. (1959): *Corpus des gravures rupestres du Grand Atlas (1ère partie)*. Rabat: Service des antiquités du Maroc.
- Malhomme, J. (1961): *Corpus des gravures rupestres du Grand Atlas (2ème partie)*. Rabat: Service des antiquités du Maroc.
- Marshall, F. – Hildebrand, E. (2002): Cattle Before Crops: The Beginnings of Food Production in Africa. *Journal of World Prehistory*, 16, 99–143.
- Nieto, C. (2014): Tradition and Modernity in the Oukaïmeden Valley: Changes in the Rites and Practices of Seasonal Transhumance. *Complutum*, 25(2), 191–207.
- Otto, J. (1994): *Spuren der Vergangenheit: Prähistorische Felsgravuren im Hohen Atlas I. Marokko*. Lollschied: Kult-Ur-Institut für Interdisziplinäre Kulturforschung.
- Půtová, B. (2015): *Skalní umění: portugalská naleziště Foz Côa a Mazouco*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum.
- Le Quellec, J.-L. (2008): What's New in the Sahara, 2000–2004? In: Bahn, P. – Franklin, N. – Strecker, M., Eds., *Rock Art Studies: News of the World III*. Oxford: Oxbow Books, 52–88.

- Rodrigue, A. (1998): Nouvelles gravures inédites à l'Oukaïmeden (Atlas marocain). *Sahara*, 10, 117–118
- Rodrigue, A. (1999): *L'art rupestre du Haut Atlas marocain*. Paris: L'Harmattan.
- Rodrigue, A. (2009): *L'art rupestre au Maroc: les sites principaux. Des pasteurs du Dra aux métallurgistes de l'Atlas*. Paris: Harmattan.
- Ruiz-Galvéz, M. – Bokbot, Y. – Collado Giraldo et al. (2013): Rock Art, Landscape and Prehistoric Settlement at the High Atlas (Morocco). In: Contreras, F. – Farjas, M. – Melero, F. J., Eds., *Proceedings of the 38th Annual Conference on Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology*. Oxford: Archaeopress, 287–290.
- Ruiz-Galvéz, M. – Presa, P. de la (2014): A Proposal for Integration of Heritage and Tourism. *Complutum*, 25(2), 229–234.
- Ruiz-Galvéz, M. – Bokbot, Y. – Collado Giraldo et al. (2014): Conclusions and New Avenues for Analysis. *Complutum*, 25(2), 237–240
- Ruiz Zapata, M. B. – Gil García, M.-J. – Duque Espino, D. (2014): Vegetation History in the Oukaïmeden Valley. Human Action and the Evolution of the Landscape. *Complutum*, 25(2), 123–137.
- Ruiz-Galvéz, M. – Torres, J. de – Señorán, J. M. et al. (2015): Rock Art and Mountain Landscape (Oukaïmeden Valley, High Atlas, Morocco). In: Collado Giraldo, H. – García Arranz, J. J., Eds., *XIX International Rock Art Conference IFRAO 2015. Symbols in the Landscape: Rock Art and Its Context*. Tomar: Instituto Terra e Memória, 1437–1457.
- Salih, A. – Oujaa, A. – Heckendorf, R. et al. (1998): L'aire rupestre de l'Oukaïmeden, Haut Atlas, Maroc: Occupation humaine et économie. *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 18, 253–295.
- Searight S. (2004): *The Prehistoric Rock Art of Morocco: A Study of Its Extension, Environment and Meaning*. Oxford: Archaeopress.
- Searight S. (2013): Morocco's Rock Art: Age and Meaning. *Arts*, 2, 35–43.
- Simoneau, A. (1967): Les gravures du Haut Atlas de Marrakech. *Revue Géographie Maroc*, 11, 67–76.
- Simoneau, A. (1975): Protohistoire religieuse du Jebel Rhat (Haut Atlas). In: *Valcamonica Symposium 72. Actes du Symposium International sur les Religions de la Préhistoire*. Capo di Ponte: Centro Camuno di Studi Preistorici, 335–342.
- Simoneau, A. (1977): *Catalogue des sites rupestres du sud marocain*. Rabat: Ministère d'État chargé des Affaires Culturelles.
- Souville, G. (1986): Témoignages sur l'âge du bronze au Maghreb occidental. *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 130, 97–114.
- Souville, G. (1991): Essai d'interprétation des gravures rupestres du Haut Atlas marocain. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 135(4), 767–782.
- Torres, J. de – Ruiz-Galvéz, M. (2014): Unravelling Patterns in Oukaïmeden Rock Art. *Complutum*, 25(2), 167–187.
- Torres, J. de – Ruiz-Galvéz, M. – Bokbot, Y. et al. (2012): Traditional Wisdom and Landscape Management. A Longue durée History of Human Exploitation of a Critical Resource. The Case of the Oukaïmeden Valley (High Atlas, Morocco). In: García, A., Ed., *Debating Spatial Archaeology. Proceedings of the International Workshop on Landscape and Spatial Analysis in Archaeology*. Santander: Instituto Internacional de Investigaciones Prehistoricas de Cantabria, 167–178.

AUTHOR

Barbora Půtová is a Czech anthropologist and art historian lecturing at the Faculty of Arts, Charles University in Prague. She deals with history of culture, artwork and cultural heritage. Other fields of her expert interest include historical anthropology, visual anthropology and anthropology of art. She has published dozens of articles and experts studies as well as several expert monographs such as *Pravěké umění (Prehistoric Art)*, co-authors Jean Clottes and Václav Soukup, (2011), *Félicien Rops: enfant terrible dekadence (Félicien Rops: Enfant Terrible of Decadence)*, (2013), *Kristkova podyjská glyptotéka (Kristek's Dyje Valley Glyptothea)*, co-author Iveta K. Pavlovičová, (2013), *The Genesis of Creativity and the Origin of the Human Mind* (co-edited by Václav Soukup, 2015) or *Královská cesta: všední i sváteční život v proměnách času (The Royal Route: Ordinary and Festive Life Over the Course of Time)*, (2016). In her monograph *Félicien Rops* she offers the first comprehensive view of the life and work of one of the most prominent representatives of decadence and symbolism; in her last book *Královská cesta (The Royal Route)* she writes about the creation, development, meaning and historical changes of the Royal Route in Prague. In her book *Skalní umění (Rock Art)*, (2015), she published the results of her field research of Palaeolithic art that she carried out at archaeological sites in France and Portugal. At presents she is carrying out research of African rock art in the High Atlas Mountains of Morocco.

Contact: PhDr. Mgr. Barbora Půtová, Ph.D. et Ph.D., Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Celetná 20, 110 00, Praha 1, e-mail: barbora.putova@ff.cuni.cz

ACKNOWLEDGEMENT

Special thanks go to CK Blue Style k.s. for their support during my stay and research in the Oukaïmeden Valley.



C E S T O V N Í K A N C E L Á Ř



Tradiční amazonská medicína v české subkultuře

Miroslav Horák¹ – Šárka Vosáhlová

1 Ústav jazykových a kulturních studií, Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií, Mendelova univerzita v Brně

Do redakce doručeno 24. března 2016; k publikaci přijato 8. listopadu 2016

TRADITIONAL MEDICINE OF THE AMAZON IN CZECH SUBCULTURE

ABSTRACT This article assesses the present situation in traditional Amazonian medicine in the Czech Republic. It also classifies the types of organized rituals and characterizes their organizers and participants in the country. The fieldwork among traditional Amazonian medicine users was conducted since November 2015. A total of 46 respondents (23 women and 23 men) who had attended at least one ritual of traditional Amazonian medicine were selected for the study and we recorded with them semi-structured interviews. The aim of this article is to categorize their contents. In order to fulfill this objective, we performed a content analysis of interviews based on the Grounded Theory method. In this article we publish results of analysis of the first 15 interviews. These results confirm that in the Czech Republic a psychoactive brew ayahuasca is the most used preparation from traditional Amazonian medicine. Finally, there are risks associated with the use of psychoactive substances indicated.

KEY WORDS traditional medicine; Amazon; subculture; Czech Republic; ayahuasca

ABSTRAKT Tento článek obsahuje dosavadní poznatky o tradiční amazonské medicíně v České republice. Rovněž je v něm zahrnuta klasifikace pořádaných obřadů a charakteristika jejich pořadatelů a účastníků. Terénní výzkum mezi uživateli tradiční amazonské medicíny byl realizován od listopadu 2015. Výzkumný vzorek tvoří 46 osob (23 žen a 23 mužů), které se v minulosti s tradiční amazonskou medicínou minimálně jednou zúčastnily nějakého typu rituálu. S těmito osobami byly nahrány semi-strukturované rozhovory. Cílem tohoto článku je kategorizovat jejich obsah. Za tímto účelem jsme provedli obsahovou analýzu interview metodou zakotvené teorie. V tomto článku prezentujeme výsledky analýzy prvních 15 rozhovorů. Tyto výsledky potvrzují, že v České republice je nejčastěji užívaným přípravkem z tradiční amazonské medicíny psychoaktivní odvar ayahuasca. V závěru článku jsou uvedena rizika spojená s užíváním psychoaktivních látek.

KLÍČOVÁ SLOVA tradiční medicína; Amazonie; subkultura; Česká republika; ayahuasca

ÚVOD

Česká subkultura není homogenní. Smolík (2010, 32) píše o subkultuře skinheadů, fotbalových chuligánů, metalistů a jiných jedinců. Souček et al. (2011) se zaměřili na vizuální styl českých subkultur. Tento článek pojednává o subkultuře uživatelů tradiční amazonské medicíny, neboť o ní v české odborné literatuře dosud chybí informace.

Subkultura uživatelů tradiční amazonské medicíny má vlastní pohled na sociální realitu a společné specifické problémy. Typické je pro ni užívání psychoaktivních přípravků, které jsou členy této subkultury považovány za lék a svátost. K užívání tradiční amazonské medicíny zde dochází v tzv. autonomních

zónách, tedy v situacích a prostředí, v nichž se soustřeďují lidé, kteří zakoušejí svou situaci jako nepříjemnou či nedostačnou. Vymykají se tak normám, mechanismům a institucím udržujícím ve společnosti disciplínu a kontrolu (Bey 1991).

Abychom do české subkultury uživatelů tradiční amazonské medicíny pronikli, provedli jsme v době od 14. 7. do 31. 8. 2015 on-line anonymní dotazníkový výzkum, během kterého jsme přes e-mail, Facebook a Google+ oslovili celkem 1452 subjektů, u nichž jsme předpokládali, že by mohly mít s touto medicínou zkušenost. Kromě záměrného, účelového výběru a samosběru byl výběr respondentů realizován metodou sněhové koule (Miovský 2006). V návaznosti na tento výzkum se nám podařilo získat kontakt na 45 dobrovolníků, kteří se byli

ochotni zúčastnit osobního interview. Na základě rozhovorů s těmito dobrovolníky jsme následně začali mapovat síť lidí, kteří na obřady s tradiční amazonskou medicínou docházejí. Jejich počet nelze přesně stanovit, nicméně dle informátorů tvoří nejméně desetinásobek dobrovolníků zahrnutých do výzkumného vzorku.

Disproporce mezi počtem oslovených jedinců a počtem dobrovolníků zapojených do tohoto výzkumu je dána tím, že některé látky užívané v rámci tradiční amazonské medicíny jsou na našem území nelegální. Jedná se především o N,N-dimethyltryptamin (zkr. DMT), který je jednou z hlavních obsahových látek ayahuascy, odvaru z rostlin *Banisteriopsis caapi* a *Psychotria viridis* (nebo některé z jejich náhražek, např. *Peganum harmala* nebo *Diplopterys cabrerana*). Domníváme se přitom, že ayahuasca je uživateli tradiční amazonské medicíny z výzkumného vzorku užívána nejčastěji. Abychom tuto hypotézu ověřili, provedli jsme terénní výzkum a obsahovou analýzu rozhovorů.

Nutno podotknout, že z výše uvedených právních důvodů je také ayahuasca na našem území užívána subkulturou. Ta se zformovala v šedé zóně na pomezí legality a sdružuje se na základě důvěrných neformálních vazeb a sociálních sítí na internetu.

Ayahuasca – ačkoliv je obvykle považována za klíčový prvek tradiční amazonské medicíny – není jediným rostlinným léčivem původem z Amazonie, který se u nás používá. Svě stabilní místo zde mají také různé tonizační, antiparazitární a antiseptické látky dostupné na internetu. Informátoři z našeho výzkumného vzorku kromě ayahuascy také pijí, užívají nosem nebo si do očí kapou tabák. Takováto aplikace byla zdokumentována rovněž u domorodých etnik žijících v tropických deštných lesích Amazonie. Její původní význam je nicméně spíše magicko-religiózní nežli medicínský (Wilbert 1994, 47–76).

Tradiční amazonská medicína představuje systém léčitelských technik, které mohou v zásadě nabýt 3 podob: 1. tradiční a) indiánské (jsou-li prováděny léčiteli původem z některé etnické skupiny žijící v Amazonii, např. Aguaruna, Šipibo-Konibo aj.) nebo b) míšenecké (tzn. mestické, pro kterou je typický náboženský synkretismus), 2. neošamanské (kdy sezení vedou nepůvodní organizátoři, např. z USA nebo z některé z evropských zemí) a 3. církevní (v tomto případě se jedná o ceremonie původně brazilských synkretických církví, např. Santo Daime, Uñiao do Vegetal nebo některé z jejich odnoží).

SAKRÁLNÍ VS. PROFÁNNÍ ZPŮSOBY UŽÍVÁNÍ AYAHUASCY

V on-line dotazníkovém šetření jsme zjišťovali motivaci participantů na sezeních s ayahuascou. Ukázalo se, že na základě motivace lze uživatele v zásadě rozdělit do 4 kategorií dle toho, zda se akce účastní 1. z důvodu léčení, 2. ze zvědavosti, 3. ze spirituálních a náboženských pohnutek nebo 4. kvůli osobnostnímu rozvoji. Minimum respondentů v dotazníku uvedlo, že pije ayahuascu pro rekreaci (Horák 2015, 11).

Během terénního výzkumu jsme se na tuto problematiku zaměřili podrobněji a podařilo se nám získat informace o osobách, které užívají ayahuascu mimo rituální kontext. I tito lidé sice dodržují určitý rituál v tom, jak tento prostředek tradiční amazonské medicíny konzumují, nicméně nedbají na jeho sakrální rovinu.

Na ayahuascu si není možné vypěstovat fyzickou závislost ve smyslu nárůstu tolerance (tj. potřeby zvyšovat dávku za účelem dosažení týchž účinků) a bažení (angl. *craving*) po této látce. Neuropsychologické studie nepotvrdily výskyt kognitivních deficitů u jejich dlouhodobých uživatelů (Bouso et al. 2013). Realizované biomedicínské i sociálně-vědné výzkumy naopak potvrzují její využitelnost v léčbě závislosti (Kavenská 2008; Kavenská 2013; Horák 2013; Bogenschütz – Johnson 2016; dos Santos et al. 2016).

Jak známo, ayahuasca má silné emetické účinky (vyvolává zvracení a průjem). Od našich informátorů jsme se ale dozvěděli, že existují tací, u nichž jsou po dlouhodobém užívání nevolnost a zvracení eliminovány. Vyloučit tento efekt ale zcela nelze. O bažení dle našeho názoru není možné hovořit, neboť ayahuasca má odpornou chuť. Každopádně je ale otázkou, nakolik může mít člověk “potřebu” se sezení s tradiční amazonskou medicínou účastnit.

Potřeba užívat ayahuascu může vycházet nejen z duchovních, ale také světských důvodů (Eliade 2006). Profánní motivaci osobního (psychického, emocionálního) typu ospravedlňují takové důvody, jako je chronická bolest, rakovina, astma, deprese nebo závislost na alkoholu. Dle studie, kterou provedli Schmid et al. (2010), může díky ayahuasce dojít ke zlepšení copingových strategií vůči nemoci a k nárůstu životní spokojenosti člověka. I další studie dokládají pozitivní efekt ayahuascové zkušenosti na rovině psychické a sociální, který může vést k opětovnému užívání tohoto nápoje. Mezi změny pozorované účastníky ayahuascových sezení patří: zvýšení sebevědomí, lepší spojení se sebou samým, zlepšení interpersonálních vztahů, pocit vnitřního klidu a radosti ze života, větší asertivnost a nezávislost (Winkelman 2005; Barbossa et al. 2005; Kjellgren et al. 2009).

Spirituální motivace je na jednu stranu reakcí na neuspokojení duchovních potřeb v prostředí institucionalizovaných církví. Z tohoto popudu někteří uživatelé ayahuascy inklinují k obřadům v tradičním stylu, ať už indiánského nebo mestického provedení, neboť takto prožívaná religiozita umožňuje přímý prožitek boží existence. Ti uživatelé, jimž je prostředí institucionalizovaných církví blízké, se přiklánějí k synkretickým církvím, které považují ayahuascu za svátost (Labate 2009).

Jak vyplývá z výše uvedeného, od motivace uživatelů se odvíjí také kontext, v jakém je ayahuasca užívána. Rozdíly v provedení obřadu v tradičním, neošamanském a církevním stylu jsou diametrální. Před tím, než se jednotlivým variantám budeme věnovat podrobněji, je ale třeba zmínit, že zprofanování ayahuascy k rekreačním a experimentálním účelům může vést k neblahým následkům.

Rekreační důvody (z lat. *recreatio* ve významu osvěžení, občerstvení, zotavení) se sice z etického hlediska mohou jevit

jako přijatelné, neboť dle informátorů užívání ayahuascy přispívá k obnově psychické rovnováhy, prohlubuje vztah člověka k přírodě a posvátnu. Na druhou stranu ale zvýšený zájem veřejnosti o účast na obřadech může v místních podmínkách vést k rozvoji tzv. ayahuascového turismu (Kavenská – Vosáhllová 2013; Kavenská – Simonová 2014; Kavenská – Simonová 2015).

Co se experimentálního užívání ayahuascy týče, v případě automedikace bez supervize zkušeným praktikem mohou být následky užití ayahuascy až fatální. Administrace látky je vázána na striktní dietu, která vylučuje z jídelníčku řadu běžných potravin. Porušení restrikcí může vést jak k umocnění emetických účinků látky, tak ke vzniku nepředvídatelných sekundárních efektů. Lze sice spekulovat o tom, že užívání ayahuascy v mikrodávkách neceremoniálním způsobem může napomáhat ke zmírnění deprese či některých typů poruchy pozornosti s hyperaktivitou (zkr. ADHD), ovšem takováto aplikace je dosud nepodložena jakýmkoliv seriózním výzkumem a nese s sebou závažná rizika v souvislosti s nepředvídatelnými změnami v lidském chování.

INDIÁNSKÁ A MESTICKÁ FORMA TRADIČNÍ AMAZONSKÉ MEDICÍNY

K indiánské variantě tradiční amazonské medicíny se ve svém bestselleru pravděpodobně nejvýstižněji vyjadřuje Narby (2006), který ji zkoumal u Ašáninků. Vědecký zájem o tuto problematiku ale zapříčinil Luna (1999). Ten ve svém klasickém díle detailně a názorně představil kosmologii mesticů díky ilustracím malíře a mestického šamana Pabla Amaringa. Ve svém pozdějším díle pak Luna (2002) podrobně vysvětlil principy mestického léčitelství, šp. *vegetalismo*. Průběh ayahuascového rituálu v tradičním stylu jsme již publikovali dříve, a to jak v indiánském, tak mestickém kontextu (Horák 2013, 56–57; Horák et al. 2015, 9). V České republice patří ke klasickým textům o ayahuasce knihy Kuchaře (2001) a Velíška (2008).

NEOŠAMANISMUS V ČESKÉ REPUBLICĚ

Je třeba rozlišovat mezi „tradiční amazonskou medicínou“ (v některých regionech označovanou za šamanismus či léčitelství, šp. *curanderismo*) a tzv. neošamanismem. Tyto dva směry se sice vzájemně ovlivňují a není je možné jednoznačně oddělit, v některých ohledech se ale zásadně liší (Caiceda 2007).

Šamanismus je považován za archaický náboženský fenomén (Eliade 1997). Vojtíšek (2007) jej definuje jako náboženskou praxi, kterou nacházíme u různých kmenových společenství charakteristických animistickou spiritualitou. O šamanismu lze ale také hovořit „jako o souboru praktik a pojetí týkajících se kosmu, spirituality a lidských potřeb“ (DuBois 2011).

Šamanismus má svůj sociální rozměr a je spojován s určitým světonázorem (šp. *cosmovisión*), jenž předpokládá existenci

duše v každé součásti přírody (Horák 2010, 102–103). Naopak neošamanismus je souborem eklektických pověr a praktik, k jejichž oživení došlo v souvislosti se vznikem hnutí New Age (Lužný 1995; Liguist 1997; Bowie 2008; Nešpor 2009). Mezi tři základní charakteristiky neošamanské praxe, které ji odlišují od tradičního šamanismu, patří: 1. důraz na vědomou volbu (neošamani bývají popisováni jako otevřené a zvědavé osoby, které se k šamanismu dostaly prostřednictvím četby a cestování), 2. individualistická orientace (pomáhání druhým není hlavní cílem praxe neošamanů) a 3. specifická kosmologie (DuBois 2011).

Neošamanismus v České republice nejlépe zpracovaly Petružálková (2013) a Ava (2015).

AYAHUASCA V PROSTŘEDÍ SYNKRETICKÝCH CÍRKVÍ

V první polovině 20. století došlo v Brazílii k propojení domorodých forem užívání ayahuascy s křesťanstvím. Po vzniku synkretických církví se ayahuasca začala používat i mimo tradiční kontext a zvýšil se tak počet a rozmanitost lidí, kteří s ní mají zkušenost (Metzner 2006).

Ke klasickým pracím, jež se vztahují k problematice synkretických církví, patří především text de Alvergy (2007). Feeney a Labate (2014, 111–130) se zabývali problematikou globalizace ayahuascových církví z nadnárodní perspektivy. Frenopoulo (2011) analyzoval mechanismy, jimiž se ayahuasca transformovala ve svátost.

K nejznámějším synkretickým církvím, které mají svůj původ v brazilském Acre a během 20. století se rozšířily do celého světa, patří Santo Daime a União do Vegetal. Na našem území se v minulosti vyskytovali členové církve Porta do sol.

Členové synkretických církví užívají ayahuascu jako hostii. Watt (2014) zdokumentovala tuto praxi u Santo Daime v Irsku, Blainey (2013) v Belgii a Balzer (2005) v Německu. Kaasik (2016) o ní píše v Estonsku.

ORGANIZÁTOŘI AYAHUASCOVÝCH RITUÁLŮ

Jména veškerých subjektů zahrnutých do našeho výzkumu byla z důvodu zachování anonymity změněna.

Ayahuasca je dle našich dosavadních poznatků na území ČR užívána od roku 1999, kdy pravděpodobně v Jihomoravském kraji poprvé realizoval rituály peruánský léčitel, mestic José Alvarez, který je mezi uživateli proslulý tím, že vyléčil jednoho svého pacienta z epilepsie. José Alvarez dodnes příležitostně navštěvuje Českou republiku a někteří jeho zdejší pacienti ho rovněž navštěvují v jeho nově zbudovaném léčitelském centru v severoperuánském Iquitos.

Několik informátorů se v roce 2006 zúčastnilo obřadu jiného peruánského léčitele mestického původu, Daniela Quispeho, který spolu se svou přítelkyní pořádal sezení v Jihočeském kraji. Daniel dělal obřady jak individuálního, tak skupinového provedení. Při práci nezpíval, ale pískal léčivé písně, tzv.

íkara. Dle našich informací zde už dotyčný nadále svou praxi neprovozuje, neboť se vrátil do Peru.

Z formálního hlediska byla sezení pořádaná Danielem velmi podobná práci ekvádorského léčitele, Luise Zambrana, s nímž se nám rovněž podařilo navázat kontakt. Oba dělali obřady celonoční, po nichž následovalo sdílení zážitků s léčitelem spojené s interpretací vizí. Jediným rozdílem bylo, že Daniel neprováděl tzv. individuální očistu, při které léčitel pracuje s každým účastníkem rituálu zvlášť a používá různé tradiční léčebné metody jako okuřování tabákem, kladení rukou nebo sání energetických drah a center. Daniel používal pouze parfém (tj. obyčejně Agua florida).

Luis Zambrano organizuje své obřady od roku 2012 ve Východočeském kraji. Dle našich informátorů má v Čechách svého žáka, Jiřího Horáka, který sice používá obdobné metody, nicméně vzájemně se oba rozcházejí v odlišné etice práce. Zatímco klienti ekvádorského léčitele platí za účast na obřadu předepsaný finanční obnos, český léčitel provádí svou práci za dar, který mu pacient složí dle vlastního uvážení. Z utilitárního hlediska tato praxe slouží primárně ke zvýšení jeho prestiže. Jiří vede samostatnou praxi od loňského roku.

Dále jsme hovořili s klienty Milana Buriana, Čecha, který pořádá rituály v pražských tanečních sálech. V tomto případě naši informátoři uváděli, že setkání trvalo ve srovnání s jinými pořadatelí výrazně kratší dobu (tj. orientačně do půlnoci), a potom se – pravděpodobně ještě pod vlivem ayahuascy – účastníci rozcházelí do svých domovů. Tuto praktiku považujeme za značně rizikovou s ohledem na vznik možných incidentů, k nimž může bez supervize ve změněném stavu vědomí dojít. Kromě toho může mít takovéto chování negativní vliv na integraci zkušenosti jako takové. Milan Burian se každopádně na rozdíl od ostatních organizátorů nedopouští ilegální činnosti, neboť při přípravě svého přípravku používá výhradně liánu *Banisteriopsis caapi*. Beta-karbolinové alkaloidy nejsou na území ČR ilegální.

Dalším pořadatelem, kterého jsme navštívili za účelem realizace interview, byl holandský neošaman, Arnold Uhlenbeck, který zakládá svou praxi na procesové práci nebo také procesově orientované psychologii (POP) a zkušenostech, které získal v Santo Daime. Arnold pořádá příležitostně obřady v soukromém penzionu v Královéhradeckém kraji.

Poslední významnou skupinu našich informátorů reprezentují účastníci na akcích, které v Moravskoslezském kraji vede bývalý člen brazilské synkretické církve Porta do sol, Jiří Novák (MacRae 2004).

ÚČASTNÍCI OBŘADŮ S AYAHUASCOU

Obecně vzato uživatelé ayahuascy inklinují k psytrancové hudební scéně, alternativní medicíně, astrologii a východní náboženské filozofii. Valná většina našich informátorů má předešlé zkušenosti s psychoaktivními látkami (např. s marihuanou, psilocybinem nebo diethylamidem kyseliny lysergové). Nejedná se ale o osoby, které by tyto substance měly tendenci užívat k zábavním účelům. Naopak, považujeme je

za tzv. zodpovědné uživatele, kteří dbají na odpovídající set a setting a preferují přírodě blízké typy zážitků, kdy dochází k užívání psychoaktivních látek spíše ve venkovském prostředí nežli v prostředí industriálního velkoměsta.

Mezi našimi informátory navíc nejenže nejsou jedinci, kteří by měli ve zvyku psychoaktivní látky zneužívat, ale ani lidé, kteří by je brali osamocně. Stejně tak přípravky tradiční amazonské medicíny, ať už se jedná o ayahuascu nebo tabák, užívají vždy pod dohledem. Obřadů se obvykle účastní průměrně 15 osob.

PŘÍPRAVA NA OBŘAD

Účast na obřadu je možná pouze na doporučení někoho, kdo je již členem subkultury. Veškerá komunikace probíhá převážně osobně nebo e-mailem. Nový zájemce po přihlášení obdrží instrukce dané pořadatelem, které kromě informací o místě konání akce obsahují také seznam potravin, které musí v rámci tzv. IMAO diety vynechat před a po sezení z jídelníčku. Minimální doba pro držení diety je 3 dny, každopádně doporučuje se držet ji déle (tzn. alespoň 5 dní předem). Lépe než uvádět podrobný výčet všech pokrmů, na něž se váže restrikce, řekněme, že se doporučuje konzumovat pouze vařená rýže bez soli, pohanková (špaldová nebo ovesná) kaše, vejce, voda a bylinkové čaje. Účasti na ayahuascovém obřadu by se měly vyvarovat osoby užívající antidepresiva z kategorie inhibitorů zpětného vychytávání serotoninu, zkr. SSRI (Katzung et al. 2015) a těhotné ženy. Vyloučena je konzumace alkoholu a jiných psychoaktivních látek (Fantegrossi et al. 2008). Poplatek za účast na obřadu v případě většiny organizátorů, k nimž naši informátoři docházejí, činí průměrně 2 tis. Kč (včetně ubytování). Pouze jeden z pořadatelů, jak jsme již zmínili výše, nemá cenu předem stanovenou.

KOMERČNÍ A LEGÁLNÍ ASPEKTY UŽÍVÁNÍ AYAHUASCY

Mimo vědecký diskurz vykazují uživatelé ayahuascy řadu právních rozporů. Mezinárodní rada pro kontrolu narkotik (*International Narcotics Control Board*, zkr. INCB) při OSN ji nereguluje. Každopádně ale penalizuje konzumaci DMT, substance, již ayahuasca obsahuje, pokud tedy není podávána jako tzv. purghuasca bez této příměsi. V České republice je DMT ilegální dle nařízení vlády č. 463/2013 Sb., O seznamech návykových látek.

Francie je jedinou zemí, kde je DMT zakázáno nikoliv kvůli svým efektům, nýbrž kvůli spojitosti s činností *La Maison qui chante*, *l'Institut français de recherche et d'expérimentation sur les thérapies traditionnelles* (IFRETT) se sídlem v Nantes. Toto centrum, které ve Francii reprezentuje peruánské *Centrum pro rehabilitaci toxikomanů a výzkum tradiční medicíny*, Takiwasi, bylo Národním svazem asociací na obranu rodiny a jednotlivce (*l'Union nationale des associations de défense des familles et du l'individu*, zkr. UNADFI) prohlášeno za sektu.

ID	Pohlaví	Rodinný stav	Věk	Národnost	Vzdělání	Zaměstnání
G01	muž	ženatý	36	česká	VŠ	starosta obce
G02	žena	svobodná	26	česká	VŠ	malířka
G03	žena	svobodná	24	česká	VŠ	psycholožka
G04	žena	svobodná	22	česká	SŠ	studentka
G05	muž	ženatý	35	česká	VŠ	akademický pracovník
G06	muž	svobodný	27	česká	VŠ	architekt
G07	žena	svobodná	38	česká	SŠ	administrátorka klinických studií
G08	muž	ženatý	35	česká	VŠ	geodet, zeměměřič
G09	žena	vdaná	34	česká	SŠ	t. č. na mateřské dovolené
G10	žena	svobodná	35	česká	SŠ	propagace a reklama
G11	muž	ženatý	32	česká	VŠ	obchodník, podnikatel
G12	žena	vdaná	25	česká	SŠ	t. č. na mateřské dovolené
G13	žena	svobodná	38	česká	VŠ	architektka
G14	muž	svobodný	44	česká	VŠ	restaurátor
G15	žena	svobodná	28	česká	VŠ	postgraduální studentka

Tab. 1. Charakteristika výzkumného vzorku (zdroj: vlastní zpracování).

V zemích jako je Brazílie, Nové Mexiko a Holandsko, je díky synkretickým církvím pořádání ayahuascových obřadů uznáno za náboženský akt. V ostatních zemích (včetně ČR) není takováto činnost v religiózním (ani jiném kontextu) legální. Hovoříme proto o tzv. skrytých (undergroundových nebo tajných) církvích, neboť z důvodu pronásledování nemohou být jejich obřady vykonávány veřejně. Tajná činnost je pak navenek prezentována jako nenáboženská soukromá aktivita (Kautzer 2012).

Dle informací poskytnutých Nadací na ochranu ayahuascy (*Ayahuasca Defense Fund*, zkr. ADF), která funguje při Mezinárodním centru pro vzdělávání, výzkum a služby v etnobotanice (*International Centre for Ethnobotanical Education, Research and Services*, zkr. ICEERS), lze od roku 1999 po celém světě sledovat strmý nárůst v počtech zatčení, k nimž došlo buďto na základě odhalení nádob s tímto přípravkem při jejich převozu přes hranice, příp. policie odhalila poštovní zásilku s ingrediencemi a následně zadržela pachatele při jejím převzetí (ADF 2016). Takovýto případ byl například zdokumentován v Litvě (Ellens – Roberts 2015).

Nutno podotknout, že v tomto případě je třeba rozlišovat mezi „narkotrafikanty“ a „mikrotrafikanty“. Prvním termínem označujeme osoby, které se zabývají průmyslovou výrobou a distribucí ilegálních psychoaktivních látek. Druhý zahrnuje osoby, které se opakovaně dopouštějí trestného činu nedovoleného obchodu s omamnými a psychotropními látkami v malém množství. V tomto případě se jedná o delikt nedovoleného podnikání. Takovéto zločiny jsou charakteristické tím, že mají společného pachatele, který jedná sám za sebe a nezávisle na ostatních (Ávila Martínéz 2011).

Cílem této studie nicméně není klasifikovat organizátory sezení s tradiční amazonskou medicínou z právního hlediska,

ani je stigmatizovat jako osoby, které se dopouštějí trestných činů. Ať už je ale budeme chtít nahlížet ve své autenticitě z jakékoliv perspektivy, ekonomické a politické aspekty této problematiky nemůžeme zcela pominout.

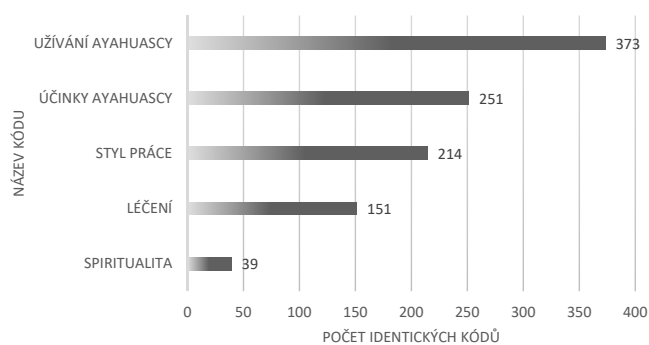
METODOLOGIE

Od 1. 11. 2015 do 27. 9. 2016 jsme realizovali terénní výzkum, prováděli zúčastněné pozorování na obřadech a nahrávali semi-strukturované rozhovory s uživateli tradiční amazonské medicíny. Jak bylo uvedeno výše, rozhovory byly realizovány s dobrovolníky, kteří se přihlásili na základě předešlého dotazníkového šetření, resp. se je podařilo kontaktovat přes informátory.

Během zmiňovaného období se nám podařilo pořídit celkem 46 semi-strukturovaných rozhovorů o průměrné délce 50 min. (směrodatná odchylka: 20:50). Celkový čas audiozáznamu činí 2358:22 min. (tj. 39:30 hod.).

Výzkumný vzorek tvoří celkem 23 žen a 23 mužů, kteří se v minulosti minimálně jednou zúčastnili nějakého typu obřadu s tradiční amazonskou medicínou. Průměrný věk informátora činil 34,5 roku (směrodatná odchylka: 11,8). Nejmladší informátor měl 22 let, nejstarší 70. Co se rodinného stavu týče, 58,6 % informátorů bylo svobodných, 23,9 % ženatých a 17,4 % rozvedených. 54,3 % informátorů mělo ukončené vysokoškolské vzdělání, 41,3 % středoškolské a 4,4 % vystudovalo vyšší odbornou školu. 91,3 % osob bylo české národnosti. Kromě toho se ve výzkumném vzorku objevili občané polské, nizozemské a slovenské národnosti. Jejich počet ale není statisticky významný.

Co se povolání týče, mezi informátory se vyskytli starostové,



Graf 1. Přehled kódů nejvíce zakotvených ve výpovědích informátorů (zdroj: vlastní zpracování)

malíři, psychologové, studenti, architekti, administrátoři, ženy na mateřské dovolené, akademičtí pracovníci, terapeuti, neurologové, vojáci z povolání, IT specialisté, grafici, ekonomové, hudebníci, zemědělci, psychoterapeuti, novináři, překladatelé, lékaři, technici i důchodci. Nikdo nebyl nezaměstnaný.

Vzhledem k množství sesbíraných dat v tomto článku prezentujeme pouze dílčí analýzu 15 interview, které jsme pořídili nejdříve. V tabulce 1 uvádíme charakteristiku vybraných informátorů včetně údajů o jejich rodinném stavu a profesi.

Rozhovory s informátory jsme analyzovali metodou zakotvené teorie (Strauss, Corbin 2002). Každý audiozáznam byl přepsán a kódován v Tabulkách Google. Pro zajištění reliability a validity dat jsme prováděli jejich triangulaci. Triangulace byla založena na tom, že do sběru a analýzy dat bylo zapojeno celkem 5 výzkumníků, kteří reprezentují odlišné vědní disciplíny, tj. antropologii, psychologii, religionistiku a mezinárodní vztahy. Ke sběru dat navíc docházelo v různý čas, na různých místech a od různých osob.

U všech prepisů jsme nejprve provedli otevřené kódování, které spočívalo v tom, že jsme k dílčím jednotkám analýzy (definovaným délkou jednoho odstavce) přiřadili určitý kód. Hotové kódy z otevřeného kódování jsme vykopírovali do zvláštního listu a ke každému jsme do vedlejšího sloupce doplnili souřadnice výpovědi, ke které odkazuje. Souřadnice, složená z identifikátoru informanta a os výchozí buňky, slouží ke zpětnému dohledání výpovědi.

Množství identických kódů vyjadřuje to, jak moc je daný jev zakotvený (angl. *grounded*) ve výpovědích informátorů. Hotové kódy lze také shlukovat tematicky do tzv. rodin kódů dle nadřazeného kódu. Rodiny kódů, které se vyznačují sémantickou příbuzností, lze následně zobrazit graficky. Počet kódů navázaných na nadřazený kód vyjadřuje jeho hustotu (angl. *density*), tzn. jak moc je propojený s ostatními.

Ve druhém kroku jsme dělali axiální kódování, kdy jsme implicitně vybírali z nabídky vytvořené Straussem a Corbinovou (2002) a kategorizovali kódy podle toho, zda se jednalo o příčinné podmínky, intervenující podmínky, jevy, kontext, jednání/interakce nebo následky (šp. *matriz condicional/consecuencial, condiciones/consecuencias macro o micro, sendas de conectividad, contingencias*).

Jakmile jsme měli otevřené a axiální kódování u všech tran-

skriptů hotovo, přistoupili jsme ke kódování selektivnímu. Výsledky otevřeného kódování jsme v tomto kroku roztřídili dle axiálních kódů a hledali jsme mezi nimi kauzální vztahy. Na základě tohoto postupu jsme výsledky na závěr interpretovali.

VÝSLEDKY

Během otevřeného kódování výpovědí informátorů jsme vytvořili 1147 kódů. V grafu 1 uvádíme přehled kódů, které jsou ve výpovědích nejvíce zakotveny.

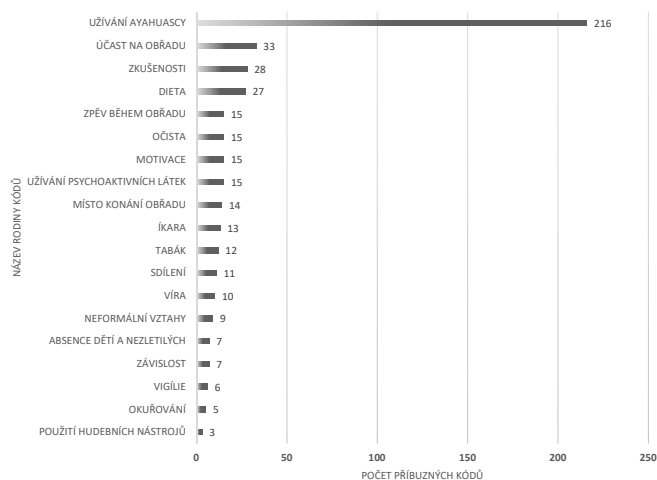
Z grafu 1 je zřejmé, že užívání ayahuascy představuje ve výpovědích našich informátorů stěžejní téma. Ayahuasca má mezi rostlinnými přípravky z tradiční amazonské medicíny dominantní roli. Aplikace ostatních léčivých látek z Amazonie je mezi uživateli zastoupenými v našem výzkumném vzorku zanedbatelná.

Zaměříme-li se na účinky ayahuascy, setkáme se ve výpovědích informátorů se zajímavými tvrzeními, např. že ayahuasca účinkuje nezávisle na kulturním pozadí, ukazuje člověku lepší stránku jeho osobnosti a problémy, kterými trpí, nebo že vyvolává změnu v sebepojetí. Za zajímavé lze také považovat, že podle informátorů zlepšuje vnímání vlastního těla a prožívání, zesiluje empatii a aktivuje samoléčebné procesy. Informátoři také potvrzují, že vyvolává typické fyziologické reakce, jako jsou zvracení a křeče.

Co se stylu práce týče, léčitelé v České republice používají nezávisle na svém původu techniky, které jsou v Amazonii obvyklé (např. sání, okuřování tabákem, ometání metličkou shacapa/surupanga, kladení rukou anebo aplikace parfémů). Specificky českou technikou je čištění pálenkou, která se místy používá také k vyplachování úst.

K pomůckám léčitelů patří různá chřestidla a hudební nástroje. Místy se používají také zpěvníky. Ve většině případů ale zpívají organizátoři spolu s účastníky íkara (a to nejen ve španělštině a různých indiánských jazycích, ale také v češtině nebo ruštině). Na konci sezení se většinou sdílejí zážitky, což pacientům pomáhá integrovat jejich zážitky změněných stavů vědomí do každodenního života.

Ohledně léčení informátoři uvádějí, že „léčení je práce“, čímž chtějí vyjádřit úsilí, které je nutné vynaložit pro překonání nevábné chuti ayahuascy a nepříjemných somatických efektů. Obradů se lze v České republice zúčastnit celoročně, každopádně uživatelé preferují letní měsíce. Současně platí, že na rituály nejezdí vždy sami. U sezdaných uživatelů je obvyklé, že ayahuascu a další rostliny užívají i ostatní členové jejich rodiny. Spiritualitu informátorů lze charakterizovat jako nenáboženskou, neboť v jejich výpovědích se převážně setkáme s odporem k institucionalizovaným církvím a nedůvěrou v dogmata. Informátoři obvykle věří v sebe sama anebo v přírodu. Domnívají se, že je možné na emocionální úrovni komunikovat s rostlinami, věří v nadpřirozenou energii a mnohvrstevnatost lidského života. Někteří z nich kromě animismu a panteismu inklinují také ke katolicismu, zen buddhismu anebo judaismu.



Graf 2. Přehled kódů s největší hustotou (zdroj: vlastní zpracování)

Graf 2 zobrazuje rodiny kódů, kterých jsme identifikovali celkem 19. Mezi těmito kódy opět jednoznačně vyniká užívání ayahuascy.

Podle informátorů ayahuasca pomáhá člověku k tomu, aby se zaměřil sám na sebe, k fyzické očistě a psychickému odpočinku, k lepší organizaci života a rozvinutí talentu, k sebepoznání, nalezení smyslu života. Je vhodná při dýchacích potížích, ekzémech, střevních potížích a léčbě závislosti a v případech neurotických poruch. Umožňuje člověku zbavit se strachu a vnitřní agrese.

ZÁVĚR

Tento článek shrnuje aktuální poznatky o tradiční amazonské medicíně v České republice. Výsledky našeho výzkumu potvrdily, že nejčastěji užívaným přípravkem z tradiční amazonské medicíny je v místních podmínkách psychoaktivní odvar ayahuasca. Kromě teoretických pasáží obsahuje tento článek také data o účastnících a organizátorech sezení, preskripčních při užívání ayahuascy a typech obřadů pořádaných na našem území.

Doposud se nám podařilo shromáždit data o 46 osobách, které se min. jednou zúčastnily obřadu u některého z 6 pořadatelů. Tyto pořadatele jsme z koncepčních důvodů rozdělili do 3 základních kategorií na: 1. tradiční indiánské a mestické léčitele, 2. neošamany a 3. členy synkretických církví.

Tato typologie odráží nejen odlišný styl práce jednotlivých organizátorů, který je založen na odlišných sociokulturních východiskách každého z nich (jež se vyznačují společnými rysy), ale také reflektuje motivaci účastníků a jejich individuální potřeby.

Motivace účastníků pro účast na ayahuascovém obřadu osciluje od zvědavosti a touhy po sebepoznání a osobnostním rozvoji, přes léčení různých psychosomatických onemocnění až k realizaci spirituálních a náboženských potřeb. Uspoko-

jení těchto potřeb mohou jednotlivé kontexty, v nichž pořadatelé své obřady organizují, nabídnout. Výpovědi našich informátorů potvrzují, že se u nás ayahuasca užívá převážně v (neklinickém) terapeutickém nebo sakrálním rámci.

Jak bylo naznačeno výše, užívání ayahuascy s sebou nese určitá sociální a zdravotní rizika. Ta jsou o to významnější, má-li člověk tendenci nakládat s psychoaktivními látkami typu ayahuasca individuálně. Objednat si hotovou ayahuasca přes internet, příp. ji vařit na vlastní pěst může vést k nepředvídatelným následkům. Takovéto jednání navíc může přitáhnout pozornost správních orgánů.

Obzvlášť ty osoby, které uvažují o tom, že by obřad s ayahuascou podstoupily, by měly věnovat pozornost kontradikcím, které jsme naznačili výše. Jedinci trpící psychotickými poruchami by se měli podobným zkušenostem vyhnout zcela, nebo minimálně své záměry předem konzultovat s odborným zdravotnickým personálem.

Před tím, než se budeme věnovat terapeutickému využití ayahuascy v klinických podmínkách, resp. legálně v náboženském kontextu, je třeba dobře zvážit limity a rizika, které s sebou její užívání a podávání nese (Tupper 2008; Trichter 2010).

PODĚKOVÁNÍ

Autoři tohoto článku velice děkují Mgr. et Mgr. Romaně Lukášové, Bc. Wandě Vozáryové a Kamile Wrožynové za pomoc při sběru dat v rámci terénního výzkumu. Díky patří také Nurií Romo Avilés za inspiraci při psaní pasáže o komerčních a legálních aspektech užívání ayahuascy. Tato publikace vznikla jako výstup projektu *Glokalizace tradiční amazonské medicíny v České republice a možnosti jejího terapeutického využití* (identifikační č.: 2016/003), který by nebylo možné realizovat bez finanční podpory Interní grantové agentury Fakulty regionálního rozvoje a mezinárodních studií Mendelovy univerzity v Brně.

LITERATURA

- ADF (2016): *International legal status*. Retrieved from: <http://goo.gl/YQfUsT>
- Ava, V. (2015): *Ayahuaskové rituály praktikované v Praze a význam, jaký jim přikládají jejich aktéři*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií. Bakalářská práce.
- Ávila Martínéz, A. F. (2011): Colombia: Criminalidad urbana y narcomenudeo. *MafiaAndCo*, 12, 48–61.
- Balzer, C. (2005): Ayahuasca Rituals in Germany: The First Steps of the Brazilian Santo Daime Religion in Europe. *Curare*, 28(1), 57–70.
- 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.
- Bey, H. (1991): T. A. Z. *The temporary Autonomous Zone, ontological anarchy, poetic terrorism*. New York: Automedia/Anti-Copyright.
- Blainey, M. G. (2013): *A Ritual Key to Mystical Solutions: Ayahuasca Therapy, Secularism, & the Santo Daime Religion in Belgium*. New Orleans: Tulane University, School of Liberal Arts, Department of Anthropology.
- Bogenschutz, M. P. – Johnson, M. W. (2016): Classic Hallucinogens in the Treatment of Addictions. *Progress in Neuro-Psychopharmacology and Biological Psychiatry*, 64, 250–258.

- Bouso, J. C. – Fábregas, J. M. – Antonijoan, R. M. – Rodríguez-Fornells, A. – Riba, J. (2013): Acute Effects of Ayahuasca on Neuropsychological Performance: Differences in Executive Function between Experienced and Occasional Users. *Psychopharmacology*, 230(3), 415–424.
- Bowie, F. (2008): *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.
- Caiceda, A. (2007): Neochamanismos y modernidad. *Lecturas sobre la emancipación. Nómadas*, 26, 114–127.
- de Alverga, A. P. (2007): *Práles vizí. Ayahuasca, amazonská spiritualita a tradice Santo Daime*. Praha: Triton.
- de Rios, M. D. – Grob, C. S. – Doering-Silveira, E. – Lopez, E. – Da Silveira, D. X. – Alonso, L. K. – Doering-Silveira, E. (2005): Ayahuasca in Adolescence: Qualitative Results. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 135–139.
- Doering-Silveira, E. – Lopez, E. – Grob, C. S. – de Rios, M. D. – Alonso, L. K. – Tacla, C. – Shirakawa, I. – Bertolucci, P. H. – Da Silveira, D. X. (2005): Ayahuasca in Adolescence: A Neuropsychological Assessment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 123–128.
- dos Santos, R. – Osório, F. L. – Crippa, J. A. S. – Riba, J. – Zuardi, A. W. – Hallak, E. C. (2016): Antidepressive, Anxiolytic, and Antiaddictive Effects of Ayahuasca, Psilocybin and Lysergic Acid Diethylamide (LSD): A Systematic Review of Clinical Trials Published in the Last 25 Years: Antidepressive Effects of Ayahuasca, Psilocybin and LSD. *Therapeutic Advances in Psychopharmacology*, 6(1) 1–21.
- DuBois, T. A. (2011): *Úvod do šamanismu*. Praha: Volvox Globator.
- Eliade, M. (1997): *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo.
- Eliade, M. (2006): *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh.
- Ellens, J. H. – Roberts, T. B. (2015): *The Psychedelic Policy Quagmire: Health, Law, Freedom, and Society*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Feeney, K. – Labate, B. C. (2014): The Expansion of Brazilian Ayahuasca Religions: Law, Culture and Locality. In: Cavnar, C. – Labate, B. C. (eds.) *Prohibition, Religious Freedom and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use*. Berlin Heidelberg: Springer-Verlag.
- Fantegrossi, W. E. – Murnane, K. S. – Reissig, C. J. (2008): The Behavioral Pharmacology of Hallucinogens. *Biochemical Pharmacology*, 75(1), 17–33.
- Frenopoulo, C. (2011): Uso introspectivo de la ayahuasca: surgimiento de las iglesias. *Trama*, 3, 42–54.
- Gómez García, P. (1996): Teorías étnicas y etnológicas sobre la terapéutica popular. In: González Alcántud, J. A. – Rodríguez Becerra, S. (eds.) *Creer y curar: La medicina popular*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 209–250.
- Horák, M. (2010): Případ Takiwasi - Koncept tradiční domorodé medicíny peruánské Amazonie. *AntropoWebzin*, 6(2), 101–107.
- Horák, M. (2013): *Dům, kde se zpívá: rehabilitace drogově závislých tradiční domorodou medicinou peruánské Amazonie*. Brno: Mendelova univerzita v Brně.
- Kaasik, H. (2016): *Psychology of Ayahuasca Users in Estonia*. Tartu: University of Tartu, Institute of Psychology. Magisterská práce.
- Katzung, B. G. – Masters, S. B. – Trevor, A. J. (2015): *Lange's Basic and Clinical Pharmacology*. New York, NY: McGraw-Hill Professional.
- Kautzer, K. (2012): *The Underground Church. Nonviolent Resistance to the Vatican Empire*. Leiden: Brill.
- Kavenská, V. (2008): Možnosti využití halucinogenu ayahuasky při léčbě závislostí. *Adiktologie*, 8(1), 32–40.
- Kavenská, V. (2013): *Tradiční medicína Jižní Ameriky a její využití v psychoterapii*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Kavenská, V. – Vosáhllová, Š. (2013): Zkušenosti s ayahuaskou v Evropě – motivace, možné přínosy a rizika. *E-psychologie*, 7(4), 28–39.
- Kavenská, V. – Simonová, H. (2014): Zkušenost s halucinogenní rostlinou ayahuasca v kontextu šamanského rituálu. *Anthropologia integra*, 5(1), 51–63.
- Kavenská, V. – Simonová, S. (2015): Ayahuasca Tourism: Participants in Shamanic Rituals and their Personality Styles, Motivation, Benefits and Risks. *Journal of Psychoactive Drugs*, 47(5), 351–359.
- Kjellgren, A. – Eriksson, A. – Norlander, T. (2009): Experiences of Encounters with Ayahuasca – „the Vine of the Soul“. *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(4), 309–315.
- Kučař, J. (2001): *Ayahuasca aneb Tanec s Bohy*. Praha: Eminent.
- Labate, B. C. – Santana de Rose, I. – Guimarães dos Santos, R. (eds.) (2009): *Ayahuasca Religions: A Comprehensive Bibliography and Critical Essays*. Santa Cruz, CA: MAPS.
- Labate, B. C. (2011): Consumption of Ayahuasca by Children and Pregnant Women: Medical Controversies and Religious Perspectives. *Journal of Psychoactive Drugs*, 43(1), 27–35.
- Linquist, G. (1997): *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-shamanism in Contemporary Sweden*. Stockholm: Stockholm University, Department of Social Anthropology.
- Luna, L. E. (1999): *Ayahuasca Visions. The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.
- Luna, L. E. (2002): *Vegetalismo. Šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. Praha: DharmaGaia.
- Lužný, D. (1995): Neošamanismus - postmoderní techniky extáze: k problematice náboženství v dnešní době. *Religio: revue pro religionistiku*, 3(2), 169–180.
- 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.
- MacRae, E. (2004): The Ritual Use of Ayahuasca by Three Brazilian Religions. In: Coomber, R. – South, N. (eds.) *Drug Use and Cultural Contexts Beyond the West*. London: Free Association Books, 27–45.
- Narby, J. (2006): *Kosmický had*. Praha: Rybka Publishers.
- Nešpor, Z. R. (2009): Spirituální podnikání v České republice: soukromý a korporativní sektor. *Lidé města / Urban People*, 11(1), 163–191.
- Petružálková, K. (2013): *Ayahuascová subkultura v Praze*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta. Diplomová práce.
- Schmid, J. T. – Jungaberle, H. – Verres, R. (2010): Subjective Theories about (Self-) Treatment with Ayahuasca. *Anthropology of Consciousness*, 21(2), 188–204.
- Smolík, J. (2010): *Subkultura mládeže. Uvedení do problematiky*. Praha: Grada Publishing.
- Souček, T. – Veselý, K. – Vladimír 518 (2011): *Kmeny. Současné městské subkultury*. Praha: BiggBoss, Yinachi.
- Strauss, A. – Corbinová, J. (1999): *Základy kvalitativního výzkumu. Postupy a techniky zakotvené teorie*. Brno: Sdružení Podané ruce, Boskovic: Nakladatelství Albert.
- Trichter, S. (2010): Ayahuasca beyond the Amazon. The Benefits and Risks of a Spreading Tradition. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 42(2), 131–148.
- Tupper, K. W. (2008): The Globalization of Ayahuasca: Harm reduction or Benefit Maximization? *International Journal of Drug Policy*, 19(4), 297–303.
- Velíšek, I. (2008): *Cesta s ayahuaskou*. Praha: Volvox Globator.
- Vojtíšek, Z. (2007): *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Praha: Beta Books.
- Watt, G. (2014): Santo Daime in Ireland: A 'Work' in Process. *Diskus*, 16(3), 47–56.
- Wilbert, J. (1994): The Cultural Significance of Tobacco Use in South America. In: Seaman, D. – Jay, G. S. (eds.) *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*. Denver, CO: University Press of Colorado & Denver Museum of Natural History.
- Winkelman, M. (2005): Drug tourism or spiritual healing? Ayahuasca seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 20–218.
- Zamudio Angles, C. A. (2008): ¿Qué es el narcomenudeo? Un acercamiento etnológico. *Liberaddictus*, 103, 3–7.
- Zamudio Angles, C. A. (2013): Jóvenes en el narcomenudeo: el caso Ciudad de México. *URVIO, Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, 13, 111–123.

AUTOŘI

Miroslav Horák (1981, Zlín), sociální a kulturní antropolog, ekolog a pedagog. Specializuje se na etnobotaniku a fytoterapii. Na Ústavu jazykových a kulturních studií Fakulty regionálního rozvoje a mezinárodních studií Mendelovy univerzity v Brně se primárně věnuje výzkumu léčby drogové závislosti v interkulturní perspektivě a na základě poznatků z terénních šetření porovnává terapeutické programy v Peru, Nikaragui a České republice. Zaměřuje se přitom

na problematiku spirituality v léčbě závislosti, retenci interních pacientů terapeutických komunit a jejich motivaci. Za tímto účelem v minulosti realizoval řadu projektů. Tradiční amazonská medicína, kterou v současnosti zkoumá v rámci české subkultury, je předmět jeho profesního zájmu od roku 2007.

Šárka Vosáhlová (1990, Nový Jičín) je absolventkou jednooborové psychologie na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Fenomémem ayahuascových obřadů se zabývala jak ve své postupové práci (*Ayahuascové obřady v České republice*), tak v práci diplomové (*Ayahuascové obřady - motivace a efekty*, 2015). V roce 2014 se rovněž aktivně zapojila do realizace výzkumného projektu UP

IGA: *Výpravy za ayahuaskou: průzkum aktuálního jevu* (hl. řešitel: PhDr. Veronika Kavenská, Ph.D.)

Kontakty:

Mgr. et Mgr. Miroslav Horák, Ph.D., Ústav jazykových a kulturních studií, Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií, Mendelova univerzita v Brně, Zemědělská 1/1665, 613 00 Brno. Tel.: +420 545 136 253, GSM: +420 727 894 094, e-mail: miroslav.horak.ujks@mendelu.cz, URL: <http://jazyky.frrms.mendelu.cz/>

Mgr. Šárka Vosáhlová, Petřvald 2 - Petřvaldík 18, 742 60, Petřvald. Tel.: +420 737 653 877, e-mail: sarka.vosa@gmail.com



Počátky jezuitské mise v Číně

Vladimír Liščák

Oddělení východní Asie, Orientální ústav Akademie věd České republiky, Pod Vodárenskou věží 4, 182 08 Praha 8

Do redakce doručeno 23. srpna 2015; k publikaci přijato 5. února 2016

BEGINNINGS OF THE JESUIT MISSION IN CHINA

ABSTRACT Among the missionaries in China a major role played members of the Society of Jesus, the Jesuits. In course of almost two hundred years they had not only a great numerical superiority among the missionaries, but also developed a method of accommodation for the evangelization of China and played an important role in the imperial court in Beijing. They were popular at Qing emperors for their erudition because they were educated in various sciences such as mathematics, music, geography and cartography. They penetrated on the coast of China since the mid-16th century, but the first missions on the Chinese mainland were founded after the year of 1582.

KEY WORDS Missionaries in China; Jesuits; beginnings of Jesuit missions

ABSTRAKT Mezi misionáři v Číně hráli nejvýznamnější roli členové Tovaryšstva Ježíšova, jezuité. Po téměř dvě stě let nejenže měli velkou početní převahu mezi misionáři, ale rovněž vyvinuli metodu akomodace pro evangelizaci Číny a hráli významnou roli na císařském dvoře v Pekingu. U čchingských císařů byli oblíbeni pro svou učenost, jelikož byli vzděláni v různých vědách, jako například v matematice, hudbě, kartografii a geografii. Na pobřeží Číny pronikali již od poloviny 16. století, avšak první mise na čínské pevnině vznikly až po roce 1582.

KLÍČOVÁ SLOVA Misionáři v Číně; jezuité; počátky jezuitských misí

ÚVODEM

Ve druhé polovině dynastie Ming (v letech 1500 až 1644), tedy v období hlavních evropských zámořských objevů, byl položen důležitý základ pro šíření křesťanství v Číně. Zpočátku působili na území Číny jezuitští misionáři, členové Tovaryšstva Ježíšova (latinsky *Societas Iesu*, SI nebo SJ, S.J.).¹ Ale

1 Tovaryšstvo Ježíšovo vzniklo 15. srpna 1534, kdy sedm studentů Pařížské univerzity (francouzsky *Université de Paris*) vedených basickým knězem sv. Ignácem z Loyoly (1491–1556) složilo vstupní sliby v kapli sv. Denise (francouzsky *crypte du martyrium de saint Denis*) na Montmartru. Zakládajícími členy nové řeholní společnosti byli vedle Ignáce, který se stal prvním generálem řádu, Navařan sv. František Xavarský (1506–1552), Španěl Alfonso Salmerón (1515–1585), Diego Laínez Gómez de León (1512–1565) a Alfonso Nicolás Pérez (též Nicolás de Bobadilla, 1509–1590), Savojan sv. Petr Faber (francouzsky *Saint Pierre Favre*, 1506–1546) a Portugalec Simão Rodrigues de Azevedo (1510–1579). Hlavní činnosti řádu byla misijní,

ke konci období přicházeli do Mingské říše misionáři i z jiných řádů, zejména františkáni (členové Řádu menších bratří, latinsky *Ordo Fratrum Minorum*, OFM, O.F.M.)², dominikáni (členové Řádu bratří kazatelů, latinsky *Ordo (Fratrum) Prae-*

vzdělávací a vědecká činnost. 27. září 1540 byl vznik řádu stvrzen bulou *Regimini militantis ecclesiae* Pavla III. (1468–1549, papež v Římě 1534–1549).

2 Řád menších bratří, jehož členové jsou nazýváni františkáni v užším smyslu, bosí františkáni, spirituálové nebo observanti (a v některých regionech Evropy také bernardini nebo reformáti) je jednou z větví františkánů, žebravého řeholního řádu založeného sv. Františkem z Assisi (1182–1226) v roce 1209 a později rozděleného na tři větve (kromě observantů jde ještě o kapucíny a minority). K rozdělení řádu došlo kvůli odkazu sv. Františka – chudobě, nepřijímání privilegií, zdůrazňování poustevnictví či spíše působení ve městech a vzdělávání bratrů. Členové řádu se soustředí především na kazatelskou a misijní činnost. — Blíže viz Buben (2006).

dicatorum, OP, O.P.)³ a augustiniáni (členové Řádu bratří sv. Augustina, též Řád sv. Augustina, Řád poustevníků sv. otce Augustina, latinsky *Ordo Fratrum Sancti Augustini*, *Ordo Sancti Augustini*, *Ordo Eremitarum S. P. Augustini* atd.; O.S.A., O.E.S.A., O.S.Aug.).⁴ Jezuité se v polovině 16. století usadili v Macau a založili zde univerzitu. Brzy však expandovali do velké části Číny, do různých míst od provincie Kuang-tung na jihu země do Pekingu na dalekém severu. Dominikáni a františkáni pracovali zpočátku převážně v provincii Fu-tien, ale byli přítomni také v Macau.

V důsledku námořní expanze Portugalska a Španělska ve druhé polovině 15. století došlo mezi oběma velmocemi ke sporům o nová území. Smlouvou z kastilského Tordesillas (španělsky *Tratado de Tordesillas*, portugalsky *Tratado de Tordesilhas*) ze 7. června 1494, podepsanou fakticky na popud Alexandra VI. (1431–1503, papež v Římě 1492–1503) z valencijského rodu Borjů, byl svět nakonec rozdělen na španělskou (západní) a portugalskou (východní) oblast vlivu.⁵

Mezi Svatým stolicem (latinsky *Sancta Sedes*, italsky *Santa Sede*) a panovníky Španělska a Portugalska byla uzavřena řada smluv, jež na oba krále delegovaly církevní správu a misionářskou činnost na jejich územích. Španělské právo královského patronátu (španělsky *patronato regio*) bylo schváleno Juliem II. (1443–1513, papež v Římě 1503–1513) roku 1508, jeho portugalskou obdobu (portugalsky *padroado real*) potvrdil jeho nástupce Lev X. (1475–1521, papež v Římě 1513–1521) roku 1514.⁶ Toto právo zahrnovalo schvalování a zřizování katedrál, kostelů, klášterů apod. v rámci sfér královských patronátů. Centrem světové misie tak na počátku novověku byly Madrid a Lisabon, nikoli Řím.

Od roku 1576 bylo jedinou diecézí pro Čínu, Japonsko a východoasijské ostrovy Macao, podléhající arcidiecézi v Góji v Portugalské Indii. V roce 1587 se tato diecéze rozdělila

na dvě: Macao a Funay/Funai čili Japonsko. Jezuité, kteří přicházeli do Číny z různých zemí, působili v rámci portugalského „patronátu“. Španělé, kteří měli od konce 16. století základnu na Filipínách, přicházeli do styku s tamními skupinami čínských emigrantů. Španělští dominikáni a františkáni se usazovali v provincii Fu-tien, kam se přepravovali z Filipín přes španělský sever ostrova Taiwan. Tito misionáři, kteří se seznámili s Číňany z jiných oblastí a jiných sociálních vrstev, než s kterými většinou přicházeli do kontaktu jezuité, nakonec vyvinuli odlišný přístup k misijní práci. Třenice, jež posléze mezi jezuitu a ostatními řády působícími v Číně následovaly, se staly důležitou součástí tzv. sporu o čínské obřady (latinsky *questio de ritibus Sinensibus*), který začal již během mingské éry a probíhal i v průběhu dynastie Čching (1644–1912).

PRVNÍ POKUSY PRONIKNOUT DO ČÍNY

Čína byla znovu otevřena vnějšímu světu až v polovině 16. století. Juan de Zumárraga (1468–1548), baskický františkánský biskup a mexický arcibiskup (v letech 1546–1548), provedl roku 1545 předběžné přípravy pro evangelizaci Číny, a dokonce vyjádřil touhu vzdát se svého biskupství a odejít hlásat evangelium na Filipíny a pokračovat odtud do Číny. Když však františkánská provinční kapitula a Řím odmítly dát souhlas, Zumárraga zůstal v Mexiku a byl v roce 1546 jmenován prvním mexickým arcibiskupem (latinsky *archiepiscopus Mexicani*, španělsky *arzobispo de México*).⁷ O sedm let později zemřel na Ostrově svatého Jana (*Sancian*)⁸, asi 14 km jižně od čínské pevniny, kam plánoval přinést evangelium, spoluzakladatel jezuitského řádu a „apoštol Indii“ (latinsky *Indiarum apostolus*), navarrský katolický kazatel a misionář sv. František Xaverský (1506–1552).

Již záhy po navázání přímého námořního kontaktu Evropy s Čínou (1513) a založení Tovaryšstva Ježíšova bylo několik Číňanů získáno pro jezuitské úsilí. V roce 1546 se dva čínští chlapi zapsali do jezuitské Koleje svatého Pavla (portugalsky *Colégio de São Paulo de Velha Goa*)⁹ v Góji, hlavním městě Portugalské Indie. Jeden z těchto dvou čínských křesťanů, známý jako Antonio de Santa Fé, doprovázel jako tlumočník sv. Františka Xaverského na jeho cestě do Číny.

Po misijní práci v Malakce, na Molukách a v jižní Indii v letech 1545 až 1548 odjel František roku 1549 do Japonska, kde působil do roku 1551. Po krátkém pobytu v Indii odplul v roce 1552 zpět do Japonska, a protože se chystal na cestu do Číny,

3 Řád bratří kazatelů, podle svého zakladatele nazývaný dominikáni, založil v roce 1215 na základě Augustinovy řehole španělský kněz Domingo de Guzmán Garcés (pozdější sv. Dominik, asi 1170–1221). Již roku 1216 se mu dostalo schválení od papeže Honorio III. (asi 1150–1227, papež v Římě 1216–1227). Původním posláním dominikánů bylo kázat, obracet na pravou víru a zpovídat věřící, a působit tak proti šíření herezí, zpočátku především katarského učení v jižní Francii. Řád neměl vlastnit žádný majetek a jeho členové nebyli vázáni na konkrétní klášter. Měli žít v chudobě pouze z almužen. Dominikánské konventy byly zakládány pouze ve městech, nejčastěji u hradeb. Od počátku měl řád velkou podporu papežů, což mu zejména ve 14. až 16. století zajistilo rozvoj a popularitu. — Blíže viz Buben (2006).

4 Řád augustiniánů, stručně augustiniáni, je označení pro řeholní společenství, které vzniklo spojením několika poustevnických skupin, řídících se řeholí sv. Augustina (354–430). Takto vznikl řád tzv. obutých augustiniánů, zvaných též augustiniáni-poustevníci. Z tohoto řádu se později oddělili tzv. bosí augustiniáni. Existuje též samostatný řád augustiniánů-kanovníků, který původně vznikl z kapitul kanovníků při významných kostelích, kteří přijali Augustinovu řeholi. — Blíže viz Buben (2007).

5 Zwettler (1995).

6 Lach (1965), 230–245.

7 Etulain – Echeverria (1999), 16. — Zumárraga byl prvním Římem jmenovaným biskupem Nového Španělska (dnešního Mexika), kterému císař Karel V. Habsburský (1500–1558, vládl 1516–1556) před odjezdem roku 1527 propůjčil titul „ochránce indiánů“ (španělsky *Protector de los indios*). — Iraburu (2003), 558.

8 Ostrov svatého Jana (portugalsky *Ilha Sanchoão*, *Ilha São João*, čínsky *Šang-čchuan-tao* 上川島 *Shàngchuān Dǎo*, známý též jako *Sancian*, 21°39'55" s. š., 112°47'44" v. d.), je jeden z ostrovů v Jihočínském moři, jižně od pobřeží provincie Kuang-tung

9 Komplex s bohatou knihovnou byl zničen v roce 1830.

vezl s sebou i pověřovací listy pro čínského císaře. Podařilo se mu doplout až na Ostrov svatého Jana, který byl posledním místem, kam tehdy mohli přistát cizinci. Snažil se najít někoho, kdo by byl ochoten riskovat a tajně ho převést do Číny. Nevyužil ani poslední možnosti opustit ostrov s odplouvajícími portugalskými loděmi. Na ostrově ho v době čekání na odvoz do Číny zachvátila nemoc a František po dvanácti dnech 3. prosince 1552 umírá.¹⁰

POČÁTKY MISIONÁŘSKÉ ČINNOSTI V ČÍNĚ

Již od poloviny 16. století do Číny sice přicházeli zejména portugalská jezuité, avšak vzhledem k malému počtu obyvatel Portugalska¹¹ musela portugalská vláda brzy využívat misionáře jiných národností. Příslušníci jezuitského řádu z jiných zemí však byli nuceni vstoupit do portugalských služeb. Na Východ tak vyplouvali přes Portugalsko a museli mít portugalský pas.¹² Portugalsko nicméně brzy nebylo schopno řešit nedostatek kněží v misiích, a to jak z vlastních sil, tak pomocí jezuitů z jiných zemí. Jednou z možností bylo začít vysílat do Číny kněží ze španělsky mluvících mendikantských řádů¹³ (dominikáni, františkáni a augustiniáni), tedy pod patronací španělského *patronata*, a to i proti vůli Portugalců.¹⁴ Klement VIII. (1536–1605, papež v Římě 1595–1605) volil kompromisní řešení a 12. prosince 1600 vydal breve *Onerosa pastoralis officii cura*¹⁵, jímž povolil františkánům, kapucínům, dominikánům, augustiniánům a karmelitánům kázat evangelium v Číně a přilehlých ostrovech bez jakéhokoli národnostního omezení, avšak pod portugalským *padroadem*. Hrozba exkomunikace každému, kdy by toto porušoval, pomáhala udržet v oblasti portugalskou kontrolu.¹⁶ Padesát misionářů různých katolických řádů se v období let 1552 až 1583 pokoušelo proniknout hlouběji do Číny, většinou přes Kanton: dvacet pět jezuitů (z nich sedmáct kněží), dvacet dva františkáni (jedenáct kněží), dva augustiniáni a jeden

dominikán.¹⁷ Přestože Čína patřila do oblasti portugalského *padroada*, pokoušeli se do Číny proniknout i španělští misionáři, kteří jako předmostí využívali tehdy španělské Filipíny.¹⁸ Nejznámější byly pokusy portugalského dominikána Gaspara da Cruz a navarrského augustiniána Martina de Rada.

Gaspar da Cruz (asi 1520–1570)¹⁹ působil v Asii od roku 1548, kdy se spolu s deseti dalšími dominikány vylodil v Portugalské Indii. V letech 1554 až 1556 působil v Malakce a Kambodži. Na konci roku 1556 doplul na *Lampacao*²⁰, malý ostrov v deltě Perlové řeky západně od Macaa, který v polovině 16. století hrál významnou úlohu v čínsko-portugalském obchodu. Během pobytu na *Lampacau* Cruz obdržel povolení odejít do Kantonu, kde poté asi měsíc kázal.²¹ Krátké období významu *Lampacaa* skončilo kolem roku 1560, kdy se portugalský obchod přesunul na nově založenou základnu v Macau. Roku 1557 se Cruz vrátil do Malakky a odtud v roce 1560 zamířil do Hormuzu, kde poskytoval duchovní útěchu vojákům portugalské pevnosti. Po třech letech se pravděpodobně vrátil do Indie. Zpět do Portugalska odešel roku 1565, v roce 1569 pomáhal obětem moru v Lisabonu. Sám se stal obětí moru začátkem února následujícího roku po návratu do kláštera v Setúbalu.

Navarrský augustinián **Martín de Rada** (1533–1578) byl jedním z prvních augustiniánů, kteří evangelizovali Filipíny, a jedním z prvních misionářů, kteří navštívili mingskou Čínu.²² V roce 1560 odešel jako dobrovolník do Nového Španělska (Mexiko). V Mexiku bylo de Radovi přiděleno studium jazyka otomi²³, kterým začal úspěšně mluvit již po pouhých pěti měsících. Začal dokonce psát instruktážní kázání a knihy v tomto jazyce.

Nadání a administrativních schopností de Rady si všimli nejen představitelé augustiniánů v Mexiku, ale i jeho nadřízení ve Španělsku. V roce 1565 se zúčastnil expedice na Filipíny, v jejímž čele stál Miguel López de Legazpi y Gurruchátegui (asi 1502–1572), první generální guvernér na Filipínách

10 Pinch (2011); Fidlerová – Andrlé, eds. (2010); Vlčková (2007); Collani (1998).

11 V polovině 16. století bylo Portugalsko se svými 1,3 milióny obyvatel jedním z nejhustěji osídlených zemí v Evropě. — Standaert, ed. (2001), 309.

12 Standaert, ed. (2001), 296.

13 Mendikantské řády, též žebravé řády (z latinského *mendicans*, „žebrající“), bylo označení mnišských řádů, které se zřekly vlastnictví nejen na úrovni jednotlivců, ale i společenství jako celku (řádu). Ze středověku dodnes přetrvaly čtyři velké mendikantské řády, uznané Druhým lyonským koncilem (1274): dominikáni (schválení 1216), františkáni (1223), karmelitáni (1245) a augustiniáni-poustevníci (1256).

14 Před rokem 1600 španělští dominikáni a františkáni odcházeli přes Mexiko a snažili se doplout do jižní Číny přes Filipíny, a tak obejít portugalské Macao.

15 Text viz Streit – Dindinger – Rommerskirchen – Kowalsky, V (1964), 987.

16 Jann (1915), 182f; Standaert, ed. (2001), 296.

17 Sebes (1988); Tellechea Idígoras (1993).

18 Křesťanskou misi na Filipínách zahájili augustiniáni (1565), následovaní františkány (1577), jezuiti (1581) a dominikány (1587). — Standaert, ed. (2001), 295.

19 Jeden z prvních křesťanských misionářů v Číně a autor pravděpodobně prvního novověkého popisu Číny *Tractado em que se cõtam muito por estêso as cousas da China...* — Viz Cruz (1569).

20 *Lampacao* (čínsky *Lang-paj-cau* 浪白竈 *Làngbáizào*, *Lang-paj-ao* 浪白澳 *Làngbáiào*, či *Lang-paj-fiao* 浪白滯 *Làngbáijiào*, kanton-sky *Lòhng Baahk Gaau*, 22°4'37,2" s. š., 113°26'24" v. d.) dnes již neexistuje jako samostatný ostrov, neboť sedimenty ze systému Perlové řeky způsobily, že se stal součástí většího ostrova. Jméno ostrova je známo v mnoha podobách: *Lampacau*, *Lampacam*, *Lam Puk*, *Lanpacan*, *Lampachan*, *Lampchào*, *Lamapacào*, *Lamapzan*, *Lanpetan*, *Lampaço*, *Lampacao*, *Lampaçao*, *Lampacão*, *Lampação*, *Langpetsao*.

21 Borao (2009), 2–3.

22 Ostolaza (2006).

23 Skupina příbuzných jazyků ve středním Mexiku (endonymum: *hñāhñu*, *ñātho*, *ñāñho*, *ñ'yühü*, *hñotho*, *hñähü*, *hñätho*, *yuhü*, *yühmy*, *ñuhü*, *ñotho*, *ñāñhü*).

(1565–1572). Tato expedice doplula na filipínský ostrov Cebu 27. dubna 1565. Zde navarrští a baskičtí augustiniáni de Rada, Andrés de Urdaneta y Cerain (1498/1508–1568), Diego de Herrera († 1576), Pedro de Gamboa a Andrés de Aguirre (1527–1593) zahájili první novodobou křesťanskou misi ve východní Asii.

De Rada se rychle naučil místní jazyk cebuánštinu (*sinugboanon*, *sinebwano*). Na Cebu zůstal až do roku 1572 a později získal přízvisko „apoštol křesťanské víry na Cebu“. V roce 1572 se stal augustiniánským regionálním superiorem na Filipínách. Ještě na Cebu začal studovat čínský jazyk, takže roku 1574 působil jako tlumočník skupině čínských obchodníků, kteří navštívili Manilu.

Dne 26. června 1575 de Rada a mexický augustinián **Jerónimo Marín** († 1606) doprovázeli delegaci úředníků do Číny. Do přístavu Sia-men v provincii Fu-tien dospěli 5. července a navštívili řadu měst.²⁴ Skupina se vrátila do Manily dne 28. října 1575. Po svém návratu de Rada sepsal podrobné postřehy o Číňanech a jejich způsobu života.²⁵

Mezitím byla dne 7. března 1575 oficiálně založena augustiniánská Provincie Nejsvětějšího Jména Ježíš na Filipínách (španělsky *Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*).²⁶ Na její přípravě se po roce 1565 účastnil i de Rada. V roce 1578 byl vyslán guvernérem Manily na Borneo, kde měl urovnat spor v sultánově rodině. Expedice však nebyla úspěšná a de Rada na zpáteční cestě onemocněl a krátce před přistáním v Manile zemřel.

PRVNÍ JEZUITÉ V ČÍNĚ

Mezi prvními jezuitu na území Číny byl **Melchior Núnes Barreto** (asi 1520–1571). Do jezuitského řádu vstoupil v Coimbre v březnu 1543. V roce 1551 odešel do tehdy portugalské Indie, kde ho sv. František Xaverský jmenoval rektorem koleje v *Baçaimu* (dnešní Vasai, severně od Bombaje). Po smrti Františka Xaverského se roku 1553 stal provinciálem Indie a roku 1554 odešel do Číny.

Jako první evropský misionář navštívil jihočínský Kanton, a to dvakrát (v červenci a srpnu 1555), aby osvobodil Portugalce Matea de Brito, který tam trávil šest let ve vězení; v obou případech musel Núnes po měsíci odejít. Potřetí přišel do Kantonu během postu před Velikonocemi roku 1556 a poté pokračoval do Japonska. V červnu 1556 se připojil k portugalské misii v tehdejší japonské provincii Bungo (japonsky 豊後国 *Bungo no kuni*) na východě ostrova Kjúšú. Následujícího roku (1557) se vrátil do Indie, kde se stal rektorem jezuitské koleje v Kóčínu.²⁷

Jedním z prvních jezuitských misionářů na Dálném východě

a spolupracovníkem sv. Františka Xaverského, průkopníka této mise, byl **Baltasar Gago** (asi 1515/1520–1583). Do jezuitského řádu vstoupil v roce 1546 v Lisabonu. 17. března téhož roku vyplul na lodi *São Pedro* na východ. Svou misionářskou kariéru zahájil v Góji a roku 1550 založil jezuitskou rezidenci v jihoindickém Kóčínu.

V roce 1552 doprovázel Františka Xaverského a některé další jezuitu na východ, v Malakce se však rozdělili: František odešel do Číny a Baltasar směřoval do Japonska, kam dorazil roku 1555. Působil v provincii Bungo, v Hiradu (平戸市 *Hirado-shi*) v prefektuře Nagasaki založil katolickou komunu, která čítala 500 členů. Mezi konvertity byli i příslušníci vysoké šlechty (japonsky *daimjó* 大名 *daimyō*; doslova „velké jméno“).

Z Japonska odplul roku 1560 na ostrov Chaj-nan v Jihočínském moři, kde pobyl několik měsíců (listopad 1560 až květen 1561). Krátce pobýval také v Macau (do 1. ledna 1562), kde se jezuité snažili vybudovat základnu pro mise v Japonsku a Číně. V té době bylo v Macau na 500 až 600 Portugalců. Z Macaa odešel přes Malakku do Góy, kde působil až do své smrti.²⁸

K prvním španělským jezuitu a spolupracovníkům sv. Františka Xaverského ve východní Asii patřil **Francisco Pérez** (1514–1583). Do jezuitského řádu vstoupil 25. ledna 1544 v Coimbre v Portugalsku. Dne 8. dubna 1546 vyplul na lodi *Flor de la Mar* a jeho první zastávkou byla – jak bylo v té době obvyklé – Góa v Portugalské Indii. Poté pokračoval do Malakky, kde roku 1548 založil jezuitskou rezidenci. V roce 1552 byl jmenován superiorem indické mise.

V dubnu 1562 odplul do Kantonu a 28. srpna (či července?) následujícího roku (1563) vstoupil do Macaa (*in Sinis*) s poselstvem portugalského krále, vedeným Diogem (Diegem) Pereirou (1563–1565 *capitão-mor de Macau*)²⁹. V Macau Pérez spolu s otcem Manuelem Teixeirou a Andrém Pintem založil roku 1565 jezuitskou rezidenci se školou³⁰ a do prosince 1565 byl jejím prvním ředitelem. Dne 21. listopadu 1565 navštívil opět Kanton, aby předložil čínským hodnostářům dvě memoranda psaná portugalsky a čínsky, v nichž vysvětloval, kdo je a žádal o povolení usadit se v Číně. Hodnostáři jeho žádost odmítli s tím, že pro cizince platí absolutní zákaz trvale pobývat v Číně. V roce 1568 Pérez odešel zpět do Góy.

André Pinto (asi 1538–1588) vstoupil do jezuitského řádu v Góji v květnu 1557. Na východní misi odjel přes Malakku (1562) a 28. srpna (či července?) 1563 připlul do Macaa spolu s Franciskem Pérezem a Manuelem Teixeirou v poselstvu Dioga Pereiry. Na konci listopadu 1564 vykonal krátkou návštěvu Kantonu. V roce 1569 se vrátil do Góy a roku 1577

28 Cieslik (1954), Dehergne (1940).

29 *Capitão-mor de Macau* byl titul vojenského velitele Macaa před zavedením funkce guvernéra.

30 Škola sloužila k přípravě jezuitských misionářů, kteří cestovali do východní Asie. Roku 1594 ji Alessandro Valignano (1539–1606) povýšil na univerzitu s názvem Kolej svatého Pavla (portugalsky *Colégio de São Paulo*, též Kolej Matky Boží, portugalsky *Colégio da Madre de Deus*). Byla to první univerzita západního typu ve východní Asii, s rozsáhlým studijním programem odpovídajícím osnovám univerzity.

24 Boxer – Pereira – Cruz – Rada (1953).

25 *Relaçion Verdadera delascosas del Reyno de TAIBIN ...* — Viz Rada (1575).

26 Pérez (1901).

27 Borao (2009).

odešel na misi do Japonska, později ho opět nacházíme v Macau. V roce 1581 doprovázel Michela Ruggieriho (1543–1607) během jeho krátké návštěvy Kantonu. Roku 1584 byl v Macau jmenován jezuitským prokurátorem pro mise v Indii a Japonsku.

Další z této skupiny prvních jezuitů **Manuel Teixeira** (1536–1590) opustil Portugalsko 10. března 1551 a v září téhož roku připlul do Góy. Na počátku roku 1552 se zde setkal se sv. Františkem Xaverským, který se chystal na svou cestu na východ. V roce 1562 odjel Teixeira do východní Asie přes Malakku a 28. srpna (či července?) 1563 připlul do Macaa spolu s Franciskem Pérezem a Andréem Pintem ve vyslanecké misi Dioga Pereiry. Na konci ledna 1564 odešel spolu s Baltasarem da Costa na ostrov *Ilha do Pinhal*, známější dnes jako Lantau (čínsky *Ta-jü-šan* 大嶼山 *Dà yǔshān*), nedaleko od Macaa (dnes součást Hongkongu). Otec Teixeira se také dvakrát účastnil obchodní mise do Kantonu (18. listopadu až 1. prosince 1564 a 21. listopadu až začátek prosince 1565).

V roce 1565 spolu s Franciskem Pérezem založil v Macau jezuitskou rezidenci, pozdější Kolej svatého Pavla při katedrále Matky Boží. Ve stejném roce byl Teixeira spoluzakladatelem jezuitské katedrály svatého Pavla (portugalsky *Igreja de São Paulo*, později přejmenované na katedrálu Matky Boží, *Igreja da Madre de Deus*). V roce 1835 katedrála vyhořela a dochovalo se pouze její průčelí, které patří k nejvýznamnějším památkám Macaa.³¹ Roku 1568 se otec Teixeira vrátil do Góy. V letech 1569–1572 byl rektorem jezuitů v Kóčínu a 1573–1574 viceprovinciálem pro Indii.³²

Prvním jezuitským biskupem v Číně, respektive v Macau, byl **Melchior Miguel Carneiro Leitão** (1516–1583). Do jezuitského řádu vstoupil 14. března 1543 v Coimbre a 25. dubna byl vysvěcen na kněze. V roce 1551 byl jmenován prvním rektorem jezuitské Koleje Ducha svatého v Évoře (portugalsky *Colégio do Espírito Santo*), pozdější slavné univerzity. 23. ledna 1555 byl jmenován titulárním biskupem³³ níkajským (latinsky *episcopus titularis Nicænus*)³⁴ ve funkci pomocného biskupa nově jmenovaného etiopského patriarchy. Protože však brzy nato odjel do Góy, nemohl být vysvěcen v Portugalsku (vysvěcen byl nakonec až 15. prosince 1560).

V breve *Ex Litteris carissimis* z 2. února 1566 byl Piem V. jmenován apoštolským administrátorem³⁵ pro portugalské

mise v Japonsku a Číně. Až do roku 1567 však pokračoval v misionářské činnosti na Malabárském pobřeží³⁶ v Portugalské Indii. Tehdy byl pozván, aby přišel do Macaa, kde jezuité zřídili misi.

Do Macaa připlul v červnu 1567, a stal se tak prvním vysvěceným biskupem v oblasti Číny a Japonska. V roce 1569 založil Nemocnici pro chudé (portugalsky *Hospital dos Pobres*; pozdější Nemocnice svatého Rafaela, *Hospital de São Rafael*) a Svatý dům milosrdenství (portugalsky *Santa Casa da Misericórdia*), první evropskou charitativní organizaci v Macau.³⁷ Kromě toho založil nedaleko katedrály sv. Pavla i leprosárium pro péči o malomocné.³⁸

Jeho dílo bylo završeno, když papež Řehoř XIII. (1502–1585, papež v Římě 1572–1585) zřídil bulou *Super Specula Militantis Ecclesiae*³⁹ z 23. ledna 1576 Macaouskou diecézi. Prvním papežským kandidátem na biskupa Macaa však nebyl Carneiro, ale Diogo Nunes de Figueira (latinsky *Didacus Nunnez Figueira*). Ten nicméně jmenování odmítl a nikdy do Macaa nepřijel. Druhým kandidátem byl Leonardo Fernandes de Sá († 1597), sekulární kněz z Kristova řádu⁴⁰, který byl potvrzen biskupem Macaa 22. ledna 1578. Do Macaa však připlul až v roce 1581. Do té doby Carneiro tedy sloužil jako administrátor nové diecéze (1576 až 1581). Přestože nebyl oficiálně jmenován biskupem Macaa, je považován za prvního biskupa v Číně a Japonsku. V roce 1577 byl Carneiro jmenován nominálním patriarchou Etiopie (latinsky *Patriarcha Aethiopiensis*, 1577–1581), ačkoli sám tam – vzhledem k působení ve východní Asii – nemohl odcestovat.⁴¹

je prelát (může to být kněz nebo biskup) ustanovený papežem, aby jako ordinář vykonával správu nad apoštolskou administraturou, nad diecézí, která nemá biskupa, nebo (výjimečně) nad diecézí, jejíž biskup nemůže správu vykonávat.

36 Malabárské pobřeží v jihozápadní Indii má dlouhou křesťanskou tradici. Dosud zde žijí křesťané, kteří odvozují svůj původ od prvních indických křesťanů, údajně pokřtěných sv. Tomášem. Křesťané sv. Tomáše je název pro různé denominace křesťanské církve v Indii, zejména na Malabárském pobřeží, uctívající sv. Tomáše. Mezi prvními konvertity byli místní židovští osadníci i původní obyvatelé. — O malabárských křesťanech existuje bohatá literatura, viz např. Menachery (1973, 1987, 1998).

37 Teixeira (1970).

38 Standaert, ed. (2001), 793.

39 Jordão, ed. (1868), 243–245. Datováno v Římě: „Datum Romæ apud Sanctum Petrum, anno Incarnationis Dominicæ MDLXXV, kal. X Februarii, Pontificatus nostri anno quarto“. (23. ledna 1575 = 23. ledna 1576 podle našeho počítání.)

40 Kristův řád (portugalsky *Ordem de Cristo*, *Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo*, plným názvem Řád rytířů našeho Pána Ježíše Krista, portugalsky *Ordem dos Cavaleiros de Nosso Senhor Jesus Cristo*) byl původem portugalský rytířský řád založený králem Dinisem I. (1261–1325, vládl 1279–1325) v souvislosti se zánikem templářů asi v roce 1317 či 1318 a potvrzený bulou *Ad ea ex quibus* Jana XXII. (1249–1334, papež v Avignonu 1316–1334) ze 14. března 1319. Kristův řád převzal portugalské majetky templářů a snad i část členů tohoto zrušeného řádu.

41 Teixeira (1976), 43–44.

31 *Ruínas de São Paulo* (čínsky *Ta-san-pa pchaj-fang* 大三巴牌坊 *Dàsānbā Páifāng*) jsou součástí památek UNESCO v historickém centru Macaa od roku 2005.

32 Braga (1949); Wicki (1952).

33 Titulární biskup (latinsky *episcopus titularis*), „biskup v krajích nevěřících“ (latinsky *episcopus in partibus infidelium*) bylo označení biskupa, který nespravoval skutečnou diecézi, ale diecézi zpravidla již zaniklou.

34 Titulární biskupství pojmenované podle starobylé Níkaje (řecky Νίκαια a latinsky *Nicæa*). Bylo to historické město v severozápadní Anatolii, na území dávné Bithýnie, v dnešním Turecku, známé především jako místo konání dvou ekumenických koncilů starověké křesťanské církve. Současné moderní město se jmenuje İznik.

35 Apoštolský administrátor (latinsky *administrator apostolicus*)

V srpnu 1568 připlul do Macaa **Francisco Cabral** (* 1528/1529–1609). Do jezuitského řádu vstoupil v Góji v roce 1554 a působil tam až do roku 1568, kdy odešel na svou východní misi. Nejdříve působil dva roky v Macau (srpen 1568 až červen 1570). Dne 18. června 1570 odešel do Japonska, kde působil jako superior mise až do 8. října 1581. Když se Japonsko stalo jezuitskou viceprovincií, stal se jejím prvním viceprovinciálem (1582–1583?).

Poté odešel do Macaa, kde byl v letech 1583 až 1584 rektorem Macaoské koleje (portugalsky *reitor do Colégio de Macau*) a superiorem čínské mise (latinsky *superior Missionis Sinicae Societatis Iesu*). Roku 1584 založili jezuité první misii v pevninské Číně v *Shiuhingu* (též *Sauguin*, tj. Čao-čching 肇慶 *Zhàoqing*, provincie Kuang-tung) a Cabral byl jedním z prvních misionářů, kteří zde působili (od 21. listopadu 1584). V prosinci 1586 Macao opustil a odešel znovu do Góy, kde v letech 1592 až 1597 působil jako provinciál Indie (či Indií, jak se tehdy používalo).⁴²

Jedním z prvních španělských jezuitů v Číně byl **Pedro Riera** (asi 1526–1573). Do jezuitského řádu vstoupil 11. března 1548 v Římě. Dne 25. března 1565 odjel na lodi *Esperança* do Góy. V srpnu 1567 přijel do Macaa spolu s **Juanem Baptistou de Ribera** (* 1525–1594). Diego Laínez Gómez de León (1512–1565), generál jezuitského řádu (1558–1565), jim před jejich odjezdem z Evropy výslovně doporučil, aby vyvinuli veškeré úsilí pro vstup na území Číny. V říjnu 1568 vstoupili na předměstí Kantonu, kde nejprve žádali magistrátní úředníky o povolení ke vstupu do města, což jim bylo odmítnuto. Otec Ribera se proto rozhodl tam vstoupit tajně, bez vědomí a schválení svých nadřízených. Avšak jeho převozník ho místo toho přivezl zpátky do Macaa.

POČÁTKY JEZUITSKÉ MISE A ZROD AKOMODAČNÍ METODY

Novověké mise na čínské pevnině začaly až roku 1582, kdy italští jezuité **Matteo Ricci** (1552–1610) a **Michele Ruggieri** (1543–1607), působící v rámci portugalského *padroada*, získali povolení zřídit stálou misii v Čao-čchingu (*Sauguin*) v jižní Číně. Jezuité v době Mattea Ricciho byli první, kdo položili solidní základ pro mise v Čínské říši. Postupovali přes provincii Kuang-tung do středočínských provincií a měst, Nankingu, Šanghaje a Chang-čou a snažili se dojít do Pekingu. Svým breve *Ex pastoralis officio*⁴³ z 28. ledna 1585 dal Řehoř XIII. jezuitům exkluzivní právo šířit evangelium v Japonsku a Číně pod patronátem Portugalské koruny. To jim umožnilo nezávisle rozvíjet svou vlastní misijní metodu.

Pro „jezuitskou misionářskou strategii“ v Číně byla od počátku určující akomodační metoda. Tato strategie byla koncipována **Alessandrem Valignanem** (1539–1606), někdejšími novicmistrem Mattea Ricciho a v letech 1574 až 1606 jezuit-

ským apoštolským vizitátorem (latinsky *visitor apostolicus*)⁴⁴ pro východní Asii.⁴⁵ Jeho strategie byla později kreativně začleněna do praxe Mattea Ricciho. Následující generace proto až do 18. století spojovaly tuto strategii především s Riccim a nazvali ji „Ricciho metoda“.

Valignano, který byl ze své dřívější praxe zklamán omezenou mírou inkulturace japonské kultury ze strany jezuitů, trval v Číně především na znalosti čínského jazyka. Proto v roce 1579 povolal několik jezuitů do Macaa a nařídil jim zaměřit pozornost výhradně na studium jazyka. O dva roky později vstoupil z jihu do Číny Michele Ruggieri a rok nato ho následoval Matteo Ricci. Inspirováni pravděpodobně japonskou situací, oblékali se první jezuité v Číně jako buddhističtí mniši. V roce 1595, po téměř patnácti letech zkušeností, změnili svou politiku a přizpůsobili se životnímu stylu a etiketě konfuciánské elity literátů a úředníků. O tuto změnu se zasloužil především Matteo Ricci.

Nová politika zůstala nezměněna po celé 17. století a pro většinu jezuitských misionářů se přístup Mattea Ricciho stal vzorem akomodační politiky. V roce 1597 ho Valignano jmenoval hlavním jezuitským misionářem pro území Číny. Ricciho způsob akomodace na čínské prostředí a náboženství spočíval – stejně jako u jeho druhů a pokračovatelů (mezi nimiž bylo v dalších letech i osm příslušníků české řádové provincie) – především v dokonalém zvládnutí čínštiny, ve znalostech historie čínského národa, jeho světských a duchovních tradic a v navazování dialogu s místními učenci-literáty. Již to byl svým způsobem výrazný ústupek křesťanské nadřazenosti a uznání čínské vzdělanosti.

Matteo Ricci i ostatní jezuitští misionáři ke značné nelibosti příslušníků jiných řeholí působících tehdy v Číně tvrdili, že přirozená a dávná čínská zbožnost, představy Číňanů o Bohu atd. vlastně v křesťanství docházejí pouze svého dovršení, že křesťanské učení, ať zjevené, či posvěcené tradicí, vede k lepšímu chápání jejich vlastního duchovního dědictví. Všechny přirozené hodnoty čínské kultury měly být tudíž zachovány i v přijatém křesťanství. Mezi těmito hodnotami měl své přirozené místo i dávný kult předků a úcta k filosofovi Konfuciovi. Tento jezuitský přístup kladně oceňovali také čínští císařové jak z dynastie Ming, tak zejména z následující mandžuské dynastie Čching – a to jednak svými tolerančními edikty (například z let 1657 a 1692), jednak celkově příznivým vztahem k cizímu učení a jeho hlasatelům.

Ricci byl toho názoru, že vynikající etická a sociální doktrína konfuciánství by měla být doplněna o metafyzické myšlenky křesťanství. Hájil návrat k původnímu konfuciánství, které považoval za filosofii založenou na přirozeném právu. Podle jeho názoru obsahuje ideu Boha. Nakonec přijal tolerantní postoj k určitým konfuciánským obřadům, jako uctívání předků a úctu ke Konfuciovi, jež brzy byly označeny za „občanské obřady“. Tato politika byla v kontrastu s tou, již přijaly

42 *Da Vita e morte do Padre F.C.*, ms de JA 49-VI-8 ff. 103–111.

43 Text viz Streit – Dindinger – Rommerskirchen – Kowalsky, IV (1964), 1647.

44 Apoštolský vizitátor je v římskokatolické církvi papežský zástupce s přechodným posláním k provedení kanonické vizitace relativně krátkého trvání.

45 O Valignanovi viz podrobněji např. Collani (1997).

ostatní tehdejší řády, zejména františkáni a dominikáni. Tyto řády se ukázaly být méně akomodativními, méně orientovanými na vzdělance, méně se zabývajícími vědami a méně tolerantními vůči místním rituálním tradicím.⁴⁶

Jedním z prvních jezuitských misionářů v Číně byl **Michele Ruggieri** (1543–1607).⁴⁷ Před tím, než vstoupil do jezuitského řádu (v Římě 28. října 1572), získal v Neapoli doktorát obojího práva (latinsky *in utroque iure*), tj. práva civilního a kanonického. Po dokončení obvyklé jezuitské duchovní a intelektuální formace, odjel do Lisabonu, výchozí brány všech misionářů, kteří odcházeli v rámci portugalského patronátu do východní Asie.

Zatímco čekal na loď do Góy, byl v březnu 1578 vysvěcen na kněze. Brzy po vysvěcení opustil břehy Evropy a vydal se spolu s dalšími dvanácti misionáři do Indie, kam připluli v září 1578. Mezi nimi byli například bl. Rodolfo Acquaviva (1550–1583) a Matteo Ricci.

Ruggieri začal okamžitě studovat jeden z jazyků používaných na Malabárském pobřeží a za šest měsíců dosáhl takové dokonalosti, že mohl provádět zpověď. Pravděpodobně toto jeho nadání pro jazyk ho předurčilo pro začátek čínské mise. S několika společníky Ruggieri odplul do Macaa na pobřeží Čínské říše. Přistál v tomto portugalském obchodním centru 20. července 1579 a ihned se začal učit čínsky. S vědomím toho, že ho mnozí budou následovat, založil Školu svatého Martina (italsky *la casa di San Martino*, čínsky *Šeng Ma-ting ťing-jüan* 聖瑪定經院 *Shèng Mǎdìng jīngyuàn*, nebo *Šeng Ma-er-ting ťing-jüan* 聖瑪爾定經院 *Shèng Mǎěrdìng jīngyuàn*), první školu pro výuku čínštiny pro cizince.⁴⁸

O něco později, 7. srpna 1582, připlul do Macaa i Ricci. V jeho doprovodu byl misionář a malíř **Giovanni Niccolò** (1560–1626), který v Macau založil první evropskou malířskou školu v Asii a o něco později (1603?) podobnou školu založil i během své mise v japonském Nagasaki. Podle jiných údajů odešel z Macaa do Japonska již v roce 1583 a malířskou akademii (italsky *Seminario dei Pittori*) v Nagasaki založil roku 1590.⁴⁹ Ruggieriho i Ricciho úmyslem však po celou dobu bylo usadit se někde ve „skutečné“ Číně – nikoli pouze v Macau. Ruggieri proto několikrát navštívil Kanton a Čao-čching a navázal užitečné kontakty s místními úřady. Stal se tak jedním z prvních novověkých křesťanských misionářů, kteří navštívili pevninskou Čínu.⁵⁰ Po řadě neúspěšných pokusů bylo nakonec povoleno ke zřízení stálé mise v Číně uděleno v prosinci 1582 a v roce 1583 se Ricci a Ruggieri konečně usadili v Čao-čchingu na pozvání tehdejšího prefekta Wang Pchana (王泮 *Wáng Pàn*), který slyšel o Ricciho schopnostech matematika a kar-

tografa. Ricci zůstal v Čao-čchingu až do roku 1589, kdy ho nový místokráľ z města vykázal.

Právě zde v roce 1584 Ricci sestavil první mapu světa v čínštině v evropském stylu a zahrnující i americký kontinent. Žádný původní výtisk mapy se však nedochoval, dochovalo se pouze šest verzí na rýžovém papíru. *Mapa nesčetných zemí světa* (čínsky *Kchun-jü wan-kuo čchüan-tchu* 《坤輿萬國全圖》 *Kūnyú wànguó quántú*, italsky *Carta Geografica Completa di tutti i Regni del Mondo*) byla vytištěna v Pekingu roku 1602.⁵¹ Během pobytu v Čao-čchingu vydal Ruggieri v roce 1584 v čínštině katechismus *Pravdivý záznam o posvátném učení katolické církve* (čínsky *Tchien-ču šeng-tiao s'lu* 《天主聖教實錄》 *Tiānzhǔ shèngjiào shílù*), první čínskou křesťanskou knihu napsanou Evropanem.⁵² V letech 1583 až 1588 vytvořil Ruggieri spolu s Riccim a čínským laikem **Sebastiánem Fernándezem** (čínským jménem *Čung Pa-siang* 鐘巴相 *Zhōng Bāxiāng*, též *Čung Ming-žen* 鍾明仁 *Zhōng Míngrén*, psáno též 鍾鳴仁, 鍾銘仁, 1562–1621) *Portugalsko-čínský slovník* (čínsky *Pchu-Chan cch'tien* 《葡漢辭典》 *Pú-Hàn cídiǎn*), první slovník mezi čínštinou a evropským jazykem, pro nějž také navrhli systém přepisu čínských jmen do latinky. Bohužel se rukopis v jezuitském archivu v Římě ztratil a znovu byl objeven teprve v roce 1934 díky Pasqualu Mariovi d'Elia (1890–1963), jezuitskému misionáři v Číně, sinologovi a misiologovi. Tento slovník byl nakonec publikován až v roce 2001.⁵³

V listopadu 1588 Ruggieri opustil Čínu a odjel do Říma, aby přiměl papeže odeslat poselstvo k čínskému císaři. Účelem bylo umožnit jezuitům dojet do Pekingu a dosáhnout přijetí císařem. Přimět papeže k navázání diplomatických styků s mingskou Čínou se mu však nepodařilo, nakonec se uchýlil do Salerno, kde překládal do latiny konfuciánské spisy⁵⁴, psal poesii v čínštině a vydával mapy Číny.

Matteo Ricci po odchodu z Čao-čchingu v roce 1589 získal povolení usadit se v Šao-kuanu (韶關 *Sháoquān*, 24°49' s. š., 113°35' v. d.) na severu provincie Kuang-tung. Ve městě zůstal několik let, a protože Šao-kuan ležel na významné severo-j jižní trase, podařilo se mu navázat kontakty s projíždějícími hodnostáři, kteří mu umožnili přesunout se na sever, do Nan-čchang (南昌 *Nánchāng*, 28°41' s. š., 115°53' v. d.) v provincii Ťiang-si, do Nankingu, a nakonec do Pekingu, kam se natrvalo přestěhoval roku 1601.

V Pekingu se Ricci vedle vlastní misijní práce věnoval především rozsáhlé vědecké činnosti v oblasti matematiky, mechaniky, chemie, lékařství, astronomie, geografie a kartogra-

46 Kolmaš (1999).

47 O Ruggierim podrobněji viz Collani (1994).

48 Piccinini (2011).

49 Často se reprodukuje jeho údajný portrét *daimjóa* Ody Nobunagy (織田信長, 1534–1582), který je však datovaný do let 1583–1590, tedy již po Odově smrti.

50 Srv. první návštěvu španělských misionářů v Čao-čchingu v roce 1579.

51 D'Elia (1938), Urschel (2010).

52 Ruggieri (1584). Faksimile tisku Borg.Cin 324 z Vatikánské knihovny viz <<http://archives.catholic.org/hk/Rare%20Books/CTJ1/index.htm>>.

53 Ruggieri – Ricci; Witek, ed. (2001).

54 V roce 1593 vydal překlad části *Velkého učení* (čínsky *Ta-süe* 《大學》 *Dàxué*). — V: *Antonii Possevini Societatis Iesv Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*. T. I. Romae, Ex Typographia Apostolica Vaticana, M. D. XCIII. (1593), lib. IX: 583.

fie a v těchto oborech také hojně publikoval, většinou čínsky. Ricci byl vůbec prvním Evropanem, kterému se podařilo dostat se do Zakázaného města. V Pekingu zůstal až do své smrti roku 1610.⁵⁵ Během tohoto pekingského období se mu podařilo přivést ke konverzi řadu tamějších obyvatel včetně některých vysoce postavených úředníků. Ricci měl pozoruhodný úspěch v evangelizačním díle pro velkou toleranci, již prokazoval kultu, kterým Číňané uctívali Nebe, Konfucia a předky.

ZÁVĚREM

Jednou z charakteristik raného období jezuitské přítomnosti v Číně byla nepřímá propagace za využití evropské vědy a technologie s cílem přilákat pozornost vzdělaných Číňanů a přesvědčit je o vysoké úrovni evropské civilizace. Jezuité nabízeli císaři a dvorským hodnostářům evropské hodiny, představovali obrazy, které Číňany překvapovaly použitou perspektivou, přeložili matematické spisy Eukleida z Alexandrie⁵⁶ s komentáři slavného německého jezuitského matematika a astronoma Kryštofa Clavia (1538–1612)⁵⁷, pracovali v Astronomickém úřadu v Pekingu, psali knihy o kalendáři (gregoriánská reforma 1582)⁵⁸, zemědělství, technice, tiskli mapy, které integrovaly výsledky nejnovějších objevů světa.

55 Jako první byl pohřben na jezuitském hřbitově Ča-lan (čínsky *Tcheng-kung ča-lan* 滕公柵欄 *Ténggōng zhàlán*, též *Ča-lan mu-ti* 柵欄墓地 *Zhàlán mùdì*) v Pekingu. Do roku 1900 zde pohřbeno 88 západních misionářů, z nich většina byli jezuité. Dodnes se zachovalo 63 náhrobků.

56 Eukleidovy *Základy* (starořecky *Στοιχεῖα Stoicheía*), jejichž autorem je Eukleidés z Alexandrie (řecky *Εὐκλείδης ὁ Ἀλεξανδρεὺς Eúkleidēs ho Alexandreús*, asi 325 př. n. l. – asi 260 př. n. l.), byly až do druhé poloviny 19. století po biblí nejvíce rozšířeným dílem světového písemnictví. Jeho dílo nám podává přehled o matematických znalostech Řeků ke konci 4. století př. n. l. Základy jsou učebnicí matematiky, která se skládá z 13 knih. Dnes víme, že pocházejí od několika autorů a jsou založeny zčásti na starších zdrojích.

57 Clavius (1574, 1589, 1603a).

58 Clavius (1603b).

BIBLIOGRAFIE

Prameny

- Boxer, Charles Ralph – Pereira, Galeote – Cruz, Gaspar da – Rada, Martín de (1953): *South China in the sixteenth century: being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P. (and) Fr. Martín de Rada, O.E.S.A. (1550–1575)*, Issue 106 of Works issued by the Hakluyt Society, Printed for the Hakluyt Society (Includes English translations of two of de Rada's reports, with C.R. Boxer's comments). London, Printed for the Hakluyt Society.
- Clavius, Christophorus, S.I. (1574): *Euclidis Elementorum libri XV, accessit XVI. de solidorum, regularium comparatione omnes perspicuis demonstrationibus accuratisque scholiis illustrati auctore Christophoro Clavio*. Romae, apud Vincentium Accoltum.

- Clavius, Christophorus, S.I. (1589): *Euclidis Elementorum Libri XV, Accessit XVI. de solidorum regularium cuiuslibet intra quodlibet comparatione, omnes perspicuis demonstrationibus accuratisque scholiis illustrati. Nunc iterum editi ac multarum rerum accessione locupletati*. Auctore Christophoro Clavio Bambergensi e Soc. Iesu. Romae, Bartholomæum Grabium.
- Clavius, Christophorus, S.I. (1603a): *Euclidis posteriores libri IX. Accessit liber XVI. de Solidorum Regularium cuiuslibet intra quodlibet comparatione. Omnes perspicuis demonstrationibus accuratisque scholiis illustrati nunc quarto editi ac multarum rerum accessione post primam editionem locupletati*. Auctore Cph. Clavio Bambergensi e societate Iesu. Romae, apud Aloysium Zannettum, Permissu Superiorum. MDCIII [1603].
- Clavius, Christophorus, S.I. (1603b): *Romani calendarii a Gregorio XIII. P. M. restituti explicatio S.D.N. Clementis VIII. P. M. Ivssv edita. Auctore Christophoro Clavio Bambergensi Societatis Iesv. Accessit confutatio eorum, qui calendarium aliter instaurandum esse contenderunt*. Romae, apud Aloysium Zannettum, Ex svperiorvm permissv. cvm privilegio, MDCIII [1603].
- Collani, Claudia von (1994): „RUGGIERI, Michele SJ“, In: Traugott Bautz (Hrsg.). *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*. Band VIII, Herzberg, Verlag Traugott Bautz GmbH, 979–981. Dostupné online za předplatné na: <<http://www.bbkl.de/lexikon/bbkl-artikel.php>>; Collani, Claudia von (b.d.). „Biographie von Michele Ruggieri SJ, Chinamissionar“. Dostupné online na: <<http://stochastikon.no-ip.org:8080/encyclopedia/de/ruggieriMichele.pdf>>.
- Collani, Claudia von (1997): „VALIGNANO, Alessandro SJ“, In: Traugott Bautz (Hrsg.). *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*. Band XII, Herzberg, Verlag Traugott Bautz GmbH, 1092–1096. Dostupné online za předplatné na: <<http://www.bbkl.de/lexikon/bbkl-artikel.php>>; Collani, Claudia von (b.d.). „Biographie von Alessandro Valignano SJ, Organisator der fernöstlichen Mission“. Dostupné online na: <<http://stochastikon.no-ip.org:8080/encyclopedia/de/valignanoAlessandro.pdf>>.
- Collani, Claudia von (1998): „XAVIER, Franz (Francisco de Jasu y Xavier)“, In: Traugott Bautz (Hrsg.). *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*. Band XIV, Herzberg, Verlag Traugott Bautz GmbH, 269–272. Dostupné online za předplatné na: <<http://www.bbkl.de/lexikon/bbkl-artikel.php>>; Collani, Claudia von (b.d.). „Biographie Francisco de Xavier y Jasu SJ, Missionar und ‚Apostel von Ostasien‘“. Dostupné online na: <<http://stochastikon.noip.org:8080/encyclopedia/de/xavierFrancisco.pdf>>.
- Cruz, Gaspar da (1569): *Tractado em que se cõtam muito por estẽso as cousas da China, cõ suas particularidades, e assi do reyno dormuz, cõposto por el R. padre frey Gaspar da Cruz da ordẽ de sam Domingos*. Dirigido ao muito poderoso Rey dom Sebastiam nosso senhor. Impresso com licença. Na konci je datace: *Foy impresso este tratado da China, na muy nobre e sempre leal cidade de Euora em casa de Andre de Burgos*. Acabouse aos 20 dias de Feureiro de 1570.
- Jordão, Levy Maria (ed.) (1868): *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae Atque Oceaniae Bullas ... Actaque Sanctae Sedis Ab Alexandro III. Ad Hoc Usque Tempus Amplectens*, Curante Levy Maria Jordão. Tomus I. Olisipone, Ex typographia nationali, MDCCCLXVIII [1868].
- Rada, Martín de (1575): *Relaçion Verdadera delascosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre china y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provincial que fue delaorden delglorioso Doctor dela yglesia San Agustin. quelo vio yanduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha porelmesmo*. Bibliothèque Nationale de Paris, Fonds Espagnol, 325.9 (MF 13184), f. 15–30.
- Ruggieri, Michele 羅明堅 (1584): *天主聖教寶錄 / Compendium legis divinae a P. Michael Ruggiero, S.J. 廣東肇慶*. Borg.Cin 324, Vatikánská knihovna.
- Ruggieri, Michele – Ricci, Matteo; Wittek, John W., ed. (2001): *Dicionário Português-Chinês, 葡漢辭典 (Pu-Han cidian), Portuguese-Chinese dictionary*. Macau – San Francisco, Biblioteca Nacional Portugal, Instituto Português do Oriente, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History.
- Streit, Robert – Dindinger, Johannes – Rommerskirchen, Johannes – Kowalsky, Nikolaus (1964): *Bibliotheca missionum*. Bd. 4. *Asiatische Missionsliteratur 1245–1599*. 2., unveränd. Aufl. Freiburg, Herder, 1964; Bd. 5. *Asiatische Missionsliteratur 1600–1699*. 2., unveränd. Aufl. Freiburg, Herder, 1964.

Literatura

- Borao, José Eugenio (2009): Macao as the non-entry point to China: The case of the Spanish Dominican missionaries (1587–1632), *International Conference on The Role and Status of Macao in the Propagation of Catholicism in the East*, Macao, 3–5 November 2009, Centre of Sino-Western Cultural Studies, Istituto Politecnico de Macao. Dostupné z <<http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/Macao%20Gate.pdf>>.
- Braga, J. M. (José Maria) (1949): *The Western pioneers and their discovery of Macao*. Macau, Imprensa Nacional.
- Buben, Milan M. (2006): *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích*. III. díl, 1. svazek, *Žebravé řády*. Praha, Libri, 471 s.
- Cieslik, Hubert (1954): Baltasar Gago and Japanese Christian Terminology, *Missionary Bulletin*, 8, 82–90.
- D'Elia, Pasquale Maria (1938): *Il mappamondo cinese del p. Matteo Ricci, S. I.* (3. ed., *Pechino, 1602*) conservato presso la Biblioteca Vaticana. Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana.
- Dehergne, Joseph, S.J. (1940): Les origines du christianisme dans l'île de Hainan: (XVI^{ème} — XVII^{ème} siècles), *Monumenta Serica*, 5 (1/2), 329–348.
- Etulain, Richard W. – Echeverria, Jeronima (1999): *Portraits of Basques in the New World*. Reno (NV), University of Nevada Press.
- Fidlerová, Alena A. – Andrlé, Jan et al., eds. (2010): *Františku nebeský, vyslanče přesmořský. Podoby úcty k sv. Františku Xaverskému v českých textech 17. a 18. století*. Příbram, Pistorius & Olšanská.
- Iraburu, José María (2003): *Hechos de los apóstoles de América*. Pamplona, Fundación Gratis Date, (3^a edición).
- Jann, Adelmhelm (1915): *Die katholische Mission in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15. bis ins 18. Jahrhundert*, von Dr. P. Adelmhelm Jann O. Min. Cap. Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
- Kolmas, Josef (1999): Akomodace, předchůdce aggiornamenta? Na příkladu katolických misíí v Číně, *Bulletin Jesuité*, 8(1): 26–28, 2: 26–27, 3: 27–28, 4: 28–29, 5: 25–27.
- Lach, Donald F. (1965): *Asia in the Making of Europe*, vol. 1: *The Century of Discovery*. Book 1. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Menachery, George, ed. (1973): *The Saint Thomas Christian Encyclopedia of India*. Trichur, B.N.K. Press.
- Menachery, George, ed. (1998): *The Indian Church History Classics*. Vol. I, *The Nazranies*. Ollur (India).
- Menachery, George et al. (1987): *Kodungallur: City of Saint Thomas*. Azhikode (nakladatel neznámý).
- Ostolaza, M^a Isabel (2006): Fray Martín de Rada, evangelizador, cosmógrafo y embajador en China, *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 13, 177–198.
- Piccinini, Chiara (2011): Shengmaerding Jingyuan (St Martin House / la casa di San Martino) in Macao as the First School of Western Missionaries for Teaching Chinese / 澳門聖瑪爾定經院作為西方傳教士們的第一所漢語學校, In: *The Sixth Fu Jen University International Sinological Symposium: „Early European (1552–1814) Acquisition and Research on Chinese Languages“ Symposium Papers / 輔仁大學第六屆漢學國際研討會: 《西方早期 (1552–1814) 漢語學習和研究論文集》*. Ed. Zbigniew Wesołowski. New Taipei, Fu Jen Catholic University Printing House.
- Pinch, William R. (2011): The Corpse and Cult of St. Francis Xavier, 1552–1623. In: Schmalz, Mathew N. – Gottschalk, Peter, eds. *Engaging South Asian Religions: Boundaries, Appropriations, and Resistances*. New York, State University of New York Press.
- Sebes, Joseph (1988): The Precursors of Ricci. In: Ronan, Charles. E. – Oh, Bonnie C. (eds.). *East Meets West. The Jesuits in China, 1582–1773*. Chicago, Loyola University Press, 19–61.
- Standaert, Nicolas, ed. (2001): *Handbook of Christianity in China*, vol. I: 635–1800. Leiden – Boston – Köln, Brill.
- Teixeira, Manuel (1970): *D. Melchior Carneiro. Fundador da Sta. Casa da Misericórdia de Macau*. Macau, Tipografia da Missão do Padreado.
- Teixeira, Manuel (1976): Bispos, Missionários, Igrejas e Escolas: no IV Centenário da Diocese de Macau, (*Macau e a sua Diocese, Vol. 12*). Macau, Tipografia da Missão do Padreado.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio (1993): Expedición franciscana a Cochinchina y China. La relación inédita de Fray Diego de San José (1583), *Archivo Ibero-Americano*, 53, 449–487.
- Urschel, Donna (2010): Rare 1602 World Map, the First Map in Chinese to Show the Americas, on Display at Library of Congress, Jan. 12 to April 10, *News from the Library of Congress*. Washington, D.C.: Library of Congress.
- Vlčková, Zdeňka (2007): *Misionářská činnost Františka Xaverského – proměny církevního obrazu*. Brno, Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav religionistiky (bakalářská diplomová práce; dostupné z: <http://is.muni.cz/th/145954/ff_b/Frantisek_Xaversky.doc>).
- Wicki, José (1952): As “anotações” do P. Manuel Teixeira a sua “vida do B.P. Francisco Xavier” (1581), *Boletim do Instituto Vasco de Gama*, n^o69 (1952), *Número comemorativo do IV centenário da morte de S. Francisco Xavier*, 39–63.
- Zwettler, Otto (1995): Tordesillaská smlouva z roku 1494, *Historický obzor*, 6(1), 5–7.

AUTOR

Liščák, Vladimír (9. února 1954), český sinolog. Vědecký pracovník Orientálního ústavu Akademie věd České republiky, v. v. i. Zabývá se zejména styky mezi středověkou Evropou a mongolskou východní Asií (13.–14. století) a dějinami katolických misíí v Číně. Je autorem řady článků v češtině, angličtině a několika knih, např. *Čína – Dobrodružství Hedvábné cesty* (2000), *Dějiny Číny, Taiwanu a Tibetu v datech* (2008), *Konfucianství do počátků do současnosti. Dějiny – pojmy – osobnosti* (2013), *Po stopách bratra Odorika. Styky Evropy a mongolské Číny ve 13. a 14. století (s přílohou Biblioteca Odoriciana)* (2014), *Františkánské misie v Číně (13.–18. století)* (2015).

Kontakt: PhDr. Vladimír Liščák, CSc. Oddělení východní Asie, Orientální ústav Akademie věd České republiky, Pod Vodárenskou věží 4, 182 08 Praha 8, e-mail: vliscak@orient.cas.cz



Jsem Phuoc, ale říkej mi Lucky

Lenka Bednářová

Katedra antropologie, FF ZČU, Sedláčkova 15, 301 00 Plzeň

Do redakce doručeno 26. dubna 2016; k publikaci přijato 5. října 2016

I'M PHUOC BUT CALL ME LUCKY

ABSTRACT This paper is focused on using names and nicknames among young Vietnamese, their perception of this phenomenon and transformation of name during growing up. Project is focused on reacting on situational and institutional changes of name in specific society. Data was founded on qualitative research, concretely interviews and participant observation among young Vietnamese (20–30 years old) in the Czech Republic and also in Vietnam.

KEY WORDS Vietnamese; name; nickname; qualitative research; migration

ABSTRAKT Studie se zaměřuje na užívání vlastních jmen a přezdivek u mladých Vietnamců, jejich vnímání tohoto fenoménu a proměnu preference používání oficiálního vietnamského jména a přezdívky během dospívání. Zároveň práce reaguje na situační a institucionální proměny jména v konkrétním prostředí. Data byla získána formou kvalitativního výzkumu, zejména hloubkovými rozhovory a zúčastněným pozorováním mezi mladými Vietnamci ve věku 20–30 let v Čechách i ve Vietnamu.

KLÍČOVÁ SLOVA Vietnamci; jména; přezdívky; kvalitativní výzkum; migrace

V roce 1595 napsal William Shakespeare v jednom ze svých nejslavnějších dramát větu „Co jest to jméno? To, co růží zve, pod jiným jménem sladce vonělo by zrovna tak.“¹ V té chvíli nemohl patrně ani tušit, jak zajímavým materiálem se stanou jména a pojmenování pro sociální vědce. Navíc v současné době by mnozí z nich s touto jeho částečně esencialistickou myšlenkou jistě polemizovali, jelikož jména nejenže odkazují k představám dané společnosti o světě a člověku, ale zároveň mnohdy vytvářejí sociální vztahy a identitu jedince (vom Bruck – Bodenhorn 2006, 2; 25–27). „Zajímá nás pochopení důležitosti jména, jakožto klíčového prvku, v němž lidé vytvářejí sami sebe a kolektivní myšlení“ (vom Bruck – Bodenhorn 2006, 5). Z konstruktivistického hlediska by tak právě naše jméno mohlo být *labelem*, který nám dává pocit sounáležitosti s určitou skupinou. To vše je

1 Odkaz na W. Shakespeara v divadelní hře „Romeo a Julie“ (do českého jazyka přeložil Josef Václav Sládek, překlad online publikován 2011).

ještě podpořeno skutečností, že máme umožněno jméno modifikovat i během života, a to oficiální i neoficiální cestou. Jak často je ovšem jméno využíváno nejen jako symbol a identifikační známka, ale také jako osobní taktika jednání v určitém kulturním prostředí?

Předkládaná studie je věnována problematice pojmenování a přezdivek na příkladu mladých Vietnamců v České republice, částečně také ve Vietnamu. Srovnáním těchto dvou prostředí budou ukázány strategie, které můžeme nalézt v rámci užívání jmen a přezdivek v obou zmíněných částech světa. Zároveň bude poukázáno na to, jak jsou jednotlivá jména a přezdívky užívány napříč pomyslnými hranicemi jednotlivých skupin.

Data, která jsou v textu používána, byla shromážděna v rámci kvalitativního výzkumu. Ten se odehrával v České republice i ve Vietnamu a jeho účastníky se stali studenti univerzit v obou zemích ve věku dvaceti až třiceti let. Jméno v práci není uchopováno pouze jako symbolická a identifikační kategorie, ale jako procesuální označení, které zjednodušuje je-

dinci fungování v různorodých společnostech. Samotné užívání jména/přezdívky ho zařazuje do určité skupiny, ve které se právě chce nacházet.

VIETNAMŠTÍ „CIZINCI“

Stejně jako v České republice jsou Vietnamci považováni za minoritní skupiny mnoha dalších zemí², a to i přesto, že výraznější migrační toky z Vietnamu můžeme sledovat až ve 20. století, do té doby se jednalo o posuny obyvatelstva z velké části jen v rámci vnitřního území země, migraci za prací či sňatkem a rodinou. Vietnam jako jedna ze součástí Indočíny patřil společně s Kambodžou a Laosem pod područí francouzské koloniální správy. Nezávislost na Francii vyhlásil v roce 1946. Za původce této změny je označován komunistický vůdce Ho Chi Minh – Vietnamci familiérně označovaný „strýček Ho“. Francie nezávislost Vietnamu uznává až v roce 1954 na základě konference v Ženevě (Buss 1958). Následně ovšem dochází k rozkolu mezi severním a jižním Vietnamem – mohli bychom říci mezi pro a protikomunistickými částmi země, což zároveň vede k jednomu z prvních masových migračních vln z této oblasti Asie. Vše je podpořeno vietnamsko-americkou válkou v letech 1955–1975, která je stále silně znatelná a připomínána v myšlenkách zdejší populace.

Do zemí západního bloku odcházeli lidé, kteří mnohdy nesouhlasili s komunistickým režimem, jednalo se zejména o obyvatele jižních částí Vietnamu. K východnímu bloku se zase obraceli zejména lidé ze severu, z nichž první z nich přicházeli za studiem a za prací, obojí bylo hromadně organizováno na základě bilaterálních smluv (Brouček 2003, 11–20, Kocourek 2007). Od doby prvních migrantů se v zemi začal objevovat mýtus západních zemí jako místa blahobytu a práce, což není vzhledem k realitě chudého Vietnamu nic překvapivého. Navíc v posledních letech se rozmohl i turistický boom směřující do Vietnamu a stal se pro místní jakýmsi utvrzujícím důkazem „západního bohatství“ (Pechová 2007, 19; Freidingerová 2014, 54–57). Angličtina se nadneseně řečeno stává lingvou frankou Asie (Kirkpatrick 2010). Od základní školy se vietnamské děti učí anglickému jazyku a jedním z preferovaných povolání je jmenován například i učitel angličtiny či průvodce pro cestovní kanceláře. Jak bude ukázáno právě tento styk se „západními cizinci“ vytváří prostředí pro tvorbu přezdívek a modifikaci oficiálních vietnamských jmen.

I přes rozsáhlé množství etnických skupin, které můžeme na území Vietnamu nalézt (Dang a kol. 2000), se migrační vlny v rámci bilaterálních smluv mezi Vietnamskou socialistickou republikou a Československou socialistickou republikou týkaly výhradně Vietů. V našem prostředí nalzáme řadu prací orientovaných na proměnu vnímání Vietnamců v ČR, identitu, etnické a nacionální citění a začlenění do české společnosti (Brouček 2003a, 2003b; Černík 2006; Kocourek 2006;

Martínková 2008, 2010). Tyto práce reflektují vývoj integrace vietnamské menšiny od počátků migrace v polovině 20. století na základě smluvních vztahů a bilaterálních smluv mezi Československou republikou a Vietnamem, až po následné strategie jedinců po roce 1989 a současnou situaci v české společnosti, ovlivněnou například třetí vlnou migrace projevující se výrazným podnikatelským podtextem (Brouček 2003b). Zkoumají první a druhou generaci Vietnamců žijících v ČR a následně také *novou vlnu migrace* z Vietnamu, u níž je za hlavní cíl považováno zlepšení ekonomické situace jedince (Martínková 2010, 8–13 a 38–39). V současné době hovoříme u vietnamských migrantů v Čechách kromě původních příchozích i o první a půlté a druhé generaci (Freidingerová 2014, 28–29 a 70).

Vzhledem k tomu, že se v případech vietnamských migrantů jedná o migraci takzvaně rodinnou (Cooke 2008) zachovávají si Vietnamci transnacionální vazby s příbuznými ve Vietnamu i ve světě a rodiny se tak nachází „zde i tam“ (Evergeti – Ryan 2011, 356). Tímto způsobem se jim podařilo zachovat nejen hodnoty, tradice, oslavy svátků, ale také jazyk. Udržování komunikace s rodinou ve Vietnamu může být označeno za jeden z důvodů, proč i mladí Vietnamci v období dospívání obnovují své znalosti vietnamštiny, i přestože primárně užívají češtinu. Právě vietnamská jména a vietnamštinu můžeme chápat jako pojítka v užívání jmen. Ve zmiňovaném výzkumu mají všichni informanti ve Vietnamu i v Čechách svá oficiální vietnamská jména, ale z různých důvodů využívají přezdívky a pseudonymy, aby mohli lépe fungovat v kooperaci s „cizinci“. Vedle individuálních přezdívek, jimž je věnována tato práce, můžeme u Vietnamců identifikovat i pojmenování některých konkrétních skupin. Ti, kteří žijí v zahraničí, jsou označováni *Việt Kiều*, jedná se o termín pocházející s čínštiny, který odkazuje na někoho, kdo přebývá v cizí zemi. Vietnamci v ČR navíc sami sebe označují termínem *Việt Xù*, což pochází z foneticky odvozené koncovky českého slova „Vietnamců“ (Freidingerová 2014, 27–31).

METODOLOGIE

V obou zemích byl výzkum veden formou kvalitativního empirického šetření (Hammersley – Atkinson 1997; Berg 2001), je ovšem nutné zmínit, že s respondenty v českém prostředí mohl být výzkum díky menší jazykové bariéře a většímu časovému prostoru mnohem detailnější. Ve Vietnamu byl realizován zejména prostřednictvím neformálních rozhovorů a zúčastněného pozorování (Spradley 1980; Bernard 2006, 342–386), zatímco v České republice bylo toto šetření navíc doplněno o hloubkové polostrukturované rozhovory (Bernard 1995, 208–236; Bernard 2006, 256–258).

Informanti byli v obou zemích získáváni metodou snow-ballu (Toušek 2012, 58–59), a to bezprostředně po vstupu do terénu. Zúčastněné pozorování v jižním Vietnamu probíhalo mezi studenty univerzity z rozličných oborů, od technických po humanitní, ve věku 20–30 let. Z rozsáhlé sítě informantů tak byla vytvořena užší skupina deseti jedinců, se kterými byly vedeny *face to face* rozhovory. V rámci pozorování bylo důle-

2 Ze zemí bývalého východního bloku se jedná zejména o naše sousedy – Polsko či Německo. Naopak migranti v západním bloku směřovali do USA, Švédska či Anglie (Freidingerová 2014, 58–106).

žité zaregistrovat zejména reakce informantů při seznamování s cizinci ve chvíli, kdy jim sdělovali svá vlastní jména, jejich výslovnost a také rychlost s jakou přistoupili na modifikaci jména či užití přezdívky.

Příklad – modifikace jména překladem, rozhovor s Luckým (26 let):

Phuoc se ani nesnažil mi sdělit vlastní jméno a rovnou s úsměvem a sebevědomím prohlásil:

„Já jsem Lucky.“

„Lucky?“

„Tak joo.. jsem Phuoc, ale to je pro tebe asi těžký, tak to necháme jako Lucky³, v překladu moje vlastní jméno je něco jako štěstí, takže tak...“

Na základě poznatků z vietnamského prostředí byly ověřovány podobné mechanismy a přístupy také u Vietnamců v Čechách. Polostrukturované rozhovory byly vedeny s 12 informanty (6 ženami, 6 muži) ve věku 20–30 let. Specifikem této věkové skupiny Vietnamců v Čechách je, že se povětšinou jedná o zástupce takzvané první a půlté a druhé generace Vietnamců v České republice označované médií, akademiky i Vietnamci samotnými za takzvané *banánové děti*⁴ (Černík 2006, 184). Jedná se o potomky původních migrantů, kteří velice často považují Českou republiku za svůj domov, plánují zde svůj budoucí život, mají české přátele a češtinu ovládají z velké části jako rodný jazyk (Sataryová 2014).

Rozhovor se skládal z obecné části o informantovi, vysvětlení jeho vlastního jména, získání neoficiálního českého „jména“ neboli přezdívky a užívání obojího. Opět uvedu pro představu čtenáře konkrétní příklad:

„Ve školce neuměli moje jméno vyslovit, tak mi vymysleli jméno Tomáš a tak nějak se to ujalo, jestli je to podobné mému vietnamskému jménu? Popravdě nemyslím si.“ (Tomáš, 22 let)

Data získaná výzkumem můžeme rozdělit následovně: Data ze zúčastněného pozorování ve Vietnamu; relační data, pocházející z neformálních i polostrukturovaných rozhovorů v obou zemích, která vypovídají o situacích a vztazích, v nichž jedinec užívá přezdívky a různé formy svého jména a atribuční data – kulturní data získaná díky odpovědím informantů na konkrétní otázky, vypovídající o daných skutečnostech v souvislosti s užíváním přezdívky.⁵

Na základě získaných dat probíhala tematická analýza, jejíž pomocí byly vyhledávány a označovány jednotlivé fenomény, které se v rámci užívání jmen a přezdívky vyskytují: (1) Vlastní jména (2) Příjmení (3) Přezdívky (4) Taktika užívání, aj.. Následně je interpretace zaměřena na obecné zacházení

3 Lucky – anglický výraz pro „štěstí/mít štěstí“, poznámka autorky.

4 Metaforické označení, dle kterého jsou jedinci z vnějšku „žlutí“, ale uvnitř jsou „bílí“ – vypadají jako Vietnamci, ale díky výchově na českých školách a v českém kolektivu se v mnoha ohledech chovají jako Češi.

5 Rozdělení dat na data atribuční a relační: Toušek, 2012, s. 32–37.

se jménem, příjmením a přezdívkou. Za oficiální jméno je považováno vietnamské jméno, kterým se jedinec prokazuje a identifikuje v oficiálních situacích, kdy musí prokazovat svou totožnost. Přezdívky samotné rozdělují na česká neoficiální jména a modifikace jména jeho přeložením do jiného jazyka, krácení nebo změnou výslovnosti a podobně. Tato neoficiální jména bychom také mohli označit jako pseudonymy. Text zároveň reflektuje strategie, které jsou s užíváním jména a přezdívek přímo spojené.

ZACHÁZENÍ S OSLOVENÍM

Předtím než budou představeny konkrétní specifika jmen, příjmení a přezdívek věnujme pozornost dvěma oblastem, které mohou mít vliv na jména, respektive jejich vyslovování a identifikování – mateřskému jazyku mluvčích (vietnamštině) a genderu aktéra. Jedním z charakterových znaků vietnamské společnosti je silná hierarchie, která se odráží i v samotné vietnamštině. Při oslovení se rozlišuje věk oslovovaného, postavení v rodině i gender.

Příklad:

Oslovení *starší sestry/ženy* jménem Anh – *chi* Anh

Oslovení *staršího muže* jménem Thin – *anh* Thin

Oslovení *mladší osoby* jménem Linh – *em* Linh

„Když to jsou kamarádi tak česky Janina, a když jsou mladší tak vietnamsky – protože by mě měli oslovit i ‘chi’ jakože sestra“ (Jana, 24 let)

Vietnamština náleží mezi austroasijské jazyky a celkově se odhaduje, že je na světě zhruba 70 miliónů jejích mluvčích. Zápis vietnamštiny je uváděn v latině, a to pravděpodobně zásluhou jezuitských mníchů.⁶ Za její určité specifikum můžeme ovšem pokládat složitou výslovnost, ta se skládá ze šesti různých tónů (Nguyễn a kol. 2013). Právě to může nezasvěcenému mluvčímu způsobit obtíže při vyslovování nejen jednotlivých slov, nýbrž i samotných jmen.

Příklad konkrétního jména Binh: výslovnost jména *Binh* se na první pohled nemusí jevit nijak zvlášť náročně. Pokud ovšem nevíte, že *binh* vysloveno ve sníženém tónu může také znamenat „nemocný“ a oslovovaného nijak nepotěšíte, pokud jméno vyslovíte špatně.

Klasický zápis evropských a celkově západních jmen se skládá s křestního jména a příjmení, přičemž bývá většinou na první pohled patrné, o které z nich se jedná. Oproti tomu u zápisu vietnamských jmen se příjmení užívá jako první, následuje druhé případně i třetí křestní jméno a první křestní jméno.

Příklad zápisu jména:

Mužské jméno: Lê Minh Quốc Anh/ Nguyễn Đức Thịnh (Anh a Thịnh spíše mužská jména)

6 Zásluhy za zápis vietnamštiny do latinky i popsání gramatiky tohoto jazyka jsou připisovány jezuitskému mnichovi Alexandru de Rhodesovi (Alves 2009).

Ženské jméno: Lê Thị Mỹ Tuyết / Nguyễn Thị Thu Hương (Thị ve jméně odkazuje na ženu)

U některých jmen můžeme v zápisu rozeznat i gender jedince, například Anh nebo Thịn často odkazuje k muži a Thị uprostřed jména spíše k ženě. Zde je nutné upozornit, že se jedná o ideální případy jmen a ne vždy může být toto posouzení sto procentní. Některá jména jsou navíc stejná pro muže i pro ženy, příkladem může být jméno Linh. Tyto náležitosti jména znesnadňují nezalámým jedincům správné zacházení s oficiálními vietnamskými jmény, což v mnohých případech může vést k potřebě jméno modifikovat, jak bude ukázáno níže.

JMÉNA A PŘÍJMENÍ

Svou pozornost si jména zasloužila nejen jako značka identity a znázornění sociálních/rodinných vztahů (Finch 2008), nýbrž také jako klasifikační systém odkazující na sociální organizaci a ideologii společnosti (Geertz – Geertz 1964), včetně označení opravňujícího jedince k vystoupení nebo zařazení se do klasifikace dané skupiny (Levi-Strauss 1996, 222; 231). Mohou tímto způsobem být „užívána jako ‘databáze’ používaná jedinci jako ‘přístupové heslo’ pro přestup skrze různé geografické, etnické a náboženské dimenze, přes systém hodnot a základní etnické stereotypy“ (Bankova 2008, 130). Tímto způsobem chápou někteří kolegové z řad sociálních vědců například etnická jména (Aceto 2012) nebo naopak zvolení takového oficiálního jména, které je typické pro majoritní společnost (Gerhard – Silke 2009).

Co se týká pojmenování samotného, jsou Vietnamci často svázáni s tradicí a pověřivostí. Stejně jako v mnoha případech po celém světě mohou jména nést mystický či symbolický význam, být tabuizována či dokonce zcela zakázána dle jejich vhodnosti (Goodenough 1965, 271; Barnes 1967, 112) a je jim tak přikládána mnohdy moc nad jedincem a jeho osudem.

„My jsme tři sourozenci. U mě to jméno vybírala mamka, takže mě pojmenovala po tehdejší známý vietnamský zpěvačka a ten druhý brácha, toho pojmenoval děda a znamená to něco ve smyslu jakože stoupaní a úspěch. Ty jména většinou nemají přímo překlad, přímo se nedají přeložit do vietnamštiny, spousta výrazů je převzatá s čínštiny, takže třeba to bráchovo jméno je taky taková staročínština. Třetí brácha se v překladu jmenuje Tančící drak“ (Jo 25 let)

Častým jevem je přejímání jmen a jejich významu z čínštiny. Vietnam je značně ovlivňován čínskou kulturou v historii i v současnosti. V rámci mladé generace zároveň i korejskou zejména kulturní scénou. Zároveň to zapřičiňuje, že jména jsou často špatně přeložitelná do vietnamštiny, natož do dalších jazyků jako je například angličtina či čeština. Přesto se dají povětšinou významově k něčemu připodobnit (viz příklad se jménem Phuoc – štěstí). Jména mohou být ovšem vybrána i na základě obdivu k nějaké osobě, hrdinovi či

členovi rodiny a nemusí být vždy spojeno s určitým symbolem nebo překladem.

„Měla jsem mít jméno, co má teď moje mladší ségra, ale když jsem se měla narodit, tak byly hrozný závěje, takže než jsem došla do nemocnice, tak jsem se skoro narodila v autě – tak jsem dostalo to jméno znázorňující světlo a sníh. Ségra je ‘Perla’ a bráchovi vybral jméno děda – podle vysněného jména pro svého druhého případného syna.“ (Hana, 23 let)

V některých rodinách informantů se objevila i s tabuizace jména předků, které nesmí být znovu použito u dalších generací – jednat by se ovšem mělo o první křestní jméno, jelikož prostřední jména se v rodině často opakují, například sestry mohou mít stejné prostřední jméno, ale ani jedna z nich by se neměla jmenovat po babičce či matce.

„Ještě nevím, zda to platí i z matky na dceru, já bych chtěla, aby moje dcera měla stejné prostřední jméno, ale nevím, zda se to smí, musím to ještě zjistit. A kdyby jo, tak se holt podřídím.“ (Kim, 20 let)

Do pojmenování může významně zasáhnout u potomků širší rodina, a to i v případě, kdy se nalézá na jiném kontinentu. Často tak například nestaršímu synovi/vnukovi vybere jméno dědeček, v čemž se odráží hierarchie rodiny a postavení nejstaršího syna. Ten je označován za nejceněnějšího a očekávaného člena rodiny, který má být pokračovatelem tradic, na něhož by měla přejít odpovědnost za rodinu, rodinný oltář předků. Včetně předpokladu, že by se měl i jako první ze své generace v rodině oženit. To ovšem již v dnešní době zejména v rodinách migrantů nebývá vždy naplňováno, ani přímo vyžadováno.

Nejčastějším příjmením ve Vietnamu je Nguyễn, které je zastoupeno zhruba 38,4 % vietnamské populace, následováno je příjmeními Trăn (12,1%), Lê (9,5%) či Phạm (7%) (Lê 2005). Svě prvenství si příjmení Nguyễn nese i mezi vietnamskými migranty v českém prostředí. Rozšířenost tohoto příjmení se přičítá císařské rodině sídlící až do poloviny 20. století v Hue (Nguyễn 1985). Nguyễn bylo jménem rodu této dynastie, která ho měla zároveň udělovat jedincům jako čestné vyznamenání. Někteří informanti ve Vietnamu i v České republice se ovšem domnívají, že se k tomuto příjmení mnoho aktérů přihlásilo právě proto, aby mohly být jejich rodiny spojovány se zmíněným vládnoucím rodem.

Příjmení se ve vietnamských rodinách předává v patrilineární linii a na děti tak automaticky přechází rodové jméno jejich otce. Zajímavé je, že v rámci uzavření manželství toto příjmení nepřijímá po svém manželovi i manželka, ta si naopak ponechává své rodné příjmení po celý svůj život.

„Táta je Lê a máma Trăn a vím, že takový to smýšlení jakože rodiče mají jiný příjmení, tak musí být rozvedený nebo se nevezali a tak, to mi trošku vadilo dřív, aby si někdo nemyslel, že mám rozvedený rodiče nebo, že se nevezali. Teď to neřeším, nebo se o tom možná víc ví, že si vietnamská žena nebere příjmení svého muže.“ (Honza, 22 let)

Pokud se vrátíme k výše zmíněným ženským a mužským jménům z předchozí části textu a budeme o jednotlivých dvojicích hovořit jako o manželích – označíme je za manžele *Quốc Anh Tuyết* nebo *Đức Thịnh Hương* – oslovení jsou nikoliv podle příjmení muže, nýbrž podle spojení manželova a manželčina křestního jména. Vysvětlení můžeme v tomto vidět hned třikrát. Za prvé užívaných vietnamských příjmení není v oběhu příliš mnoho a bylo by tak velmi těžké rozpoznat, o kterou rodinu se jedná, pokud bychom je označili pouze například za *Nguyễn* bez dalšího upřesnění. Spojení křestních jmen ovšem skýtá pravděpodobně neoriginálnější a nejméně zaměnitelné označení. Za druhé jsou z historického hlediska příjmení pro vietnamskou společnost stále spíše novinkou a je pravděpodobné, že toto označování přetrvává z minulosti. A za třetí můžeme říci, že manželé nemohou být označováni společným příjmením, jelikož manželka není nositelkou stejného označení rodu jako manžel. Příjmení tak na rozdíl od západoevropského prostředí⁷ netvoří rámec pro sociální vztahy a individuální zařazení jedince, které dává akterovi právě jeho křestní jméno.

Podobným způsobem funguje i spojení křestních jmen, které velmi často odlišují nejen jedince v rámci společnosti, ale také v rámci rodiny. Vietnamci k oslovení běžně používají dvě křestní jména, což pomáhá k identifikaci konkrétního jedince ve chvíli, kdy se některá jednotlivá křestní jména a příjmení velmi často opakují. Příkladem mohou být dvě ženy s příjmením *Trần* – *Lan Anh* a *Thanh Anh* – obě mají stejná koncová křestní jména a odlišuje je tedy prostřední jméno.

Jednou z mála oficiálních modifikací, k níž dochází v rámci ženského příjmení vietnamských žen v České republice, je přidání příčestí „-ová“ po získání českého občanství. Tato specifická koncovka se stává i jednou z genderových odlišností ve vietnamském jméně, která je poté například pro Čecha patrná na první pohled. Dokonce díky tomu působí příjmení i jeho nositelka mnohem méně cizokrajně.

„Jak jsem získala české občanství, tak mám v dokladech Leová a najednou se cítím být jako Češka. U mě osobně se mi to líbí, asi nevím, jakože, když se představím a zvedám telefon a říkám Leová, tak mám takový pocit, jakoby krok blíž k tomu, aby mě méně diskriminovali, aby moje jméno neznělo tak cize, když tam mam Leová, tak to jakoby zní trochu víc jako bych byla Češka“ (Linda, 25 let)

PŘEZDÍVKY JAKO NEOFICIÁLNÍ JMÉNA

Definujeme-li přezdívky jako „neúřední, doplňkové vlastní jméno, které většinou charakterizuje osoby, místa nebo věci a vztahuje se k povolání, vlastnostem, původu atd. nositele jména“ (Pleskalová – Karlík – Nekula 2002, 354), jedná se

⁷ Pro západoevropské prostředí je typické, že právě příjmení nás zařazuje do konkrétní sociální struktury, jak popisuje na příkladu bulharských Čechů L. Budilová (2012a).

Pohlaví	Jméno	Přezdívka	Typ přezdívky
M	Phuoc	Lucky	překlad do AJ
Ž	Kim Ngan	Kim	modifikace
M	Vo	Joe	angl. jméno
Ž	Pham	Pam	angl. jméno
M	Phủ	Tom	angl. jméno
Ž	Linh	Linda	české jméno
Ž	Hanh	Hana	české jméno
Ž	Anh	Anne	angl. jméno
M	Te Ding	Tedy	modifikace
M	Quang	Honza	české jméno
Ž	Hoang	Jana	české jméno
M	Thinh	Tomáš	české jméno
Ž	Yen	Jane	angl. jméno

Tabulka 1. Vybrané příklady jmen a přezdívek. Legenda: M - muž, Ž - žena, AJ - anglický jazyk

tak o neoficiální/neúřední jména, která jedinec používá buď z vlastní vůle, nebo díky vlivu společnosti. Toto neoficiální jméno získává až v průběhu života podle vlastností či okolností, v nichž se nachází (Svoboda 1964, 41). S přezdívkou může být díky tomu nakládáno jako s referenčním nástrojem, který společnost používá k odkázání na konkrétní osobu (Budilová 2012b, 7–8) nebo ji můžeme uchopit jako takzvaně adresnou, jíž nositelé chtějí být sami oslovení a mnohdy si ji i dokonce sami zvolí.

Rozlišit můžeme několik motivů vzniku přezdívek, některým bude věnována pozornost v následujícím textu – kromě toho jsou ale přezdívky i reakcí na soudobou společenskou situaci a sociální vztahy (Knappová 1999, 82). „Tvorba přezdívek je tedy pojmenovávacím procesem přinášejícím stále svěží materiál, takže přezdívky se tak zároveň stávají výmluvnými svědky dobové společenské situace i mezilidských vztahů“ (Knappová 1999, 86). Přezdívky a neoficiální anglická či česká jména by měly být považovány za reakci na současnou situaci, v níž se nacházejí vietnamští migranti či jiní Vietnamci, kteří se často stýkají s cizinci a ne-vietnamsky hovořící populací. Nejedná se tím pádem o přezdívky, které by vznikaly uvnitř určité skupiny, například o přezdívky Vietnamců mezi Vietnamci, ale o pseudonymy, které se vytvářejí skrze kontakt s jinou skupinou. Právě z tohoto hlediska je v práci pohlíženo na česká/anglická jména a další přezdívky Vietnamců, kteří i přesto, že mají v rodném listě *Nguyễn Quangh Son* se představují jako *Tomáš*. Tato neoficiální jména/přezdívky jsou utvářeny třemi způsoby – jedná se buď o neoficiálně přijatá česká či anglická jména, modifikace oficiálních vietnamských jmen nebo jejich překlady.⁸

⁸ Viz Tabulka vybraných příkladů jmen a přezdívek některých akterů výzkumu.

Jedním z nejčastějších typů přezdívky u Vietnamců je přezdívka motivovaná rodným jménem nositele (Knappová 1999, 87) – ty vznikají buď rýmováním, nebo přetvořením hláskového skladu: Hanh – Hanna; asociací: Linh – Linda; zkratkováním přezdívky: Te Ding – Tedy. Ve Vietnamu se pak častěji než v Čechách objevují přezdívky jmen vzniklé překladem (Knappová 1999, 88), viz příklad Phuoc – Lucky.

Česká jména nejčastěji získala většina informantů v době raného dětství od českých chův/tet⁹ nebo v mateřské škole. Důvod byl prostý, většina Čechů nedokázala oficiální vietnamské jméno ani přečíst, takže volili první nejjednodušší cestu a to volbu české přezdívky. Ty byly vytvořeny buď na základě podobnosti s oficiálním vietnamským jménem (př. Hanh – Hanka) nebo náhodně podle oblíbenosti českých jmen. Prakticky každý český Vietnamec má své české jméno – mnohdy i ve starší generaci – nutností je zejména u těch, kteří se pravidelně setkávají a komunikují na osobní bázi s majoritní společností.

„Když se někdo jmenuje třeba Tam, tak se mu říká Tomáš jako T a T, ale druhý brácha, ten se jmenuje Vu a podle toho V tak jsem říkal, že se mi líbí třeba Viktor, ale tenkrát s tím jako ne-souhlasili, jako že by se mu říkalo Viki a že to zní prostě jako zženštile a tak nakonec někdo přišel s tím, že Pavel je hezký jméno a říká se mu Pája.“ (Tomáš, 22 let)

„To jméno mi dala vlastně chůva, protože nevěděla, jak mi říkat česky. Tak mi dala to jméno Filip, takže mi tak říkali jako od mateřský na základce a prostě na gymplu.“ (Filip, 27 let)

Zajímavé je, že zvolená jména bývají jedněmi z nejčastějších, které jsou v dané společnosti užívány. Z anglických jmen se často vyskytuje Joe u českých pak Pavel, Tomáš, z ženských Lenka či Hana.

„Lenka a Hanka se dává často, já myslím, že je to proto, že je to nejčastější jméno, co se dá rychle vyslovit. Vybrala mi to učitelka ve školce“ (Lenka, 24 let)

Ve Vietnamu se naopak zdá, že si anglická jména či přezdívky jedinec velice často volí spíše sám v období dospívání. V dětství se vietnamské děti tak často s cizinci nesetkávají a neexistuje zde tak žádná potřeba modifikace jména. Na druhou stranu v dospělosti už se s těmito situacemi vyrovnávají právě tvorbou přezdívky – velice často si například průvodci turistů začnou říkat anglickým jménem.

K modifikaci oficiálního jména na přezdívku dochází oboustranně buď komolením oficiálního jména, na něž adresát přistoupí nebo jeho představením už modifikovaným jménem – přezdívkou. Stejně tak překlad jména je záměrným vytvořením přezdívky a obojí se dá pokládat za určitou taktiku užívání jiného než oficiálního jména jedince.

9 Fenoménu českých chův a tet pro vietnamské děti se ve své práci věnuje Souralová (2012, 2013)

JMÉNO JAKO TAKTIKA

Výše popsané zacházení se jménem a přezdívkou, jejich vytváření a referenční či adresný rámec se dá označit za klasifikační a identifikační prvek pojmenovávání. Jak ovšem bylo naznačeno v úvodu práce – jméno samotné může být použito i jako přístupové heslo do určité skupiny či společnosti (Bankova 2008) a jedinec ho může během života modifikovat a využívat i jako určitou strategii. Oslovení, které si jedinec vybírá nebo je mu zvoleno, nabízí pohled na to, jak bude jeho nositel vnímán, do jaké společnosti bude zařazen, dotváří tak část jeho identity a postavení (Aceto 2002, 577–578).

První taktika, která ve spojení s modifikací jména přezdívkami byla v rámci výzkumu identifikována, je potřeba zjednodušení jména. Druhá, jenž na ní svým způsobem navazuje je schopnost jméno využívat podle skupiny, se kterou se informant setkávají nebo s níž chtějí být ztotožňováni.

Vietnamština, jak již bylo poukázáno, má šest tónů a vyslovovat jméno správně je pro jedince, který jí neovládá, velmi obtížné. Navíc je k oslovení jedince také často použito spojení dvou křestních jmen (př. Lan Anh, Kim Ngan). Pro zjednodušení komunikace a oslovování informanti svá jména často modifikují, zkracují, přetrpí špatnou výslovnost či si ponechají neoficiální jména v anglickém a českém jazyce.

Ve Vietnamu umožňuje představení sama sebe anglickým jménem či přezdívkou (viz příklad jména Lucky) snazší komunikaci s cizinci, zejména turisty, kteří do země přicházejí. Všichni informanti se vzdělávají v angličtině a věří, že jednou budou pracovat pro zahraniční společnosti, vycestují či budou alespoň cizince ve své zemi potkávat. Zároveň ví, že jejich jména jsou pro tyto jedince obtížná. Navíc představení se rovnou anglickým jménem tvoří v západních turistech pocit zvláštní sounáležitosti a boří bariéry, které často přináší problém výslovnosti jména. Zároveň se to pro mnoho mladých Vietnamců stává zajímavým otvíracím vtípem pro navázání přátelské konverzace a odlehčení atmosféry.

„No jasně, že mi můžeš říkat jen Kim“ (Kim, 20 let)

„Jsem Te Ding – ale říkej mi Tedy, to pro tebe bude jednodušší“ (Tedy, 22 let)

Zatímco ve Vietnamu je přezdívka, která se užívá pro komunikaci s cizinci spíše volbou v průběhu života, která navazuje na konkrétní situaci, práci či osobu, s níž jedinec jedná, v Čechách získávají mladí Vietnamci svá česká jména v útlém dětství a nemohou do nich zasahovat – ne vždy jsou s nimi spokojeni a smířeni. Důvod jejich užívání je ale prakticky stejný jako ve Vietnamu – potřeba zlepšení komunikace, zjednodušení života, přiblížení se majoritní české společnosti.

„Ty český se dávají, aby se to dítě mohlo líp integrovat do české skupiny dětí. Nad to, že vypadá jinak, aby ještě nemělo hrozně cizí a zvláštní jméno a ty menší děti si z něho neutahovali.“ (Vojta, 24 let)

To má ovšem i opačný vliv na jedince často svázaný s identi-

tou a pocitem sounáležitosti k vlastní skupině. Zatímco české jméno je využíváno v komunikaci s českým prostředím: mateřská škola, základní škola, české chůvy, kamarádi, vietnamské jméno je spojeno s rodinným zázemím, vietnamskou komunitou, přáteli a rodinou ve Vietnamu. Častým jevem se tak stává, že pokud mladí Vietnamci v České republice komunikují v češtině, používají mezi sebou česká jména. Naopak ve chvíli, kdy hovoří ve vietnamštině, použijí vietnamské jméno. Tato situace je ještě více viditelná v rodinném prostředí, a to například mezi sourozenci.

„Když si povídáme česky, tak se řekne Terka a ve vietnamštině používáme vietnamský jméno. My jsme jí (pozn. sestře informantky) od malička říkali, že to má říkat takhle, aby zároveň dodržovala pravidla oslovování a oslovoval mě ještě před jménem 'chi'“ (Terka, 21 let)

Zajímavým fenoménem u informantů v České republice je rozhodnutí přestat v období dospívání používat českou přezdívku. Důvodem často bývá uvědomění si, že chtějí být osloveni vlastním oficiálním jménem, že chtějí být identifikováni jako Vietnamci. Důležité je zde zmínit, že se v tomto směru často nejedná pouze o užívání jména, ale i obnovení zájmu o vietnamštinu a rodinné obyčeje.

„Když jsem měla možnost to nějak změnit, tak jsem si řekla, že se nebudu představovat Linda... že se budu představovat Linh, že se to dobře vyslovuje a že je to prostě moje jméno. tak si tak budu říkat.“ (Linda, 25 let)

„Já si myslím, že si to dítě tak jako uvědomí, že není jen Čech, že je i Vietnavec, že třeba to jméno není tak špatný nebo se nevyslovuje tak zle, že by asi nechtělo, aby mu lidé říkali ve 40 Jana, že chtějí, aby používali ostatní pravé jméno.“ (Tomáš, 22 let)

Příkladem podobné situace je i užití jména na sociálních sítích, kdy zejména po překročení náctiletého věku většina Vietnamců v České republice používá svá oficiální celá vietnamská jména. To odkazuje zejména na vlastní vědomí symbolického spojení jména s Vietnamem a příbuznými, se kterými skrze sociální síť a internet udržují vztah mnohdy i na dálku.

„Většinou máme všichni český jména, ale vím, že kolem věku maturity nebo na střední si třeba mění i jména na FB, že před tím tam měli, já nevím: Jana Tran Thi.. bla bla... tak si to změni a maj tam jen vietnamské jméno.“ (Maja, 26 let)

„Že často třeba v pubertě to mají na FB a představují se a říkají si českým jménem, ale pak nějak po pubertě a tak si říkají třeba víc vietnamským jménem a smažou si to český jméno, už se představují jen tím svým vietnamským jménem“ (Ondra, 24 let)

„To jsem si všimla, že spousta mých přátel si smazalo ty český jména a přitom každý tam před tím měl to svoje vietnamské jméno a potom i to český“ (Linda, 25 let)

Stejně jako anglické jméno spojuje informanty ve Vietnamu

s turisty a cizinci celkově, české jméno umožňuje vietnamským migrantům snazší fungování v majoritní společnosti, oficiální vietnamské jméno se stává pojítkem s vietnamskou kulturou, rodinou a tradicí. Za prvé v tomto můžeme spatřovat hodnotu jména jako vstupního údaje do určité společnosti. Za druhé zde nalézáme prvky vyjádření etnicity jakožto náležitosti k určité skupině v rámci dané situace a relace (Eriksen 2007, Barth 1969). Tento typ přezdívky může být označen také jako *etnické jméno* (Aceto 2002), kterým se jedinec přibližuje k určité společnosti, vyjadřuje k ní solidaritu a soudržnost. Používáno je tím pádem jen v daném socio-kulturním prostředí, do kterého náleží. V případech, že migranti zvolí již po narození běžné jméno z majoritní společnosti jako oficiální úřední jméno, je to dokonce výrazem akulturace a dle výzkumů má tak jedinec umožněno snazší působení v hostitelské zemi, což se projevuje například v navazování osobních a pracovních vztahů (Gerhard – Silke 2009). Užívání přezdívky, pseudonymů, dávání oficiálních jmen z řad majoritní společnosti je taktikou nejen Vietnamců v Čechách, ale i migrantů a cizinců v jiných zemích. Popsány jsou podobné případy například u Turků a migrantů z bývalé Jugoslávie v současném Německu (Gerhard – Silke 2009), afro-panamských obyvatel ostrova Bastimentos (Aceto 2002) či Korejců v Torontu (Kim 2007). Tato pojmenování souvisí se zařazením a fungováním jedince v určité skupině, prostupují hranice mezi majoritní a minoritní společností či odkazují k etnické identitě.

ZÁVĚR

Na příkladu mladých Vietnamců v Čechách i ve Vietnamu byly nastíněny praktiky a taktiky zacházení se jmény a přezdívkami. Vietnamci jako migranti přicházeli do Československé socialistické republiky od padesátých let minulého století a od roku 1989 do dnes vzrostl jejich počet zhruba na 60 000 osob. Naopak do Vietnamu začalo v druhé polovině 20. století proudit více a více turistů, anglicky mluvících jedinců, kteří ovlivňují zejména život ve velkých městech a turistických zónách. Právě střetávání různých společností a jazyků zapříčinilo potřebu tvorby specifických přezdívky a modifikaci oficiálních jmen, které zjednodušují vzájemnou komunikaci. Cílem studie bylo poukázat na podobnosti a odlišnosti mezi vietnamskou komunitou v českém prostředí i ve Vietnamu, které se v oblasti pojmenovávání a tvorby přezdívky objevují. Zároveň byla jedna z částí práce věnována i samotnému pojmenovávání vietnamských dětí a užívání příjmení, jelikož právě oficiální vietnamská jména tvoří z velké části prostor pro tvorbu pseudonymů.

Informanty se stali v Čechách i ve Vietnamu mladí lidé ve věku dvaceti až třiceti let, kteří mají zkušenost s dlouhodobým životem v majoritní české společnosti nebo se pravidelně stýkají s cizinci. Za jeden z hlavních hybatelů u modifikace vietnamských jmen a vytváření přezdívky můžeme považovat obtížnou výslovnost pro cizince. Dalším bodem je přizpůsobení se společnosti, se kterou kooperují, ať už se jedná o formu „české/anglické přezdívky“, počestlé příjmení nebo tolerování

špatné výslovnosti. Zobecněně můžeme trochu troufale říci, že jména nejsou jen nositelem naší identity, ale zároveň nám umožňují pohybovat se v určité společnosti. Správně zvolené jméno nebo pseudonym může usnadňovat komunikaci mezi jedinci, otevírat pomyslné dveře do jiné skupiny a právě pro tyto účely není pro nás mnohdy problém ho změnit.

LITERATURA

- Aceto, Michael (2002): Ethnic personal names and multiple identities in Anglophone. *Language in Society*, 31, 577–608.
- Alves, Mark (2009). Sino-Vietnamese Grammatical Vocabulary And Sociolinguistic Conditions For Borrowing. *Journal of the Southeast Asian Linguistics Society*, 1, 1–9.
- Bankova, Petia (2008): The Given Name – Sign of Identification. In: Marushiakova, Elena, ed., *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*. Cambridge Scholars Publishing, 130–137.
- Barth, Fredrik (1969): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*. Boston: Little, Brown.
- Berg, Bruce L. (2001): *Qualitative research methods for the social sciences*. USA: Allyn & Bacon.
- Bernard, Russell H. (1995): *Research methods in anthropology, qualitative and quantitative approaches*. USA: Altamirra.
- Bernard, Russell H. (2006): *Research methods in anthropology, qualitative and quantitative approaches*. USA: Altamirra.
- Brouček, Stanislav (2003): *Aktuální problémy a adaptace vietnamského etnika v ČR*. Praha: Etnologický ústav AVČR.
- Budilová, Lenka (2012a): „Ať se neztratí jméno.“ Jména a pojmenování u bulharských Čechů, *Český lid*, 99(4), 407–425.
- Budilová, Lenka (2012b): Původ, význam a používání přezdívek u bulharských Čechů, *Antropologia Integra*, 3(1), 1–9.
- Cooke, Thomas J. (2008): Migration in a family way. *Population, space and place*, 14, 255–265.
- Černík, Jan (2006): Vietnamští žáci na základních školách: náčrt problémů a přístupů. In: Černík Jan a kol., eds., *S vietnamskými dětmi na českých školách*. Jinočany: H&H, 169–177.
- Dang, Nghien Van – Chu Thai Son – Luu Hung (2000): *Ethnic Minorities in Vietnam*. Hanoi: The Gio.
- Buss, Claude (1958): *Southeast Asia and the World Today*. USA: D. Van nostrand Company.
- Eriksen, Thomas H. (2007): *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Praha: Triton.
- Evergeti, Venetia – Ryan, Louise (2011): Negotiating transnational caring practices among migrant families. In: Kraler Alebert a kol., eds., *Gender, generation and the family in international migration*. Amsterdam: Amsterdam university, 355–373.
- Finch, Janet (2008): Naming Names: Kinship, Individuality and personal names. *Sociology*, 42, 709–725.
- Freidingerová, Tereza (2014): *Vietnamci v Česku a ve světě: migrační a adaptační tendence*. Praha: Slon.
- Geertz, Hildred – Geertz, Clifford (1964): Teknonyms in Bali: Parenthood, age-grading and genealogical amnesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 94, 94–108.
- Gerhards, Jürgen – Silke Hans (2009): From Hasan to Herbert: Name-Giving Patterns of Immigrant Parents between Acculturation and Ethnic Maintenance. *American Journal of Sociology*, 114(4), 1102–1128
- Hammersley, Martyn – Atkinson, Paul (1997). *Ethnography: Principles in Practice*. London: Routledge.
- Hendl, Jan (2005): *Kvalitativní výzkum, základní metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Kim, Tae-Young (2007): The dynamics of ethnic name maintenance and change: Cases of Korean ESL immigrants in Toronto. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 28(2), 117–133.
- Kirkpatrick, Andy (2010): *English as a lingua franca in ASEAN: A multilingual model*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Knappová, Miloslava (1999): Přezdívký v proměnách staletí. *Acta onomastica*, 40, 82–88.
- Kocourek, Jiří (2006): Vietnamci v ČR. In: Leotiyeva Yana, ed., *Menšinová problematika v ČR: Komunitní život a reprezentace kolektivních zájmů (Slováci, Ukrajinci, Vietnamci, Romové)*. Sociologický ústav Akademie Věd ČR: Praha, 46–62.
- Lê, Trung Hoa (2005): Họ và tên người Việt Nam. Hà Nội, Việt Nam: NXB Khoa học Xã hội.
- Lévi-Strauss, Claude (1996): *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin.
- Martínková, Šárka (2008): Sociabilita vietnamského etnika v Praze. In: Uherek Zdeněk a kol eds., *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy: Vybrané případy významných imigračních skupin v České republice*. Praha: Etnologický ústav AVČR, 167–210.
- Martínková, Šárka (2010): *Vietnamská komunita v Praze*. Praha: Muzeum hlavního města Prahy.
- Nguyễn, Thê Anh (1985): The Vietnamese Monarchy under French Colonial Rule 1884–1945, *Modern Asian Studies*, 19(1), 147–162.
- Nguyễn, Van Hue a kol. (2013): : Giáo trình tiếng Việt cho người Hàn Quốc Nước Ngoài: *Vietnamese as a second language*. Nhà Xuất Bản Đại Học Quốc Gia: Ho Chi Minh City.
- Pechová, Eva (2007): *Migrace z Vietnamu do České republiky v kontextu problematiky obchodu s lidmi a vykořisťováním*. Praha: La Strada Česká republika, o. p. s.
- Pleskalová, Jana – Karlík, Petr – Nekula, Marek (2002): *Encyklopedický slovník češtiny*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Sataryvová, Kristýna (2014): Percepce domova u potomků vietnamských migrantů. *Kulturní studia*, 1, 80–100.
- Shakespeare, William (2011): *Romeo a Julie*. (online). <http://web2.mlp.cz>.
- Souralová, Adéla (2013): She gave us family life: Vietnamese immigrant families and their czech nannies redefining relatedness. *Urban People*, 15(2), 257–278.
- Souralová, Adéla (2012): Vietnamské rodiny a jejich české chůvy: Vzájemná závislost a péče o děti. *Sociální studie*, 3, 31–50.
- Spradley, James P. (1980): *Participant Observation*. Wadsworth: Cengage Learning.
- Svoboda, Jan (1964): *Staročeská osobní jména a naše příjmení*. Praha: Nakladatelství československé akademie věd.
- Toušek, Ladislav (2012): Vybrané aspekty metodologie aplikované antropologie. In: Hirt Tomáš a kol., eds., *Vybrané kapitoly z aplikované sociální antropologie*. Plzeň: ZČU, 25–106.
- vom Bruck, Gabriele – Bodenhorn, Barbara (2006): “Entangled in histories”: An Introduction to the Anthropology of Names and Naming. In: vom Bruck, Gabriele – Bodenhorn, Barbara, eds., *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge University Press, 1–30.

AUTORKA

Lenka Bednářová je studentkou doktorského oboru Etnologie na Filozofické fakultě ZČU. Od magisterských studií se věnuje tématům antropologie sexuality, genderu a rodiny. Zároveň díky výzkumu k disertační práci, který tematicky pojednává o první a pulté a druhé generaci Vietnamců v Čechách – zejména vnímání genderu a rodiny, získala možnost nahlédnout do „světa“ této komunity v Čechách. A nejen to, zájem o cílovou skupinu jí zavedl i na několik měsíců na univerzitu v Ho Chi Minh City, kde se věnovala studiu vietnamštiny. V současné době dokončuje disertační projekt, prohlubuje znalosti jazyka a chystá se na další cestu do „Indočíny“.



Status pozůstalých v současné společnosti

Monika Suchánska

Ústav antropologie, Přírodovědecká fakulta, Masarykova univerzita, Viniarská 5, 603 00 Brno

Do redakce doručeno 14. března 2016; k publikaci přijato 4. října 2016

THE STATUS OF BEREAVED IN CONTEMPORARY SOCIETY

ABSTRACT Since the beginning of 20th century dominates rather restrained approach to death and the last things of man in general. Some of the authors speaks directly about death taboo. To this condition contributes medicalization, individualism and secularization on one hand and conservatism of funeral agencies on the other. Funeral ritual is no longer viewed as an important rite of passage and is often completely eliminated. This study deals with current status of bereaved in contemporary society. What does it mean to be bereaved, what types of behavior are expected from people with this status, how their close friends and family treats them and what kind of help they search for.

KEY WORDS death; bereaved; funeral; taboo; bereavement

ABSTRAKT Od počátku 20. století převládá v západní společnosti spíše rezervovaný přístup ke smrti a posledním věcem člověka obecně, někteří autoři mluví přímo o tabuizaci smrti. K tomuto stavu přispívají jak medikalizace smrti, individualizace a sekularizace společnosti, tak i konzervativnost oblasti pohřebnictví. Pohřební obřad již není vnímán jako důležitý přechodový a odlučovací rituál a často bývá zcela eliminován. Tato studie pojednává o tom, jak tento stav ovlivňuje postavení pozůstalých v současné společnosti. Věnuje se tomu, co to znamená být pozůstalý, jaké chování se od lidí s tímto statutem očekává, jak k nim přistupuje jejich okolí a jaké formy pomoci vyhledávají.

KLÍČOVÁ SLOVA smrt; pozůstalí; pohřeb; tabuizace; truchlení

SMRT SKRYTÁ, VYHOŠTĚNÁ ČI PŘEVŘÁCENÁ?

Dnes se v souvislosti se smrtí nejčastěji mluví o její tabuizaci, odsunutí na okraj zájmu, vyhoštění ze společnosti. Gorer již v padesátých letech přirovnal tehdejší přístup ke smrti k někdejší atmosféře panující kolem sexuálních témat. Podle něho jedno tabu ve společnosti vystřídalo druhé (1955, 50). Podle Waltera (1990, 33) dnes smrt není tabu, tedy něco přítomné, o čem se nemůže mluvit nebo jen pomyslet na to. Podle něho smrt dnes není přítomná, spíš jí není připisována velká důležitost než, že by byla potlačována, je skrytá spíš než zakázaná. Známy vyhýbající se pozůstalému na ulici to nedělá proto, že by nemohl o smrti mluvit, pouze nenachází způsob jak to udělat.

Otázkou je také významnost úmrtí jedince pro společnost. Šiklová (2013, 15, 17) se také přiklání k tomu, že smrt dnes

není tabu, pouze není žádnou velkou událostí. Lidé umírají ve vysokém věku, kdy už pro společnost nejsou tak významní, navíc zvyšující se samostatnost seniorů oslabuje rodinné vazby. Fyzické smrti dnes zároveň často předchází smrt sociální, kdy člověk zejména při dlouhé institucionální péči již přerušil své kontakty s jinými lidmi a pro okolí je na jisté úrovni mrtvý (Vágnerová 2007 in Špatenková *et al.* 2014, 34).

Na naše dnešní pojmání smrti měli nejnvýraznější vliv proměny myšlení na počátku 20. století. Do té doby, konkrétněji do první světové války, smrt jedince hluboce zasahovala celé společenství. O mrtvé pečovali příbuzní, navštěvovali jejich hroby a o pozůstalé se starala rodina a přátelé, smrt měla veřejnou a společenskou povahu. Způsob umírání a postoje ke smrti se však v tomto období výrazně a rychle proměnili, soukromé se vyčlenilo oproti veřejnému a vzniklo to, čemu Ariès (2000, 317) říká *převrácená smrt*. Narůstaly obavy

z toho, že vědomí blížící se smrti nemocnému přitíží a tak začali nejbližší umírajícímu o jeho stavu lhát, zakrývat nevyhnutelný konec. Okruh pozůstalých kolem umírajícího se také zmenšoval a na smrt obecně se pohlíželo jako na něco nechutné, špinavé, něco co je potřeba skrýt. Vyzdvihovala se ošklivost umírání v kontrastu s krásnou smrtí známou z předchozího století.

Také místo umírání se změnilo, přesunulo se z domovů do nemocnic, které byly v té době ještě i symbolem mravnosti (Ariès 2000, 329). Pokrok medicíny i techniky dokázal snížit úmrtnost ve společnosti a přesvědčil nejbližší příbuzné, že odevzdání umírajícího do péče lékařů je to nejlepší, co pro něj můžou udělat. Sami se tak připravili o možnost doprovázet jej na jeho poslední cestě a tím započalo umírání v osamění. Pozorujeme jej od 30. let a v 50. letech byl tento styl zcela běžný.

Pozůstalí měli tedy plnou důvěru v lékaře, jejichž hlavním úkolem bylo zachraňovat životy za každou cenu a smrt co možno nejvíce oddalovat. Umírající odevzdával svůj osud do rukou nejbližších a ti ho předávali lékařům. Smrt tak byla vnímána jako selhání lékařské péče a umírající sám do poslední chvíle předstíral, že vlastně neumírá. To se od něj i očekávalo, měl do poslední chvíle společně s lékaři věřit v porážku smrti. Pojem krásná smrt v této době znamená umřít ve spánku.

Těmito změnami v myšlení a praktickém přístupu se umírání institucionalizovalo a byrokratizovalo, nad jeho průběhem měl kontrolu pouze personál, nikoliv sám umírající či jeho nejbližší. Ti, se snaží o to, aby umírající necítil úzkost svého stavu, aby necítil, že umírá (Ariès 2000, 334).

Model smrti vycházející z její medikalizace a uzavírání do nemocnic dotvořila víra v to, že rychle se rozvíjející technika smrt odstraní úplně (Ariès 2000, 346). Dnešní člověk tedy může mít pocit, že smrti je možné uniknout, protože tomu díky schopnostem medicíny tak někdy doopravdy je. Smrt je tedy v jistém smyslu *ochocená*, spoutána a kontrolována institucemi (Přidalová 1998, 5). Keller (1997 in Špatenková *et al.* 2014, 22) stručně rozdělil vývoj přístupů ke smrti na instinktivní, rituální a institucionalizovaný, přičemž současný stav zařazuje mezi druhý a třetí stupeň.

S institucionalizací péče o umírající se objevuje i profesionalizace péče o mrtvé. Pohřební služby v této oblasti nahradily církev. Přejaly však pouze péči o zesnulé, nikoliv o pozůstalé. V českém prostředí zaměstnanci pohřebních služeb nepovažují emocionální pomoc pozůstalým za důležitou a zároveň jí nevnímají ani jako jeden z úkolů, který by mělo poslední rozloučení splnit (Špatenková *et al.* 2014, 228–229). Zároveň se ve svém jednání s pozůstalými snaží zachovávat pietu, co mnohdy zřetelně kontrastuje s jasně komerčním nastavením těchto služeb. Výsledkem může tedy být pocit falešnosti (Kostelníková 2012, 52).

Zaměstnanci pohřebních služeb, jako i hrobníci či správce pohřebiště, přitom přicházejí do kontaktu s pozůstalými v první fázi jejich zármutku. Komunikace těchto pracovníků s truchlícími je proto obzvláště důležitá a její zásady jsou obsaženy i v etickém kodexu Čechu hrobnického (Stejskal, Šejvl 2011).

POSMRTNÝ ŽIVOT

Víra v pokračování existence po smrti je důležitým prvkem při pozorování proměn vztahu pozůstalých ke svým mrtvým. V tomto směru sehrála důležitou roli tzv. *citová revoluce* v období romantismu, pro které je příznačná představa věčného koloběhu, shledání se s blízkými po smrti a smrt samotná je přitažlivou a v jistém smyslu i krásnou (Ariès 2000, 213).

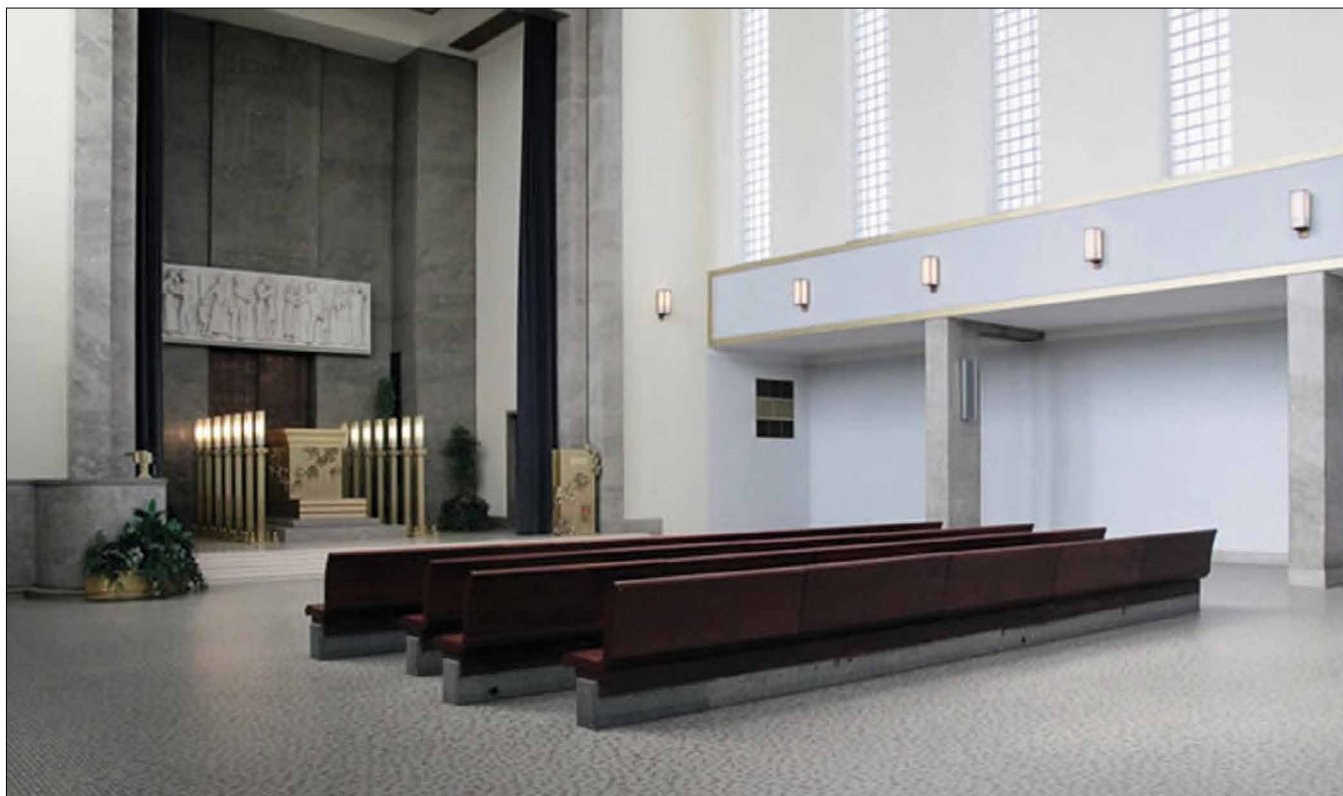
Touha živých spojit se s blízkými zesnulými byla velice silná a v Americe tyto snahy vytvořili půdu pro vznik spiritizmu, který se následně rozšířil i do Evropy. Pozůstalí díky těmto praktikám nahlíželi do záhrobí a ujišťovali se o pokračování existence duší nejbližších (Ariès 2000, 192). Davies (2007 49) nazývá *seance svátostí věčných vztahů a výrazem intuitivní ač neurčité podoby lásky, vzpomínky a naděje*. Většinou byly tyto aktivity pro pozůstalé důležité krátce po smrti a neměly dlouhodobý charakter. Zároveň seance představovaly jakousi okamžitou pomoc pozůstalým, narozdíl od vzdáleného cíle, který jim nabízela víra.

Vzpomínky na zesnulého byly hlavním rysem vztahu ke smrti pro toto období. Uchovávaly byly například v podobě pramenu vlasů zesnulého či v medailonku s jeho podobiznou. Místem vzpomínání byl samotný hrob, u kterého se plakalo, rozjímalo a modlilo. Hluboké citové vazby byly také vyjadřovány na náhrobcích. Hrob podporoval vnímání nepřetržitosti v rámci rodiny a hřbitov pak v rámci obce a lidstva. Lze mluvit přímo o jakémsi *kultu mrtvých* (Ariès 2000, 255).

Péče pozůstalých o zesnulého se však netýkala jen zachování jeho památky na tomto světě. Skrze modlitby se snažili zajistit blízkým spásu a přízeň na onom světě, na rozdíl od pozdně středověkého období, kdy byla tato pozornost soustředěna pouze na sebe sama, na svou vlastní smrt.

Od 18. století tedy pozorujeme hluboké citové propojení živých s mrtvými a pozůstalí prožívají odchod blízkého člověka velmi intenzivně. I když byla ztráta milovaného člověka pro pozůstalé bolestivá, nevedla ke strachu z ní. Byla považována za krásnou a přitažlivou, protože vše pozemské přesahuje. Dnes je koncept nebe vnímán spíše v terapeutickém významu s odkazem na přetrvávající mezilidské vztahy (Davies 2007, 63).

V českém prostředí se dnes hlásí k nějakému náboženství asi třetina lidí. Z nevěřící části populace věří v posmrtný život v nějaké formě asi každý desátý člověk. Podle Nešporové (2013, 67, 73, 102) pro to, aby byly pohřební obřady funkční je potřeba sdílet skrze ně symbolické světy, náboženské nebo sekulární, srozumitelné a smysluplné pro ty, kteří se rozloučení účastní. Příležitostí uplatnit tyto symboly v obřadu posledního rozloučení je smuteční řeč či prostředí, ve kterém se tento akt odehrává. V rámci všeobecné profesionalizace pohřebnictví se do rukou cizího člověka dostal i smuteční projev. Ten vznikne ve většině případů pouze záměnou osobních údajů o zesnulém v jakési šabloně, která neobsahuje žádné odkazy na transcendenci, týká se pouze života zesnulého. Pak takový projev působí prázdně, frázovitě a odosobněně (Nešporová 2013, 192; Suchánska 2014, 45). Symbolika v architektuře obřadních síní (obr. 1) také nemusí být obecně srozumitelná nebo může diktovat konkrétní pocity zamýšlené těmi, kteří tyto stavby vytvářejí (Walter 1990, 187).



Obr. 1. Velká obřadní síň, Krematorium Strašnice. Zdroj: <http://www.pohrebni-sluzba-atropos.cz/stat/foto/sine/16-velka-strasnice-MX.jpg>

OBJEVENÍ POZŮSTALÝCH

Jak je již zmíněno výše, od počátku 20. století panuje kolem posledních věcí člověka jistá rezervovanost. V 60. letech se však navzdory tomu objevují také první snahy upřít pozornost na závěrečnou etapu života–umírání a začíná se formovat hospicové hnutí. To se soustředí nejen na zdravotní stav umírajícího, ale vnímá ho jako komplexní osobnost a neopomíjí ani jeho sociální vazby a spiritualitu (Davies 2007, 77).

Podmínky, ve kterých člověk umírá, se počínají zlepšovat zejména vlivem snah psychologů či sociologů. Také lékaři se více otevírají, začínají své pacienty informovat o jejich stavu a dělit se tak o odpovědnost. Vůbec poprvé se výzkumu toho, co umírající prožívají, věnovala americká lékařka Elisabeth Kübler-Rossová. Upozornila na to, že tabuizace smrti přitěžuje jak umírajícímu tak lékařskému personálu, který vnímá smrt pacienta jako své selhání (Kübler-Ross in Nešporová 2013, 16). Také Norbert Elias, německý sociolog, zdůraznil v charakteru umírání 20. století zejména samotou provázející člověka na lůžku a označil ji za slabost rozvinutých společností (Elias 1998, 8). Feldmann takovou smrt nazývá dekontextualizovanou a depersonalizovanou (Feldmann 2004 in Špatenková *et al.* 2014, 28).

Po přesunutí pozornosti na umírající už nebylo možné dále ignorovat ani jejich nejbližší, tedy dřív nebo později pozůstalé. Dobře to ilustruje aplikovatelnost modelu různých fází, kterými prochází umírající i na to, co prožívají pozůstalí: šok,

popírání, hněv, deprese a konečné vyrovnání se se situací (Špatenková *et al.* 2014, 131–132).

Podle Waltera (1990, 48) je na jedné straně dobré, že se díky takovému modelu pozůstalí či umírající ujistí, že to, co prožívají je v pořádku. Na druhé straně upozorňuje na to, že nám to může dodávat pocit, že smrti rozumíme a získali jsme kontrolu alespoň nad tím, co jí předchází a co po ní následuje.

Kübler-Rossová přinášela tyto poznatky v době, kdy už byla péče o umírající profesionalizována a lidem obecně chyběla osobní zkušenost se smrtí. Proto její zjištění mohlo tyto znalosti lidem zprostředkovaně doplnit. Zároveň však jaksi určují, co by měl jedinec cítit a Davies (2007, 37) nazývá takovéto zobecnování prožívání přímo nebezpečným.

ZDROJE POMOCI

Truchlení je přirozenou reakcí na ztrátu blízkého a bez něj není možné akceptovat tuto událost. Důležité je chápat toto prožívání jako proces a ne stav i když může trvat celá léta (Špatenková *et al.* 2014, 41–42).

Truchlení mělo i v minulosti soukromou povahu, bylo však propojeno s náboženskými, osobními nebo etnickými rituály. Naproti tomu dnes je truchlení spíše hodnoceno dle určitých kritérií podle toho, co je považováno za funkční nebo dysfunkční. Jsou tu tedy přítomna jistá očekávání ze strany společnosti nebo odborníků a to může vést a vyhrcovat pocit

bezmoci pozůstalých, pozměnit jejich přirozené chování. Obzvláště v tom případě, bereme-li v úvahu přítomnost vžitého myšlenkového vzorce *dělat věci správně* (Walters in Sutcliffe, Guinevere and Cornish 1998, IX).

Při dnešním institucionálním modelu péče o umírající je to právě lékař, kdo jako poslední s nimi přichází do kontaktu a je prvním v kontaktu s pozůstalými. Podle Kupky (2014, 125–126) by rozhovor s pozůstalými měl probíhat v klidném a bezpečném prostředí a měl by na něj být vyhrazen dostatek času. Dále předpokládá, že dobře zvládnutý rozhovor ze strany zdravotníků může usnadnit proces truchlení na straně pozůstalých.

Nejčastěji se v případě vyrovnávání se se ztrátou blízké osoby uplatňuje mechanismus svépomoci, kdy si truchlící snaží pomoci sám. Tato schopnost zvládat náročné životní situace se také nazývá *coping* a zahrnuje jak geneticky podmíněný potenciál jedince, tak i volbu strategií. Dalším zdrojem neformální pomoci je také vzájemná pomoc, kdy je zaangażována rodina pozůstalého, jeho přátelé, sousedi nebo jiná komunita lidí (Špatenková *et al.* 2014, 133–134).

Úskalí vzájemné pomoci tkví v tom, že silné emoční reakce po ztrátě blízkého nabourávají u pozůstalých pocit vlastní identity a integrity a také vztahy s jinými lidmi. Každý člen rodiny truchlí jinak a vzájemná pomoc tak nemusí být efektivní, či vůbec možná. Rodina jako celek se potýká s novou situací, čímž je ohrožena i její funkčnost (Špatenková *et al.* 2014, 135). Často se nejbližší pozůstalých můžou uchýlovat k prázdným frázím typu *Netrap se tím!* nebo *Všechno musí jednou skončit...* (Špatenková 2013, 12). Podle Waltera (1990, 27) tato neschopnost širší komunity pomoci pozůstalým přímo souvisí s tím, že dnes, zejména ve městech, je smrt skryta v nemocnicích či pohřebních službách a lidé tak neumí reagovat na chaos, který prožívají ti, kteří jsou ztrátou nejvíce zasaženi. Chaos, který je potřebný k tomu, aby mohly být ustanoveny nové vzorce chování pozůstalých. Čím intenzivněji je smrt ve společnosti odsouvána, tím menší je schopnost jejich členů spontánně reagovat na chování pozůstalých a tím dříve se očekává ukončení truchlení (Kast 2015, 14, 56).

Pokud nenalezne truchlící oporu v rodině či okruhu známých, může mu být nápomocný zdravotnický personál, duchovní, člověk, který prošel tím, co teď prožívá on sám či svépomocné skupiny. Podle Kubíčkové je také žádoucí, aby lidé v pomáhajících profesích rozšiřovali své kompetence i o účinnou pomoc pozůstalým (Kubíčková 2001 in Špatenková *et al.* 2014, 137). Mezi pracovníky pohřebních služeb byl pozorován spíše odmítavý postoj vůči rozšiřování svého vzdělání, odůvodněný vlastním nezájmem či nedostatkem času (Rychlíková 2013, 88).

Zdrojem formální pomoci může být kvalifikovaný poradce pro pozůstalé, který systematicky a se supervizí doprovází klienty od fáze umírání blízké osoby, při přípravě posledního rozloučení a dále v zpracovávání zármutku (Špatenková *et al.* 2014, 140). Klíčovým úkolem poradenství pro pozůstalé pak je uvědomit si skutečnost ztráty a její význam, dopady a ireverzibilitu prostřednictvím rozhovorů o tom, co se odehrálo (Špatenková 2013, 42).

Právě absence rozhovorů o zesnulém a jeho smrti stojí, podle Waltera (1990, 156), za narůstající potřebou poradenství pro pozůstalé. Není k tomu vyhrazen čas na pohřbu, který se často ani neuskuteční, stejně jako pohřební hostina, blízcí či vzdálenější známí se pozůstalým vyhýbají.

OSAMOCENÉ TRUCHLENÍ

Dnešní způsob truchlení bychom tedy mohli označit jako privatizovaný, každý truchlí sám v sobě, pozůstalí odmítají i projevy soustrasti. Zármutek ostatních není pro ně srovnatelný s tím, co prožívají oni sami. Truchlení přestalo být kolektivní záležitostí, chybí ritualizované chování, které by podporovalo jednotné naladění všech členů společnosti. Navenek nepřítomný zármutek však nemusí být důsledkem lhostejnosti lidí, nýbrž zamítavého postoje společnosti.

Podle Arièse (2000, 340) společnost smrt vyobcovala a pozůstalí se ocitají v jakési karanténě (Šiklová 2013, 97). Individualismus dnešní doby na jedné straně velebí jedinečnou hodnotu každého z nás a na druhé straně truchlícího izoluje a v masové produkci uniformních posledních rozloučení naši jedinečnost ničí (Walter 1990, 62). V takovéto izolaci je pro pozůstalé prakticky nemožné vytvářet si nový vztah k životu, znovu nalézat jeho smysl (Kast 2015, 15).

Tento přístup k pozůstalým je od svého počátku na sklonku 20. století odborníky považován za nebezpečný. Smrt blízkého je hlubokým otřesem a je potřeba zacelit rány, které způsobil, zvnitřnit osobnost zesnulého a naučit se žít dál bez něj. Důraz psychologové kladli i na společnost, která má být v tomto procesu jedinci nápomocná. Do 18. století však tato pomoc skupiny fungovala velice dobře a překonávání žalu proto nebylo tak problematické jako od 20. století. Bylo tomu tak i díky vnímání smrti jako něčeho, co může zasáhnout kdykoliv a kohokoliv. Život byl kolektivnější a člověk měl tak více citových vazeb. Ztráta blízkého člověka byla sice bolestná, ale nedosahovala té intenzity jako v dnešní individualizované společnosti, kdy je člověk úzce citově provázán jen s několika málo lidmi. Soudržnost společenství po ztrátě jednoho člena byla znovu nastolena scházením se a návštěvami pozůstalých. Pohřební obřady měly i svou veselou povahu, která na jejich konci vystřídala zármutek (Ariès 2000, 342).

Dnešní člověk může také velmi lehce propadnout tzv. naučené bezmoci. Ta se objevuje po ztrátě blízké osoby v těch situacích, ve kterých by byl za jiných okolností aktivní teď již zesnulý. Pozůstalý po jeho smrti musí přebrat odpovědnost v těchto momentech do vlastních rukou, naučit se nové věci, přehodnotit svou identitu (Davies 2007, 38).

V psychologii se dnes také klade důraz na posttraumatický rozvoj osobnosti, tedy na to, jak může prožívání ztráty blízké osoby vyvolat pozitivní změny v životě pozůstalých (Mareš 2012, 13). Také Davies (2007, 89) navrhuje vytvoření takové *spirituality smrti*, která by umožňovala pozůstalým vyjádření emocí, sebereflexi a v konečném důsledku pozitivní zhodnocení této zkušenosti.

PASIVNÍ DIVÁCI

Do role pozůstalého je podle Špatenkové (2014,166) člověk veřejně uveden skrze pohřební rituál, který je tak pro něj rituálem přechodu. Pohřeb dnes tedy nese význam spíše pro pozůstalé, kterým by měl přinést útěchu, naplnit jejich osobní, společenské, emocionální a náboženské potřeby (Jackson 1963 in Yoder 1986, 152).

Do 20. století byly pohřební obřady orientovány na zesnulého a byly úzce spjaty s představami o posmrtném životě. At už v církevním kontextu či v kontextu romantických představ o pokračování života v *domově na nebesích*. V následujícím období byl smrti jako veřejné události upřen její slavnostní charakter a proměnila se v soukromý akt pro nejbližší rodinu (Ariès 2000, 334).

Pohřeb musí být, podle Waltera (1990, 113), označením důležité události, konce jednoho lidského života. Pokud tedy dnes poslední rozloučení selhávají, je to proto, že nesplňují toto kritérium. Není na nich znát, že se jedná o cosi důležitého. Hlavní úlohou pohřbu je pomoci uvědomit si realitu úmrtí, dovolit nám začít truchlit a adaptovat se na nový život. To vše se děje skrze znovuznárodnění smrti v podobě rakev zajíždějící za oponu či její spouštění do země. Velmi účinné může být také vystavování těla, naproti čemu zavřená rakev v nás může zanechat pocit nereálnosti. Za důležité autor považuje, aby pohřeb přítomné nejdřív zavedl do jakéhosi *emocionálního limba*, kde si uvědomí realitu ztráty a pak je z něho také vyvedl zpátky do života. To vše se musí zároveň odehrát v bezpečném prostředí (Walter 1990, 132, 180).

Podle Nešporové je poslední rozloučení ritualizovaným kolektivním jednáním pozůstalých, při kterém se loučí se zesnulým a klíčovou roli zde hraje právě kolektivní charakter události a smysl, který mu aktéři připisují (Nešporová 2013, 101). Ze širší perspektivy je skrze rituál možné poukázat na významné společenské hodnoty a vyjádřit to, jak sám sebe vnímá ten který národ. Pohřební rituál se pak dále přímo dotýká samotné lidské přirozenosti (Davies 2007, 55), *podtrhává skutečnost a definitivnost smrti* (Worden 1982 in Špatenková *et al.* 2014, 167).

Funkční pohřební rituál na jedné straně potvrzuje naše ideály a na druhé straně je zpochybňuje, přemostuje propast, je na pomezí povrchní reality a hloubek, které nás daleko přesahují. Tak jako nedělní fotbalový zápas nám připomíná, že kromě práce je potřeba i odreagovat se, pohřeb nám má připomenout, že lidská existence není pouze o žití. Pohřeb je pro nás šancí nahlédnout do méně příjemných dimenzí reality a pak pokračovat v životě s tím, co jsme v nich objevili (Walter 1990, 35).

Také pohřební hostina může zásadně ovlivnit prožívání pozůstalých. Je v první řadě projevem solidarity, propojuje účastníky a dává jim šanci povídat si mezi sebou (Walter 1990, 152). Společné jídlo po pohřbu je také jedním z rituálů, se kterým se může člověk identifikovat bez ohledu na společenskou příslušnost. Jako každodenní aktivita je symbolem toho, že pozůstalí budou ve svém životě pokračovat dál. Při jídle můžou vznikat společné plány pozůstalých a jejich nej-

bližších do budoucna v neformální atmosféře, což zvyšuje pravděpodobnost budoucího kontaktu a činí ho méně ostýchavým (Yoder 1986, 155–156).

Co se týče samotného zemřelého, Walter (1990, 13) připomíná, že lidé vždycky vnímali mrtvé tělo jako odpudivé, jako něco na pomezí dvou světů, něco co vypadá jako člověk, ale již jím není. Náboženství a rituály pomáhali tuto situaci lépe uchopit a poskytovali živým ochranu. Dnes za péči o mrtvé platíme cizím lidem a prostředí či obřady v síních krematorií nenabízejí nic, v čem bychom mohli tuto ochranu najít. Koho však můžeme z tohoto stavu vinit, když ne sami sebe. My zaplatíme profesionálům za to, že vše vezmou do svých rukou místo nás, budeme to mít rychle za sebou i když s konečným pocitem nereálnosti, umělosti a odosobnění. Podoba pohřbů se podle autora tedy změní k lepšímu, až když začneme přemýšlet o tom, co vlastně chceme a začneme o tom přemýšlet dlouho předtím, než to budeme v praxi potřebovat.

Dnešní pohřební firmy se snaží zajistit bezproblémový průběh rozloučení, proto zůstávají v zaběhnutých kolejích a působí konzervativně. Pro pozůstalé je v těžkém emočním rozpoložení také jednodušší přijmout tento předem daný formát obřadu a přizpůsobit si v něm pouze minimální individualizované prvky jako vlastní hudbu či poezii (Davies 2007, 63–64). Výběr vlastní hudby jako snahu personalizovat jinak uniformní obřad dokládá také Maiellův (2005, 45) výzkum v českých obřadních síních.

Podle Waltera (1990, 143) však nemůže pohřeb plnit svou funkci, dokud jsou pozůstalí v roli pasivních diváků. Proto vidí nebezpečí v dnešním modelu péče o zesnulé v rukou profesionálů. Za vhodné považuje rozložení povinností v komunitě pozůstalých, přičemž vedení příprav a obřadu by nemělo spočívat na nejbližších příbuzných, kteří jsou ztrátou nejvíce zasaženi.

V České republice dnes panuje poněkud neobvyklá situace, ve světovém měřítku zcela výjimečná. Až jedna třetina všech kremací proběhne bez jakéhokoliv obřadu, v Praze pak více než jedna polovina. V moravské části republiky naopak výrazně převažuje pohřbívání s obřadem (80–90 %), zhruba v jedné třetině pohřbů se jedná o inhumaci (v Praze jsou to jen 3 %). Tento stav je ovlivněn zejména silnějším vlivem tradic a příklonem ke křesťanství (Nešporová 2013, 186, 194). Současné sekulární pohřební obřady v síních krematorií jsou pozůstalými vnímány jako chladné a neosobní, projevy řečníku jako prázdné a rychlost vypravování pohřbu připomíná běžící pás (Suchánska 2014, 44).

Vnímaní role pohřbu blíže ilustrují odpovědi respondentů z výzkumu Olgy Nešporové (2013, 197–202). V první řadě byl jimi pohřeb vnímán jako běžná forma rozloučení pozůstalých s mrtvým a nikdo z dotázaných se nedomníval, že by jeho konání mělo na posmrtný život zesnulého nějaký dopad. Preferována byla jednoduchost obřadu, ideálně v úzkém kruhu rodiny, za zcela zbytečný ho považovali pouze dva informátoři ze třiceti. Kritika obřadů obecně se týkala čtyř oblastí: teatralnost, nadměrné emocionální zatížení pozůstalých, ekonomická nákladnost pohřbů a nedostatek jejich smyslu. Pohřeb není dotazovanými vnímán ani jako příležitost vyjá-



Obr. 2. Přírodní hřbitov Westall Park, Velká Británie. Zdroj: http://www.funeralservicesguide.com./adverts_pics/Image_2199_3.jpg

dřít podporu (nejen skrze kondolenci) nejbližším pozůstalým. Z psychologického hlediska je to přesně naopak, pohřeb je považován za příležitost vyjádřit soustrast s pozůstalými a poskytnout jim útěchu, posílit pocit vzájemnosti (Nešporová 2013, 206; Špatenková *et al.* 2014, 166). Někdy obřad chybí, protože si ho nepřál zesnulý, za čím může stát nespokojenost s podobou současného obřadu a snaha nezatěžovat blízké s jeho zařizováním. Zároveň dnes pozůstalí nepocítují tlak společnosti na uspořádání pohřbu a okolí se o jejich novém statu většinou dozvídá z parte (Špatenková *et al.* 2014, 226). Bez smysluplného rituálu po ztrátě blízkého člověka ztrácí moderní člověk schopnost čelit jak vlastní smrtelnosti, tak smrti svých blízkých (Přidalová 2008, 354). Zároveň takovýto prázdný prostor vybízí k vytvoření nových rituálů, které by pozůstalým dávaly smysl (Špatenková *et al.* 2014, 169). Zaměstnanci pohřebních služeb v jednom z akademických výzkumů vyjádřili názor, že se jim nezdá vhodné přicházet s novinkami a jejich nabídka odráží poptávku klientů (Kostelníková 2012, 52). Pak se zde naskýtá otázka, jestli nevznikla poněkud patová situace, kdy obě strany od sebe vzájemně tiše očekávají větší aktivitu. Pozůstalí se v důsledku zastaralé

nabídky pohřebních služeb odklánějí od klasického rozloučení a pohřební služby v důsledku nevyřčených přání pozůstalých neinovují, případně nevědí jak svou nabídku formovat. Od dialogu může pozůstalé odrazovat i netransparentní fungování těchto služeb a společenské zvýrazňování pouze negativních zpráv, které se v této sféře objevují (Kostelníková 2012, 53). Nepříznivé naladění vůči pohřebnictví podporuje také složité emoční rozpoložení po ztrátě blízké osoby. To by mohlo být eliminováno otevřeným a odpovědným přístupem k posledním věcem. Získáváním informací a plánováním ještě předtím, než jsou tyto služby reálně potřeba.

PŘÍRODNÍ POHŘEBNICTVÍ

Hnutí přírodního pohřebnictví, které vzniklo ve Velké Británii v 90. letech minulého století, nahlíží na smrt jako na přirozenou součást koloběhu života a vnáší do konzervativní oblasti pohřebnictví důraz na udržitelnost a šetrnost k prostředí. Přírodní hřbitovy, které mají podobu louky (obr. 2), lesa či třeba háje dnes nalezneme také v Německu, Holandsku, USA

nebo i v České republice. Pozorování proměn přírodního prostředí vybízí k pochopení smrti jako nevyhnutné a přirozené součásti přírody, přijímání její cyklické povahy a hledání paralel v lidské existenci (Špatenková *et al.* 2014, 279). Na přírodních hřbitovech, kde je atmosféra méně formální v porovnání s klasickými hřbitovy jsou běžné i pikniky či uvolněnější chování dětí (Davies, Rumble 2012, 51).

Podle Daviese (2007, 88, 91) je dnes ekologie podobnou sjednocující perspektivou, jakou bývalo kdysi náboženství, ovlivňující jak vědu či filosofii, tak etiku nebo politiku. Takovéto pojetí smrti může být obecně vnímáno jako něco opravdového, kdy nesehrává roli ani představa o posmrtném životě, ani vzpomínky pozůstalých, ale tělo se stává součástí většího celku, přírody.

Při tvorbě obřadů v přírodním pohřebnictví sehrávají důležitou roli přání zesnulého, pokud je za života vyslovil nebo přání pozůstalých a jejich aktivní zapojení do příprav. Takové rozloučení je pak pro pozůstalé smysluplnější a osobnější (Špatenková *et al.* 2014, 281; Nešporová 2013, 206). Vlastními silami a z vlastních zdrojů mohou pozůstalí zabezpečit například květinovou výzdobu, občerstvení, smuteční řeč, hudební doprovod nebo i sestrojít rakev či urnu.

Princip svépomocné organizace obřadů není vázán pouze na přírodní pohřebnictví a může být uplatněn i při klasickém rozloučení. Walter (1990, 256) vidí ve svépomocnosti také snahu lidí vymezit se vůči masové produkci konzumní společnosti. Konec konců, přírodní pohřebnictví vzniklo ve Velké Británii právě v reakci na měnící se hodnoty a preference lidí týkající se jejich posledních věcí. Kritika podoby obřadů posledního rozloučení se již několik let objevuje i v našem prostředí a proto lze předpokládat, že přírodní pohřebnictví se adaptuje i zde (Špatenková *et al.* 2014, 282).

Přírodní hřbitovy jsou typické také svou duchovní otevřeností, proto zde mohou vznikat jak nábožensky orientované, tak sekulární obřady.

ZÁVĚREM

Dnešní postavení pozůstalých ve společnosti je v mnoha ohledech složité. Vyrovnávají se se ztrátou blízkého člověka, jejich okolí neví, jak jim pomoci a často oni sami pomoc odmítají. Navzdory tomu nejčastější formou pomoci ještě stále zůstává neformální pomoc, kdy pozůstalý překonává ztrátu vlastními silami nebo se obrací na své blízké či na svépomocné skupiny. Citlivější přístup k pozůstalým se začíná zdůrazňovat i v pomáhajících profesích a důležitost této pomoci odráží i vznik samostatné profesní kvalifikace.

Obřad posledního rozloučení dnes sehrává důležitou roli především pro pozůstalé a jeho absence negativně ovlivňuje vyrovnávání se se ztrátou zemřelého (Špatenková *et al.* 2014, 166, 169). Naopak rituál vytvořený oficiální cestou nebo svépomocně, který dává pozůstalým smysl a naplňuje jejich očekávání a potřeby, zároveň pomáhá předcházet komplikacím v truchlení a celý jeho proces zmírňuje.

Pohřební služby se orientují spíše na udržení standardu než

na vytvoření takového obřadu, který by byl smysluplný především pro pozůstalé. V řadách psychologů či sociologů se v tomto kontextu objevuje apel na větší zapojení pozůstalých do příprav obřadu, které by přidalo na jeho osobitosti a smysluplnosti. Ať již na klasickém nebo přírodním hřbitově, v obřadní síni krematoria, či v kostele.

Proto je možno řada na samotných pozůstalých, aby se svou vlastní aktivitou proměnili v kontextu obřadu z pasivních diváků na kreativní tvůrce.

LITERATURA

- Ariès, Philippe (2000): *Dějiny smrti*. Praha: Argo.
- Davies, Douglas J. (2007): *Stručné dějiny smrti*. Praha: VOLVOX GLOBATOR
- Davies, Douglas J. – Rumble, Hannah (2012): *Natural Burial: Traditional – Secular Spiritualities and Funeral Innovation*. Bloomsbury Academic.
- Elias, Norbert (1998): *O osamělosti umírajících v našich dnech*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky
- Gorer, Geoffrey (1955): Pornography of death. *Encounter*, Vol. 5, No. 4., 49–52.
- Kast, Verena (2015): *Truchlení*. Praha: Portál.
- Kostelníková, Michaela (2012): *Absence pohřebních obřadů v České republice: případová studie z Brna*. Diplomová práce. Brno: Katedra sociologie, Fakulta sociálních studií, Masarykova univerzita.
- Kupka, Martin (2014): *Psychosociální aspekty paliativní péče*. Praha: Grada Publishing.
- Maiello, Giuseppe (2005) Současné pohřební rituály v českých zemích na příkladu krematorií v Praze-Strašnicích, Zlíně a Plzni. *Český lid*, č. 1, 35–47.
- Mareš, Jiří (2012): *Posttraumatický rozvoj člověka*. Praha: Grada Publishing.
- Nešporová, Olga (2013): *O smrti a pohřbívání*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Přidalová, Marie (2008): Proč je moderní smrt tabu? *Sociologický časopis*, Vol. 34, No. 3, 347–361.
- Rychlíková, Lucie (2014): *Pracovníci pohřebních služeb jako součást formalizované péče o pozůstalé v České republice*. Diplomová práce. Brno: Katedra sociální politiky a sociální práce, Fakulta sociálních studií, Masarykova univerzita.
- Stejskal, David – Šejvl, Jaroslav (2011): *Pohřbívání a hřbitovy*. Praha: Wolters Kluwer ČR, a.s.
- Suchánska, Monika (2014): *Přírodní pohřebnictví – současný stav a další možnosti v českém prostředí*. Diplomová práce. Brno: Ústav antropologie, Přírodovědecká fakulta, Masarykova univerzita.
- Sutcliffe, Pauline – Tufnell, Guinevere – Cornish, Ursula (1998): *Working with the dying and bereaved*. London: MACMILLAN PRESS LTD.
- Šiklová, Jiřina (2013): *Vyhoštěná smrt*. Praha: Kalich.
- Špatenková, Naděžda (2013): *Poradenství pro pozůstalé*. Praha: Grada Publishing.
- Špatenková *et al.* (2014): *O posledních věcech člověka. Vybrané kapitoly z thanatologie*. Praha: Galén.
- Walter, Tony (1990): *Funerals and how to improve them*. Kent: Hodder & Stoughton.
- Yoder, Lonnie (1986): The funeral meal: A significant funerary ritual. *Journal of Religion and Health*, Vol. 25, No. 2, 149–160.

AUTORKA

Monika Suchánska, Mgr., doktorandka na Ústavu antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity v Brně, kde se věnuje tématu smrti, zejména fenoménu přírodního pohřebnictví, o kterém napsala bakalářskou a magisterskou práci. V dalším výzkumu se soustřeďuje na svépomocné pohřby. Je spoluzakladatelkou prvního přírodního hřbitova v České republice a neziskové organizace Ke kořenům, která se snaží o adaptaci přírodního pohřebnictví v českém prostředí a zároveň rozvíjí osvětu v oblasti pohřebnictví obecně.



Is positive thinking among anthropological constants?

Libor Šimek

Ústav antropologie, Přírodovědecká fakulta, Masarykova univerzita, Vinařská 5, 603 00 Brno

Received 15th February 2016; accepted 12th April 2016

PATŘÍ POZITIVNÍ MYŠLENÍ MEZI ANTROPOLOGICKÉ KONSTANTY?

ABSTRAKT Pozitivní psychologie je dnes nejpobulárnějším psychologickým oborem. Ačkoliv se zdá, že výsledky vědeckého výzkumu jasně prokázaly užitečnost pozitivního přístupu, ne všechny studie jsou tak jednoznačné. V některých studiích se prokázala marnost všeobjímajícího pozitivního přístupu a dokonce značný benefit vyplývající z pesimismu. Poznatky týkající se našeho evolučního nastavení spíše naznačují, že jedinci s přecitlivělostí k nebezpečí ergo k negativním aspektům svého okolí jsou lépe vybaveni pro přežití. Účelem tohoto článku je porovnat výsledky současného výzkumu spolu s nejnovejšími poznatky z evoluční psychologie, a tak přispět k vyrovnanějšímu náhledu na tvrzení pozitivní psychologie.

KLÍČOVÁ SLOVA Pozitivní psychologie; esoterika; evoluce; negativní smýšlení; hyperaktivní zařízení na detekci činitelů

ABSTRACT The positive psychology is among currently dynamically evolving psychological approaches. Its 'positive' effects have been verified in research. While some recent research projects suggest that there are limits to the approach. Contrariwise, finding high benefit in the pessimistic thinking. Findings from evolutionary psychology suggest that individuals with oversensitivity to danger could be better adjusted to the environment. It is an overall purpose of this article through a concise overview of and comparison of the present research and evolutionary findings to contribute to its balanced evaluation.

KEY WORDS Positive psychology; esotericism; evolution; negative thinking; HADD (hyperactive agent detection device)

ORIGINS IN FOLK SCIENCE

Martin E. P. Seligman, a professor at the University of Pennsylvania is considered a founding father of positive psychology. He conducted research to examine his learned helplessness theory. However, positive psychology has its roots in various disciplines and schools of thought. For example, it could be traced to the esoteric preoccupation with an individual well-being. As this connection has often been left out, it is further elaborated on. William James, one of the early psychologists, a religious seeker and a supporter of esoteric ideas (Albanese 2007) distinguished the link between emotions and expression when he observed that emotions came after one physically acted out (Hefferon – Boniwell 2011). James' father was a friend of Ralph Emerson – the founder of transcendentalism. Mary Baker Eddy, the originator of

Christian Science took inspiration from the Emerson's holistic approach and claimed that all illnesses were created by power of negative thinking (Hanegraaff 1996). James in that time remarked (as cited in, Albanese 2007, 416): 'We are just now witnessing a very copious unlocking of energies by ideas in the persons of those converts to 'New Thought,' 'Christian Science,' 'Metaphysical Healing,' or other forms of spiritual philosophy, who are so numerous among us to-day. The ideas here are healthy-minded and optimistic...' James further quoted the claim of the contemporary New Age movement (as cited in, Albanese 2007, 418): 'Pessimism leads to weakness. Optimism leads to power.' For James the mind-cure movement worked as it was supported by experiential results (Albanese 2007). James was a friend of Charles Peirce, the founder of American semiotic tradition. For Peirce beliefs were 'rules for action' (as cited in,

Albanese 2007, 418). 'Prosperity' teachers such as Napoleon Hill and Dale Carnegie took their inspiration directly from the New Age movement (Albanese 2007). One of the best known authors of popular positive thinking literature – Norman Vincent Peale was influenced by the New Age Movement (Albanese 2007). His book *The Power of Positive Thinking* has become bestseller (Albanese 2007). Not surprisingly, the founder of the contemporary positive psychology is located in the USA where the New Age movement has been one of the strongest sources of inspiration for the whole society (Ehrenreich 2009). Positive psychology took its inspiration from other psychological disciplines such as from its earlier predecessor: humanistic psychology. This approach centers on empowering individual and emphasizes the importance of the ones' perception of the world around with its focus on positive attributes of human life (Hefferon – Boniwell 2011). While those two disciplines do not seem to be merging, due to their methodological discrepancies, they seem to be largely complementary. Humanistic psychology criticizes positive psychology approach to testing its hypotheses, deeming it as biased to quantitative approach while emphasizing the need to use qualitative methods as well (Hefferon – Boniwell 2011).

AN OVERVIEW OF A PRESENT RESEARCH

Positive psychology presently strives to become a distinguished field. For instance, The American Psychological Association has 56 branches, and the British Psychological Society acknowledge nine charted areas of psychology, and none of them is reserved to positive psychology. The disagreement exists on if positive psychology should become a separate field, or if it actually permeates all areas of psychology (Hefferon – Boniwell 2011). Clinicians criticized preoccupation with psychopathology. Baumgardner and Crothers (2014) show that up to the date, the research demonstrated that negative emotions tend to suppress immune system and other bodily functions thus body is more susceptible to illness while positive emotions seem to enhance these processes. In addition, people with positive attitudes fare much better than people with negative attitudes (Baumgardner – Crothers 2014).

Danner, Snowdon and Friesen (2001) conducted a study on the connection between positive emotions and longevity in the sample of 180 nuns. In such a group, factors are strictly controlled, so the significant factor could be more distinguishable. They analysed autobiographies nuns wrote at the beginning of their vocation, stored in church archives, and discovered significant relationship between longevity and early expression of positive emotions.

Positive psychology is not in the opposition to the classical psychology. It is rather concerned with aspects that have been neglected. Sheldon and King (as cited in 2001, 216) elaborate: 'Positive psychology is thus an attempt to urge psychologists to adopt a more open and appreciated perspective regarding human potentials, motives and capacities.'

RESEARCH FINDINGS ARE CONTRADICTORY

Contrariwise, Oettingen (2014) warns about a cult of optimism. She quotes PepsiCo research surveying American consumers as part of Pepsi Optimism Project, in 2010, 94% of surveyed firmly believed that optimism definitely has a positive impact on the world. Both authors, Bandura (1997) and Seligman (1990) seemed to establish that positive expectations increased ones' effort and therefore, the result. Nevertheless, Oettingen and Wadden (1991) conducted a study to confirm such a link on twenty-five obese women enrolled in the weight-loss program. Before the commencement, they were asked how much weight they wanted to lose and how likely they think it would happen. Fantasizing about the future ideal figure was involved. After one year of evaluation, women who had higher expectation lose less than those who pictured themselves more negatively. Oettingen (2014) further asked 117 college students in the introductory psychology class what grade they wished to achieve on the midterm. It was actually two days before the exam. They were asked to complete hypothetical scenarios 'You have already completed test and today is the day that grades are posted' and so on. Some stories were more positive others rather negative. Students were asked to grade them as positive or negative. The results were: more students positively fantasized about the grades the lower they scored and reported studying.

EVOLUTIONARY MAKEUP IS NOT READY FOR POSITIVITY

Ehrenreich (2009) considers prevalent positive thinking in the USA a mass delusion. She argues through that we get detached from our emotions and detach themselves of objective facts, especially those we do not like. She mentioned that realism – to the point of defensive pessimism is a prerequisite not only for human survival but for all animal species. She states: 'Watch almost any wild creature for a few moments and you will be impressed, above all, by its vigilance' (as cited in, Ehrenreich 2009, 196).

Interestingly, this is in accordance with the theory proposed by a psychologist Justing Barret (2000) which was originally devised to supply reasons of why people believe in supernatural beings. Barrett (2000) coined the acronym HADD (hyperactive agent detection device) to describe the cognitive processes that assists us in recognizing agents (actually, animacy) and distinguishes them from non-agents. This mental 'device' is hyperactive or hypersensitive, in that under specific conditions, it is triggered by very minimal cues. We see faces in the clouds and recognize predators in rustling bushes because such ambiguous perceptions easily trigger the postulation of agency. In short, in the past, one who was not endowed with such an oversensitivity to danger did not have high hopes to survive. Surprisingly, research findings confirmed that repeatedly imagining the act of eating a deli-

cious food actually reduces our actual consumption of that food (Morewedge – Huh – Vosgerau 2010). Possibly, fooling our brain that we have already achieved something could deprive it for the energy to accomplish it. This was endorsed by a following study (Kappes – Kappes – Oettingen, as cited in Oettingen 2014). Students were to read a passage on the situation when they caught their partner cheating on them, and then they were given a test which comprised of series of words and word-like collections of letters (some nonsensical). They were to affirm if the letters appeared real. Some of the letters were related to violence. Then, they were given the second part of the story where they imagined they took revenge for their disgrace. As a consequence of such a process of imagination, they were able to identify more slowly words related to revenge. As the goal had been already attained in the mind – more positive students' fantasies about exacting revenge – slower identifying words related to violence and aggression. It appears that mind did not want to deal with it anymore.

In the other experiment, Oettingen, Pak and Schnetter (2001) had 168 female students in two universities rated interpersonal wish on the scale to 100%. They were to express how they are likely to achieve it. Each of them was given four sets of positive words such as 'having more time for each other', 'feeling loved'.... One group was to mentally contrast two positive and two negative reality key words and alternating between two. The second group had only success words. A third group fantasized about possible obstacles, and a fourth group elaborated first on negative and positive key words. Immediately afterwards, they were asked about the level of energy and activity and two weeks after the experiment they were sent a questionnaire to list all actions they took based on their wishes. Interestingly, if their thought was based on the past success experience, then contrasting energized them enough to take action, while students who had mentally contrasted judged a success (based on the past experience) unlikely, felt less energized and took less action. It seems that it is feasible to pursue not just every dream but a dream that seems feasible.

Oettingen (2014) further recommends comparing the reality with the wished reality and then to contrast both. For that process, she devised a method of sequential thinking Woop: wish, outcome, obstacle, plan. While, Norem (2001) praises the positive power of negative thinking, she argues that defensive pessimism is a strategy that helps defensive pessimists to work through their anxious thoughts so that they may achieve their goals. Norem (2001) has demonstrated that when defensive pessimists are stripped off their pessimism by being led to look on the bright side of life, their performance on tasks plummets. Their pessimism actually makes them good in planning (by going through the worst scenarios, etc.) as they cannot plan well until they acknowledge and take control of their anxiety. Tolerance to negative feelings these pessimists have, in fact, could have some value as to byproducts of delaying gratification; learning from bad experiences; assessing risks...

CONCLUSIONS

Oettingen (2014) argues that some of her research was not allowed to be published in peer-reviewed journals as her reviewers considered findings hideous or irrelevant. Similarly, as the research program in the USA prefers more studies on social advantage of religion than other religious research agendas due to the political climate, it is a viable possibility that the same occurs with the research on positivity due to a pervading cult of optimism. The results from this research could remind not only positive psychologists that no size fits all. Positivity should be utilized, and benefits of positive approach should be valued. While at the same time it should not be overpriced. As Norem (2001) emphasizes defensive pessimists do not have to be cured of their defensive pessimism. It is actually a cure for their anxiety. One, living in the society that stresses out the responsibility to be OK and to stay in a positive frame of mind at all times, could start feeling abnormal or become depressed. Which is just contrary to what positive approach claims to accomplish. The intention of this article is to alleviate extremes. During the history, left-handed people were ostracized. Similarly, there exists a viable possibility that pessimists could get in the similar position. Furthermore, all pervasive positivist thinking could lead to dire negative consequences. Ehrenreich (2009) points out that the largest 'empirical' study of the American nation, where the positivity is a programmed frame of mind, shows how exclusively positive approach brought it to the brink of economic depression. It is pertinent to notice that Norman Vincent Peale; the main promoter of positive thinking ended bankrupt and if it was not one of his admirer's concern, he would end up on the street. Further studies should focus on viable differences between a useful positive frame of mind and a potentially useless positive frame of mind. Furthermore, studies should not predominantly focus on working with western undergraduate students. Cross-cultural studies are highly needed to evaluate positivity in the anthropological context. There is still a conceivable possibility that *thinking positively* is not among anthropological constants.

REFERENCES

- Albanese, C. L. (2007): *A republic of mind and spirit: a cultural history of American metaphysical religion*. Yale: Yale University.
- Barrett, Justin L. (2000): Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 29–34.
- Bandura, A. (1997): *Self-efficacy: The exercise of control*. New York: W.H. Freeman.
- Baumgardner, S. – Crothers, M. (2014): *Positive Psychology*. Essex: Pearson.
- Danner, D. – Snowdon, D. – Friesen, W. (2001): Positive emotions in early life and longevity: Findings from the nun study. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80, 804–813.
- Ehrenreich, B. (2009): *Bright-sided: how the relentless promotion of positive thinking has undermined America*. New York: Metropolitan Books.
- Hanegraaff, J. W. (1996): *New Age Religion and Western Culture*. New York: Brill.
- Hefferon, K. – Boniwell, I. (2011): *Positive Psychology: Theory, Research and Applications*. New York: Open University Press.
- Morewedge, C. K. – Huh, Y. E. – Vosgerau, J. (2010): Thought for food: Imagined consumption reduces actual consumption. *Science*, 330, 1530–1533.

- Norma, J. (2001): *The positive power of negative thinking*. New York: Basic Books.
- Oettingen, G. – Wadden, T.A. (1991): Expectation, Fantasy, and Weight loss: Is the Impact of Positive Thinking Always Positive? *Cognitive Therapy and Research*, 15, 2, 167–175.
- Oettingen, G. – Pak, H. – Schnetter, K. (2001): “Self-Regulation of Goal Setting: Turning Free Fantasies About the Future into Binding Goals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80, 736–753.
- Oettingen, G. (2014): *Rethinking positive thinking: inside the new science of motivation*. New York: Penguin.
- Seligman, M. E. P. (1990): *Learned optimism*. New York: Pocket Books.
- Sheldon, K. M. – King, L. (2001): Why positive psychology is necessary. *American Psychologist*, 56, 216–217.

AUTHOR

The author graduated from Applied Psychology at University of Derby, UK and from Religious studies at Masaryk University, Brno.



Deprese jako únik před tíží života: analýza rozhovorů

Magda Bartošková^{1,2} – Vladimír Chrz³

1 Katedra psychologie Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, Myslíkova 7, 110 00 Praha 1

2 Národní ústav duševního zdraví, Diagnostika a léčba duševních poruch, Topolová 748, 250 67 Klecany

3 Katedra psychologie, Filozofická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku, Hrabovská cesta 1B, 034 01 Ružomberok

Do redakce doručeno 11. března 2014; k publikaci přijato 17. září 2014

DEPRESSION AS AN ESCAPE FROM BURDEN OF LIFE: ANALYSIS OF INTERVIEWS

ABSTRACT This study aims to explore the inner world of people suffering from depression. The main goal lied an attempt to explore a structure of „depressive mode of life“ in a way it is experienced by depressive individuals. Four people hospitalized in Prague Psychiatric Centre were interviewed. Methods of Grounded theory and discursive analysis revealed specific features common for „depressive way of thinking“. Results of the study showed that depressive individuals manifest deficit in introspection. They do not perceive themselves as the authors of their lives and they manifest a tendency to look for external and estranged meanings of life. Combination of these attributes was found to be possible psychological cause leading towards the outburst of depressive disorder. Research results were found to be similar with E. Fromm's concept of moral masochism and C.G. Jung's energetic model of libido. Both models were created by the authors to explain dynamics of depression.

KEY WORDS Depression; introspection; authorship; meaning of life; E. Fromm; C. G. Jung

ABSTRAKT Příspěvek prezentuje výsledky výzkumu, jehož cílem bylo podrobné mapování vnitřního světa myšlení a prožívání depresivních jedinců. Cílem byla snaha odhalit společné prvky, které by lépe pomohly poznat strukturu prožívání „depresivního modu života“. Výzkum proběhl v Psychiatrickém centru Praha se čtyřmi respondenty. Za pomoci metody zakotvené teorie a diskurzivní analýzy byl odhalen specifický způsob depresivního myšlení a prožívání self a vnějšího světa. Depresivní jedinci projevují deficit ve schopnosti introspekce. Nevnímají sami sebe jako autory vlastních životů. Smysl svých životů vkládají do externích odcizených cílů. Kombinace těchto atributů byla shledána jako možná psychogenní příčina deprese. Výsledky výzkumu jsou srovnávány s koncepcí morálního masochismu E. Fromma a energetického modelu libida C. G. Junga, které se navzájem doplňují a rozvíjejí nalezené poznatky.

KLÍČOVÁ SLOVA Deprese; introspekce; autorství; smysl života; E. Fromm; C. G. Jung

ÚVOD

Existují nějaké typické společné znaky myšlení lidí trpících depresí? Čím je specifická depresivní zkušenost? Jak lze tuto zkušenost uchopit „zevnitř“, tak jak ji prožívají depresivní lidé?

Deprese je afektivní stav, který je charakterizován smutnou náladou, ztrátou zájmu či potěšení, pocitu viny či sníženého sebevědomí, narušeného spánku a chuti k jídlu, nízkou energií a v některých případech také sebevražednými sklony (Kazdin 2000). Deprese je jedním z nejčastějších a zároveň nejvíce vysilujících psychologických onemocnění (Greenberg 2006). Depresivní porucha je celosvětově nejčastější psychi-

atrickou diagnózou, jejíž prevalence je odhadována na 20% (Kessler – Wang 2009). Zhruba dvě třetiny dospělé populace zažijí v nějakém období svého života depresivní náladu, dostatečně závažnou na to, aby znemožnila každodenní fungování (Murray – Lopez 1996). Výskyt této poruchy se nezádržitelně zvyšuje. Mezi lety 1999 a 2010 byl zaznamenán celosvětový nárůst osob postižených depresí o 37% (Vos 2010). Přestože toho o depresi bylo již mnoho napsáno a je předmětem vědeckého zkoumání řadu desetiletí, stále jí plně nerozumíme, neznáme jednoznačná vysvětlení toho, jak vzniká, stejně jako si nejsme jisti vhodnou terapeutickou intervencí. Při pátrání po možnosti zodpovězení výše zmíněných otázek se autorka příspěvku rozhodla vydat směrem příčin depre-

se. Co se týká etiologie deprese, většina autorů spatřuje příčiny deprese v oblasti biologické a psychosociální. Nejčastěji se jedná o etiopatogenezi smíšenou (Praško 2008; Raboch 2012; Rahn 2000; Vágnerová 2008). Při studiu literatury narazíme na skutečnost, že se mnoho autorů zmiňuje o faktoru vulnerability jedince jako o jedné z možných příčin depresivního onemocnění (Praško 2008; Raboch 2012; Rahn 2000). Praško (2008) hovoří o dispozici, která je jedním ze základních předpokladů vzniku depresivního onemocnění. Podle jeho názoru je tato dispozice tvořena nadměrnou citlivostí a zvýšenou zranitelností. Raboch (2012) je toho názoru, že riziko vzniku deprese je zvýšené u některých typů osobnosti nebo při přítomnosti jistých charakterových vlastností. Jedná se např. o rigiditu, obsedantnost, dominanci nebo závislost. Byl popsán tzv. melancholický typ osobnosti, kdy bývá zaznamenán zvýšený smysl pro pořádek, pro výkonnost a je rozvinuta závislost na blízkých osobách. Rahn (2000) popisuje model vulnerability u deprese. Zdá se, že depresivní chování je potenciálně možné u většiny lidí, aktivuje se ale teprve různými podmínkami a co je určitě rozhodující, může se také stabilizovat. Rahn dále popisuje: „Významné pro onemocnění se zdají být kognitivní schopnosti postiženého, tedy druh jeho úsudku, jeho hodnocení a vytváření smyslu, které dohromady tvoří jeho kognitivně-afektivní vazebnou strukturu“ (Rahn 2000, 240).

Vulnerabilitě popisované mnoha autory můžeme rozumět jako možné predispozici, která se projevuje ve způsobu přemýšlení a strukturování životní zkušenosti. Faktoru vulnerability je však v literatuře obvykle věnována velmi malá pozornost.

Cílem výzkumu byla snaha o porozumění vnitřnímu světu lidí trpících depresí. Kvalitativní výzkum byl zaměřen na podrobné mapování vnitřního světa myšlení a prožívání depresivních jedinců. Jako vhodná cesta k takovému porozumění se ukázalo zkoumání životních příběhů, jejichž analýzou by bylo možné dospět k popisu „depresivního modu organizace zkušenosti“. Sběr dat byl realizován v Psychiatrickém centru Praha se čtyřmi respondenty obojího pohlaví ve věkovém rozmezí 17–59 let. Procedurou sběru dat byly cca 90 minutové autobiografické rozhovory s depresivními jedinci, v nichž byl kladem důraz na strukturování jejich životního příběhu. Sebrané rozhovory byly zpracovány metodou zakotvené teorie Strausse a Corbinové.

Výsledky výzkumu jsou zachyceny v modelu popisujícím neochotu či neschopnost introspekce, která vede k deficitu autorství v životě depresivního jedince. Depresivní jedinec má tendenci spatřovat smysl svého života v cílech, které jsou vůči němu externí. Externí smysl života je pouhou náhražkou smyslu „pravého“. „Pravý“ smysl života totiž může člověk nalézt pouze za předpokladu, že sám sebe zná, že má vyvinutou schopnost introspekce. Externí smysl života má omezenou dobu trvanlivosti. Velmi snadno dojde k jeho vyčerpání. Jeho atraktivita klesá a rychle dochází k tomu, že je nahrazen novým, vůči jedinci opět externím. Doba trvanlivosti každého nového externího smyslu se postupně zkracuje. Nakonec dojde k tomu, že není možné nalézt žádný další externí smysl, který by zaplnil vznikající prázdnotu. Právě v tomto okamžiku dochází k rozvoji depresivní epizody.

Vytvořený model je popisem logicky uspořádaných kategorií, vytvořených v první fázi analýz. Ukazuje provázanost jednotlivých kategorií, objasňuje jejich povahu a vztahy a zařazuje je do funkčního celku. Jevy, které model zakládají, jsou srovnávány s koncepcemi C. G. Junga a E. Fromma, které se navzájem doplňují, a takto rozvíjejí ve výzkumu nalezené poznatky.

METODY

Cílem výzkumu nebylo ověřování hypotéz, ale snaha o porozumění podstatě zkoumaného jevu bez toho, aniž by byl předem redukován na určité vymezené oblasti. Výzkum byl zaměřen na zmapování vnitřního světa depresivních jedinců. Z těchto důvodů byl vybrán kvalitativní přístup vycházející z metody zakotvené teorie Strausse a Corbinové (1999).

Výzkumný soubor

Výzkumný soubor tvořila skupina čtyř respondentů, kteří byli hospitalizováni pro depresi v Psychiatrickém centru Praha. Obvyklá doba hospitalizace v PCP je 6 týdnů. Léčba deprese je zde realizována za pomoci medikace, ale také individuální a skupinové terapie a dalších skupinových programů (např. kognitivní trénink). PCP se specializuje na případy těžší a rezistentní deprese. PCP je mimo jiné i výzkumným centrem. Hospitalizovaní jedinci zde často figurují jako respondenti psychologických a psychiatrických výzkumů. Kritéria při výběru výzkumného souboru byla: probíhající hospitalizace pro depresi a ochota podělit se o svou zkušenost. Pro podobnost klinického obrazu různých forem depresivního onemocnění jsem se rozhodla, že nebudu výzkumný vzorek omezovat výběrem respondentů v závislosti na jejich přesné diagnóze.

Výzkumný soubor tvořil skupinu, která se lišila v mnoha oblastech. Vybraní respondenti byli různých věkových skupin, různého pohlaví, pocházeli z různých sociálních kruhů, měli odlišný stupeň vzdělání, různili se také svým rodinným stavem, zkušenostmi z nadužívání alkoholu a omamných látek.

Respondent č. 1: žena, 37 let, periodická depresivní porucha, současná fáze – těžká depresivní epizoda

Respondent č. 2: muž, 59 let, periodická depresivní porucha, současná fáze – těžká depresivní epizoda

Respondent č. 3: žena, 48 let, středně těžká depresivní epizoda (první)

Respondent č. 4: žena, 17 let, periodická depresivní porucha, současná fáze – těžká depresivní epizoda

Metoda sběru dat

Pro sběr dat byla zvolena metoda narativního rozhovoru s prvky problémově zaměřeného rozhovoru (Hendl 2005). Rozhovory probíhaly v různých částech oddělení PCP. Prv-

ní rozhovor jsem pořídila v prostorné klubovně, druhý a třetí v kanceláři psychologa a čtvrtý v malé místnosti stranou hlavní části oddělení. Vždy jsem seděla u stolu spolu s respondentem. V místnosti kromě nás nikdo nebyl a v průběhu rozhovoru do místnosti nikdy nevstoupila další osoba. Rozhovory jsem se svolením respondentů nahrávala na diktafon.

Před započítím každého z rozhovorů byla respondentovi sdělena instrukce: „*Chtěla bych, abyste mi vyprávěl/a svůj životní příběh. Můžete začít, kde chcete. Zajímá mne také, jak to všechno začalo s tou depresí, a také to, jak ji chápete v kontextu svého života a co to pro vás znamená.*“ Každý autobiografický rozhovor trval cca 90 minut. Každý z respondentů se po určité době věnoval vyprávění své autobiografie. Poté, co ukončili svá vyprávění, jim byly kladeny otázky. Otevřené otázky vždy přirozeně navazovaly a rozvíjely témata, která byla respondenty zmíněna v průběhu samotného vyprávění.

Metoda analýzy dat

Sebraná data byla analyzována metodou zakotvené teorie Strausse a Corbinové (1999) kombinovanou s diskurzivní analýzou. Rozhovory byly doslovně přepsány a teprve poté zanalyzovány. Metoda zakotvené teorie je tvořena 3 druhy kódování (otevřené, axiální a selektivní kódování). Výsledky analýzy jsou zachyceny ve vytvořených kategoriích a modelu.

VÝSLEDKY

V této části budou představeny nejdůležitější kategorie a vytvořený model. Kategorie odrážejí způsob, jakým respondenti popisují své prožívání, smysl života, vztahy k druhým lidem, způsob jejich chování a v neposlední řadě také strategie, které obvykle používají při řešení problémů. Model je popisem logicky uspořádaných kategorií. Znázorňuje provázanost jednotlivých kategorií, vysvětluje jejich povahu a vztahy a seřazuje je do funkčního celku.

Kategorie

DEFICIT INTROSPEKCE

Projevem deficitu introspekce byla neschopnost respondentů popisovat své pocity. Svě vnitřní stavy popisovali velmi spoře, často jednoslovně (např. „(...) *bylo mi hrozně* (...)“). Zdálo se, jako by si respondenti své pocity ani neuvědomovali, jako by se raději zaměřovali na tělesné symptomy, které jsou do jisté míry myšlenkově uchopitelnější a hmatatelnější, ale především jaksi „vnější“ a nezávislé na nich samotných (např. „(...) *to bylo asi nejhorší v období co jsem kdy zažila a prostě to bylo hrozný no, mně bylo špatně prostě, jsem po cestě na autobus měla třikrát pocit, že se pozvracím, protože se mi zvedal žaludek jako vod nervů* (...)“ „(...) *úplně jsem prostě z toho dostala záchvat nějaké, jako že jsem brečela prostě strašně, že jsem byla úplně nějaká divná ne* (...)“ „(...) *s tím se pak mám mnohem*

huř (...) protože se mně udělá zle jakože, sevře se mi žaludek, točí se mi hlava, takže musím pryč, mám pocit, že chci vyskočit z kůže nebo já to neumím popsat (...)“). Vypadalo to, jako by pro ně byl vnitřní svět neznámou oblastí. Popírali jej na rovine příčin i východisek. Možné příčiny deprese i způsoby „jak se z ní dostat“ spatřovali ve vnějším hmatatelném světě (např. „(...) *prostě všechno šlo vniveč no a vlastně za půl roku prostě já jsem se teda prostě rozkouřila víc ještě, no já musím říct, že jsem začala vod ráno jo, abych to tam prostě nějak přelouskala* (...)“).

DEFICIT AUTORSTVÍ

Respondenti hovořili způsobem, který naznačoval, že neovládají své jednání, ani své pocity. V jejich jednání se zračila jistá závislost na vnějších okolnostech, ale také nepromyšlenost možných dopadů, které jejich jednání bude mít na vnější svět i na ně samotné (např. „(...) *no a vlastně narodila se dcera a nějak jako to začalo bejt divný* (...)“ „(...) *to bylo vlastně to, co mě dostalo zpátky do Prahy* (...)“). Fakt, že těžiště kontroly nespočívá v jejich moci, jsem rovněž vyzorovala z hlediska formální analýzy vyprávění. Respondenti v rozhovoru velmi často používali zvrtných sloves a trpného rodu: „(...) *všechno se odehrávalo v tý Praze* (...)“ „(...) *hodně věci se prostě začalo kazit* (...)“ „(...) *najednou se objevily nějaký manželovy dluhy, který se musely zaplatit* (...)“.

Jednání respondentů mělo čistě reaktivní charakter. Nedokázali si představit, že by bylo v jejich moci nastalé uspořádání měnit a jejich reakce na toto uspořádání se zdály být jedinými možnými. Jednání respondentů i jejich pocity byly nahodilými výsledky vnějších okolností. Problémy či obtíže pro ně byly zřejmě nesnesitelnými, a kvůli této nesnesitelnosti se rozhodli přisuzovat původ svého jednání (ve smyslu příčiny i následku) nějaké vnější moci, která bude namísto nich odpovědná za nastalé skutečnosti (např. „(...) *těch vopakovaných depresí bylo hodně* (...) *případně každé rok byla hospitalizace, někdy i dvakrát, když bylo jaro a když byl podzim, tak dolehla no* (...)“ „(...) *dokát pak nezasáhla taková ta vlna, která mě byla schopná srazit ve formě tý deprese* (...)“ „(...) *a pak se šlo zase zahospitalizovat* (...)“).

POTŘEBA ROZUMĚJÍCÍHO A JEDNAJÍCÍHO DRUHÉHO

Rozumějící druhý pomáhá depresivnímu jedinci v oblastech, ve kterých nedokáže fungovat samostatně (např. „(...) *a pak mě z toho manžel nějak vytáh a řek prostě ať jdu do práce, protože viděl, že mi to doma vůbec nesvědčí, že jako se tam utápím úplně prostě* (...)“ „(...) *najednou to bylo hrozný, jako sem došla no a rodina jako můj bratr z Liberce najednou tam začali nějak jezdit, no a vlastně mě přesvědčili, že to takhle dál nejde, ať se prostě vrátím do Prahy, že se to nějak musí udělat* (...)“). V případě, kdy rozumějící osoba přestává plnit tyto funkce, způsobí nenaplněná potřeba obrát směrem k rozvoji depresivní epizody. Vztahy respondentů k rozumějícím osobám lze považovat za nevyvážené, neboť využívají blízkou osobu k naplnění potřeb, které nejsou schopni sami nezávisle uspokojovat. Depresivní člověk jako by odmítal rozumět sobě samému a sám za sebe jednat. V rozumějícím a jednajícím druhém

hledá náhražku vlastní subjektivity, zřejmě proto, že subjektivita umístěná v jeho vlastním psychickém prostoru by pro něj znamenala příliš velkou zátěž, kterou není neschopen unést.

ÚNIK

Kategorie únik se ze všech detekovaných kategorií ukázala jako jedna z nejdůležitějších. Odkazuje ke specifickému rysu chování respondentů týkajícího se způsobu, kterým řešili problémy. Respondenti se řešení samotných problémů vyhýbali (např. „(...) měla jsem z toho strach, tak jsem odjela úplně na druhý konec republiky (...)\"). Únik byl často spojen s vytvořením nahodilé, nepromyšlené a unáhlené strategie jednání (např. „Mně už to tady taky moc nebavilo, ale jinak jako jsem si to nedokázala moc představit, jako líbilo se mi to, jako tam je takovej penzionek, před tím rybník prostě, za tím les, takový jako z filmů prostě, si tam člověk představoval, že si koupí terénáka a že to bude to vono ne.“). Kategorie únik ilustruje kompenzační mechanismus, kterým se respondenti vyrovnávají s problémy vynořujícími se v oblastech, jež jsou zachyceny ve všech detekovaných kategoriích.

EXTERNÍ SMYSL

Respondenti hledali objekt, ke kterému by navázali smysl svého života. Charakter objektů, do kterých se rozhodli vkládat smysl, byl vždy externího charakteru. Objekty můžeme považovat za externí, protože jejich volba nespočívala ve vědomém rozhodnutí. Objekty, ve kterých hledali respondenti smysl, a do kterých investovali své libido, nebyly v žádném z případů spojeny s jejich vnitřním světem, ale byly vždy součástí vnějšího světa, který měl do jejich vnitřního světa přinést význam. Nikdy tedy nešlo o lásku, přátelství, mezilidskou pomoc, neboť všechny tyto cíle vyžadují funkční mezilidské vztahy, které respondenti nebyli schopni navazovat. Respondenti obvykle hledali smysl (zaměřovali své libido) v objektech jako jsou např. úspěch, peníze, alkohol, práce, společenská aktivita (např. „(...) tak já vůbec nevím, já prostě, práce byl můj hnací motor celý život, rodina a práce a najednou jsem neměla chuť na nic (...)\"). Objekty tohoto typu nemůžeme považovat apriori za externí. Jako externí byly označeny v případech depresivních respondentů, protože se v kontextu rozhovorů jevíly jako nedostatečné náhražky skutečného vnitřního, vědomě zvoleného smyslu života.

V jednom z rozhovorů figurovala jako externí smysl jistá budoucnost. Jeden z důkazů jisté budoucnosti jako externího smyslu spatřuji v respondentčině odpovědi na otázku po tom, pro co mohou žít ostatní lidé, která zněla: „Na tak oni už to mají nalajnované, oni už vědí, že půjdou na medicínu a už rodiče jim předávají firmu a jdou si za tím a že tak“. Respondentka nebyla ochotna přijmout svoji nejistotu týkající se toho, že neví co „jí baví“. Unikala od podstaty svého problému. Namísto toho přejala domnělý externí smysl druhých lidí a tuto skutečnost dokázala položit na piedestal celkového smyslu života.

Externí smysl je vyústěním strategie jednání únikem, která je nasměřována k externímu smyslu, protože vnitřní smysl vyžaduje schopnost introspekce, kterou respondenti nedispoují.

VYPRÁZDNĚNÍ EXTERNÍHO SMYSLU

Z analýz rozhovorů vyplývá, že externí smysly ztrácejí postupem času v očích respondentů svou původní atraktivitu (např. „(...) mně už to tady taky moc nebavilo (...)\“, „(...) první tejdén už bylo jasné, že je to průšvih (...)\“, „(...) potom už mě to začalo nějak nudit (...)\"). U cílů, které si postavili na piedestal, se obvykle začínají objevovat i záporné aspekty, které jsou respondenti po jistou dobu ochotni popírat. Konfrontace s ambivalencí těchto objektů vede k vytěsnění negativních faktorů a vytvoření idealizované formy těchto objektů ve vlastním světě respondentů. Jedna respondentka popisovala, jak postupně přestávala věřit ve své externí smysly. Jejich hodnota se postupem času snižovala. Nejdříve se k nim upínala, ale zdálo se, jako by energie do nich vložená nikdy nepřinesla klid a kýžené uspokojení. Respondentka v době rozhovoru neviděla hodnotu ani v jedné ze skutečností, která byla v analýze označena jako externí smysl. Respondentka např. sdělovala: „Hmm důležitý je takový lidi najít, někdy člověk hledá celý život a nenajde. A pořád je tady ta otázka, proč žít, proč se pořád pokoušet hledat někoho, kdo je aspoň trochu podobný jako já“. Všechny dřívější cíle jí vlastně přišly zbytečné, což považuji za projev kategorie vyprázdňení externího smyslu.

Na základě neschopnosti vytvoření plnohodnotného vztahu nenavazují svůj smysl k reálným objektům, ale navazují svůj vztah k objektům uměle vytvořeným v jejich vnitřních světech, které již jsou v upravené podobě odlišné od reality. Zaměření respondenta na objekt ve vnitřním světě způsobí, že rozpor s objektem v reálném světě postupně narůstá. Tento rozpor pak graduje ve chvíli, kdy reálný objekt zmizí ze života respondenta. Ten je následně nucen konfrontovat svůj objekt ve vnitřním světě s absencí objektu v realitě. V této chvíli dochází k vyprázdňení externího smyslu, jenž je pro respondenta nesnesitelným. Respondent má možnost upnout své naděje k jinému externímu smyslu. Tímto způsobem se kompenzační mechanismus dostává do smyčky, kdy po vyprázdňení externího smyslu dojde k hledání dalšího externího smyslu, který má jeho pozici nahradit.

Model

Nejvýraznější z příčinných jevů, který stojí na počátku cesty k depresivnímu prožívání života, je deficit introspekce. Neochota a neschopnost poznat sebe sama nadále ovlivňuje všechny prvky života depresivního jedince i jeho formulaci vlastního životního příběhu.

Na základě nedostatečné znalosti sama sebe je depresivní jedinec ochuzen o znalost různých životních alternativ, kterými by mohlo být například nacházení skutečného a vědomě zvoleného smyslu života. Neznalost těchto alternativ tak způsobuje zúžení svobodné volby v mnoha různých oblastech života. Depresivní jedinec, který je postaven před zúženou volbu, však není ochoten zaujmout jasné stanovisko a převzít odpovědnost za vlastní rozhodnutí, na základě čehož se snaží navázat vztah s někým, kdo za něj toto rozhodnutí učiní. Takto na něj deleguje nesnesitelnou odpovědnost a s odevzdáním

odpovědnosti ztrácí možnost aktivně určovat směr svého života, tedy přestává být autorem svého života. Nedostatek introspekce způsobuje, že depresivní jedinec neuniká ke konkrétnímu cíli, neboť na poznání tohoto cíle by musel být schopen znát sama sebe. Na základě protěžování únikové strategie ztrácí depresivní jedinec prostor pro návrat k funkčním strategiím jednání. Cíl, ke kterému únik naváže, neodpovídá struktuře jeho vlastní osobnosti, ale kvůli nerefléktované části vlastní osobnosti je vůči depresivnímu jedinci externí. Objekt externího cíle se neshoduje v plné míře s objektem v reálném světě. Nevyhovující prvky reálného objektu chybí ve vlastní mentální reprezentaci, kterou si depresivní jedinec vytváří, když dojde k navázání neplnohodnotného vztahu. Konfrontací mentální reprezentace objektu s objektem v reálném světě dochází tedy k vyčerpávání externího smyslu, který není nadále schopen udržovat respondenta v aktivním zapojení do života. Je opět volena úniková strategie vedoucí k dalšímu externímu cíli, který je ještě více vzdálený životním potřebám daného jedince. K vyčerpání externího smyslu proto dochází ještě rychleji. V případě, že není žádný další možný externí smysl k dispozici, dojde k narušení smyčky kompenzačního mechanismu a u respondenta se rozvine depresivní epizoda.

DISKUZE

Závěry tohoto výzkumu jsou, že depresivní jedinci mají sníženou schopnost introspekce. Na základě této neschopnosti potřebují osobu, která by tuto schopnost převzala namísto nich. Depresivní jedinci nejsou autory svého života. Hledají externí smysl života, jenž je velmi snadno vyčerpateľný. V diskuzi budou závěry výzkumu srovnány s koncepcemi autorů E. Fromma a C. G. Junga. Frommův koncept morálního masochismu a Jungův energetický model libida jsou ve shodě s poznatky, které byly získány na základě rozhovorů s depresivními jedinci. Závěry výzkumu tak doplňují a obohacují.

E. Fromm

Přestože se Fromm problematice deprese nevěnoval cíleně, jeho myšlenky v díle *Strach ze svobody* (Fromm 1993) významně korelují s výsledky výzkumu.

Fromm (1993) popisuje svůj koncept morálního masochismu, který dle názoru autorky článku odpovídá projevům depresivní poruchy. Morální masochismus je jedním ze způsobů úniku před svobodou a s ní spojenou odpovědností, která se zdála být pro depresivní jedince nesnesitelná. „Nejčastějšími formami, v nichž se projevují masochistické snahy, jsou pocity méněcennosti, bezcitnosti, individuální bezvýznamnosti. Analýza osob, jež jsou jimi posedlé, ukazuje, že si tyto pocity plně uvědomují a rády by se jich zbavily, ale existenci nějaké síly v jejich nitru, která je k pocitu méněcennosti nebo bezvýznamnosti dohání, si neuvědomují. Jejich pocity jsou víc než jen uvědomění si skutečných nedostatků a slabostí (ač-

koli jsou obvykle racionalizovány, jako by jimi byly); tito lidé vykazují tendence podceňovat se, stavět se slabými, neschopnými zvládat své věci. Zcela pravidelně vykazují zjevnou závislost na vnějších silách, na jiných lidech nebo institucích či na přírodě. Často jsou zcela neschopni zakoušet pocit „Já chci“ nebo „Já jsem“. „Život jako celek pocítují jako něco tak je překonávajícího, co nemohou zvládnout nebo kontrolovat“ (Fromm 1993, 80).

Fromm popisuje hledání smyslu na základě vzdávání se vlastní identity ve prospěch přijetí širšího celku, který dodává smysl, který depresivní jedinec postrádá. Může jít jak o osoby, tak i o mentální konstrukty (např. úspěch, práce, starost o rodinu). Klíčovým aspektem je předávání odpovědnosti, která je pro depresivního jedince nesnesitelná. Depresivní jedinec zažívá bolest a utrpení, které není ochoten snášet a pokusem o útěk ještě více „vyprazdňuje sebe sama“ ve prospěch vnějšího smyslu. To co depresivní jedinec považuje za řešení, ještě prohlubuje jeho problém a výsledkem tohoto procesu je depresivní epizoda.

Fromm také popisuje důležitost momentu introspekce, která je podle něj příčinou psychických problémů. Její nedostatek stojí i na počátku depresivního prožívání. „Právě tak je tomu u masochistických snah, jež mají svůj původ v přání člověka vzdát se svého individuálního JÁ se všemi jeho nedostatky, konflikty, riziky, pochybnostmi a nesnesitelnou osamělostí. Podaří se jim však jen odstranit nejprudší bolest nebo dokonce vedou k utrpení většímu. Iracionalita masochismu, jako je tomu u všech neurotických jevů, tkví v naprosté neúčelnosti prostředků zvolených pro řešení nesnesitelné emocionální situace“ (Fromm 1993, 85).

Erich Fromm (1993, 1957) ve svém díle zdůrazňuje důležitost introspekce, jako základ zdravého prožívání. Strach před vlastní individualitou a strach z odpovědnosti, vedou ke ztrátě autorství v životě. Výsledkem této ztráty je neschopnost jednání, které odráží strukturu subjektivity depresivního jedince – jeho jednání je tedy ovlivňováno motivy, které nevycházejí z jeho vlastní „vůle“. Výsledkem takové situace je podle Fromma možnost naplnění skrze externí smysl: „Masochistický člověk – ať už je jeho pánem autorita mimo něj nebo si do svého nitra umístil pána jako svědomí či duševní nutkavý tlak – je zachráněn před vlastním rozhodováním, před konečnou zodpovědností, a tak i od nejistot, jak k takovým rozhodnutím dospět. Je tedy zachráněn od pochybností, týkajících se smyslu jeho života nebo toho, „kdo“ vlastně je. Na všechny tyto otázky odpovídá vztahem k moci, k níž se přidal. Smysl jeho života a jeho vlastní totožnost jsou určovány větším celkem, do něhož se ponořil celým svým JÁ“ (Fromm 1993, 86).

C. G. Jung

Jung popisuje dynamiku deprese skrze svůj energetický model libida. V Jungově koncepci hraje klíčovou roli kompenzační funkce nevědomí (Steinberg 1998). Výsledky výzkumu týkající se nedostatku introspekce, která je počátkem cesty k depresi, jsou shodné s názory C. G. Junga. Na základě nedo-

statečného poznání sebe sama dochází k vytvoření neplnohodnotného vztahu s objekty ve světě, protože plnohodnotný vztah lze navázat pouze za podmínky ochoty poznávat sebe sama a obdobně také ochoty poznávat druhé (Jung 2001, 2004). Libido depresivního jedince je v plném rozsahu navázáno na objekt v reálném světě. Tento objekt má v sobě ambivalentní obsahy, které jedinec z obavy před odhalením vlastních nedostatků – tedy nucené introspekce, není ochoten reflektovat. Depresivní jedinec je nucen jemu nevyhovující obsahy vytěsnit. Část libida, která je navázána k těmto nevyhovujícím obsahům objektu, se během vytěsnění přesouvá do nevědomí a část libida, která zbývá vědomí, je ochuzena (Jung 1969, 2001).

Nevyhovující aspekty objektu, k nimž je navázán smysl života, jsou vytěsněny do nevědomí. Část libida, která byla k tomuto cíli navázána, je rovněž přesunuta do nevědomí. Nevědomí, které je obohacováno libidinózní energií depresivního jedince vyvíjí tlak, jehož cílem je kompenzovat jednostranný vztah navázaný k objektu (Jung 2004; Steinberg 1998).

Nevyhnutelným důsledkem vytěsňování nevyhovujících obsahů vědomí do nevědomí je jednostrannost (Jung 1969, 1999). Touto jednostranností C. G. Jung vysvětluje ztrátu zájmu depresivního jedince o události probíhající ve vnějším světě. „Právě z této ztráty vyvstává jednostrannost a ta způsobuje nehybnost a následnou dezorientaci. V psychologických termínech může vést jednostrannost k náhlé ztrátě libida. Všechny dosavadní aktivity ztrácejí svou atraktivitu a postrádají smysl a cíle, kterých jsme se snažili dosáhnout, ztrácejí svou hodnotu. Co u jednoho člověka může být pouze prchavou náladou, může být u druhých chronickým stavem“ (Jung 1933, 72).

Proces popsáný v Jungově energetickém modelu libida koresponduje s výsledky týkající se vyprázdnění externího smyslu, k němuž dochází v důsledku uplatňování únikové strategie. Depresivní jedinec opakovaně využívá únikového jednání, ve snaze vyhnout se vznikajícímu tlaku nevědomí. Takové počínání způsobuje další vytěsnění libida do nevědomí. Čím více tlak nevědomí roste, tím více se od něj depresivní jedinec snaží uniknout. Jednání mnoha depresivních jedinců vede k utvrzování mechanismů směřujících k vyprázdnění externího smyslu, přestože je sám depresivní jedinec považuje za řešení, kterým by mohl dosáhnout kýženého stavu. Libido, které zůstává ve vědomí, je ochuzeno. Nevyhnutelným důsledkem této strategie je vyčerpání libidinózní energie ve vědomí, tudíž propuknutí deprese.

ZÁVĚR

Výsledky výzkumu prokázaly podobnosti ve způsobu myšlení a chování depresivních jedinců. Respondenti vykazovali sníženou schopnost introspekce, která vedla k potřebě rozumějícího a jednajícího druhého. Depresivní jedinci nebyli autory svých životů. Snažili se zbavovat odpovědnosti, což bylo jedním z důvodů, proč si vybírali únik jako copingovou strategii pro řešení většiny problémů, které je potkaly. Cílem úniku bylo něco, do čeho by mohli vložit smysl svého života. Obvyklý smysl života, ke kterému se upínali, byl externí vůči jejich po-

třebám a právě proto měl omezenou trvanlivost. Po sérii vyčerpaných externích smyslů a hledání nových příšel čas, kdy nebyl nalezen žádný další uspokojující. Právě v tomto momentě se objevila deprese v plné své síle.

Výsledky výzkumu korespondují s Frommovým konceptem morálního masochismu a Jungovým energetickým modelem libida. Koncept morálního masochismu koresponduje především s příčinnými kategoriemi (introspekce, deficit autorství a únik). Model libida se překrývá především s kategoriemi: deficit introspekce, externí smysl a vyčerpání externího smyslu. Omezením výzkumu je malý výzkumný vzorek a skutečnost, že byl proveden s respondenty hospitalizovanými na jednom pracovišti, kteří podstupovali velmi podobnou terapii. Vzhledem k těmto skutečnostem není možné závěry výzkumu považovat za validní pro celou depresivní populaci. Je možné, že se typické znaky myšlení depresivních participantů odhalené v této studii vyskytují častěji, nicméně tato otázka je spíše předmětem pro další výzkum.

Budoucí navazující výzkum by mohl také prověřit model utahování smyčky vyprazdňujícího se externího smyslu, možnosti odhalování predispozic k rozvoji depresivního způsobu myšlení a prožívání a v neposlední řadě také možnosti specifického terapeutického přístupu ke klientům trpícím depresí.

DEDIKACE

Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované projektem číslo LO1611 za finanční podpory MŠMT v rámci programu NPU I.

LITERATURA

- Fromm, Erich (1993): *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko.
- Fromm, Erich (1957): The Authoritarian Personality. *Deutscheuniversitätszeitung*, 12(9), 3–14.
- Greenberg, Leslie S. (2006): *Emotion – Focused Therapy for Depression*. Washington: APA.
- Marcus, Marina – Yasamy, M. Tahgi – van Ommeren, Mark – Chisholm, Dan – Saxena, Shekhar (2012): *Depression: A Global Public Health Concern*. (online). http://www.who.int/mental_health/management/depression/who_paper_depression_wfmh_2012.pdf.
- Hendl, Jan (2005): *Kvalitativní výzkum: základní metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Jung, Carl Gustav (2001): *Obráz člověka a obraz boha*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Jung, Carl Gustav (1998): *Osobnost a přenos*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Jung, Carl Gustav (2004): *Symbol a libido*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Jung, Carl Gustav (1969): *The Structure and Dynamics of the Psyche*. London: Routledge.
- Jung, Carl Gustav (1933): *Modern Man in Search of Soul*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. LTD.
- Kazdin, Alan (2000): *Encyclopedia of Psychology: 8 Volume Set*. USA: Oxford University Press.
- Kessler, Ronald C. – Wang, Perl (2009): The epidemiology of depression. In: Gotlib I. – Hammen C., Eds., *Handbook of depression* (2nd ed., 5–22). New York, NY: Guilford Press.

- Mezinárodní statistická klasifikace nemocí a přidružených zdravotních problémů: MKN-10 : desátá revize: aktualizovaná druhá verze k 1. 1. 2009. 2., aktualiz. vyd. Praha: Bomton Agency. 2008.*
- Murray, C. J. L. – Lopez, A. D. (1996): Evidence-based health policy. Lessons from the Global Burden of Disease study. *Science*, 274, 740–743.
- Praško, Ján (2008): *Deprese a jak ji zvládat*. Praha: Portál.
- Raboch, Jiří (2012): *Psychiatrie*. Praha: Karolinum.
- Rahn, Ewald (2000): *Psychiatrie. Učebnice pro studium a praxi*. Praha: Grada Publishing.
- Steiberg, Warren (1989): Depression: A Discussion of Jung's ideas. *Journal of Analytical Psychology*, 34(4), 339–352.
- Strauss, Anselm – Corbin, Juliet (1999): *Základy kvalitativního výzkumu: postupy a techniky metody zakotvené teorie*. Boskovice: Albert.
- Vágnerová, Marie (2008): *Psychopatologie pro pomáhající profese*. Praha: Portál.
- Vos, Theo (2012): Years lived with disability (YLDs) for 1160 sequelae of 289 diseases and injuries 1990-2010: a systematic analysis for the Global Burden of Disease Study 2010. *The Lancet*, 380(9859), 2163–2196.

AUTOŘI

Magda Bartošková pracuje jako výzkumná pracovníce a psychologka v Národním ústavu duševního zdraví, kde se zabývá výzkumem adaptivního přístupu k depresi. Je PhD. studentkou oboru Pedagogická psychologie na Pedagogické fakultě UK.

Vladimír Chrz pracuje jako výzkumný pracovník v Psychologickém ústavu AV ČR. Vyučuje na katedře psychologie FF KU v Ružomberku a na katedře psychologie PedFUK v Praze. Orientuje se na kvalitativní (narativní) metody zkoumání. K jeho výzkumným tématům patří resilience u seniorů, a také problematika exprese a expresivity.



Recenze / Reviews

Dolní Věstonice II. Chronostratigraphy, Paleoethnology, Paleoanthropology

ROBIN PĚNIČKA

Ústav antropologie, Přírodovědecká fakulta
Masarykovy univerzity; Vlnářská 5, 603 00 Brno

V letošním roce si připomínáme 30. výročí nálezu věhlasného věstonického hrobu tří mladých lovců z doby před 30-25 tis. lety. Při této příležitosti vychází monografie *Dolní Věstonice II. Chronostratigraphy, Paleoethnology, Paleoanthropology* sestávající z příspěvků předních světových odborníků na paleolitický výzkum života lovců a sběračů. Pod editorským vedením Jiřího Svobody vznikla ucelená publikace sestávající z mnoha poznatků z kvartérní geologie, zoologie, paleolitické archeologie a paleoantropologie. Interdisciplinárně pojaté dílo navazuje na nedávno vydaná díla z pera Jiřího Svobody, ve kterých se poutavým způsobem pokusil o rekonstrukci života našich předků pod Pavlovskými vrchy.

Předmětem zájmu se v tomto případě stala jedna z lokalit v areálu Dolní Věstonice – Pavlov – Milovice, a to konkrétně stanice Dolní Věstonice II a její nejbližší okolí. Význam této lokality podtrhují nejen archeologické a paleoantropologické nálezy, které se dočkaly publikace již dříve, ale především snaha rekonstruovat krajinu a život v ní. Díky interdisciplinárnímu přístupu a zapojení badatelů z mnoha odvětví, kteří se dlouhodobě zabývají výzkumem této lokality, získáváme komplexní obraz života našich předků z období gravettské kultury představující vrchol lovecko-sběračské kultury a společnosti na Moravě.

Výzkum lovecko-sběračské společnosti pod Pavlovskými vrchy probíhá bezmála sto let. Jména Karla Absolona, Assiena Bohmerse, Bohuslava Klímy a Jiřího Svobody dosáhly světového věhlasu a výsledky jejich práce se staly součástí komplexního výzkumu paleolitických lovců a sběračů. Snad největšího věhlasu v poslední době získal nález hrobů tří mladých lidí v roce 1986 a nález hrobu staršího muže v roce 1987, jejichž rituální uložení i přes propast věků vypráví příběh, na nějž doposud hledá odpověď mnoho profesionálních i amatér-

ských badatelů. Synteticky pojaté dílo, které se nyní dostává ke čtenářům, se snaží tento příběh obohatit o nejnovější poznatky, které přinesly aktuální výzkumy mnoha odborníků. Na základě poznatků z paleobotaniky, archeologie, antropologie, kvartérní geologie a zoologie se čtenáři seznamují s lovecko-sběračskou společností v celé její rozmanitosti. Navíc jednotliví autoři nastolují nové otázky a směřování dalšího vědeckého zájmu. Zmínit lze například význam psovitých šelem a problematiku domestikace psa paleolitickým lovcem, či

DOLNÍ VĚSTONICE II



Chronostratigraphy, Paleoethnology, Paleoanthropology



Academy of Sciences of the Czech Republic, Institute of Archeology, Brno

Svoboda, Jiří, Ed. (2016): *Dolní Věstonice II. Chronostratigraphy, Paleoethnology, Paleoanthropology*. Dolnověstonické studie, sv. 21. Brno: Archeologický ústav AV ČR Brno, 420 s., ISBN: 978-80-7524-004-0

problematiku migrací stádní zvěře a od ní se odvíjející subsistenční strategie zdejší společnosti. Předmětem zájmu se stali i samotní lovci, resp. jejich kosterní pozůstatky, jejichž antropologická a paleopatologická analýza přinesla mnoho nových poznatků nejen o jejich fyzickém vzhledu, ale celkově o jejich způsobu života. Jako součást výzkumu lidských kosterních pozůstatků z Dolních Věstonic byla provedena první paleogenetická studie gravettských lovců a sběračů z našeho území, která přinesla mnoho významných poznatků o šíření moderního člověka. Nejen, že se podařilo odhadnout genetické pohlaví morfologický neurčitelného jedince z trojhrabu (muž DV 15), ale navíc se prokazuje, že věstoničtí lovci a sběrači mají specifické vlastnosti a vytváří jeden z genetických clusterů paleolitických lovců v Evropě.

Výsledná odborná monografie představuje komplexní obraz o paleolitické společnosti a přináší nejaktuálnější poznatky nejen o samotné lokalitě Dolní Věstonice II, ale především o životě lovců a sběračů v širším evropském kontextu. Navíc má čtenář možnost seznámit se s badatelskou činností našich i zahraničních odborníků z rozličných vědních disciplín. Množství prezentovaných výsledků antropologického a archeologického materiálu umožňuje nahlédnout do mysli a způsobu života lovce a sběrače. Tomu napomáhá i obrazová příloha, která tvoří nedílnou součást jednotlivých kapitol monografie.

Jozef Ďuriš: Architektúra domu mladšej a neskorej doby kamennej na juhozápadnom Slovensku na základe analýzy mazanice, Nitra 2015

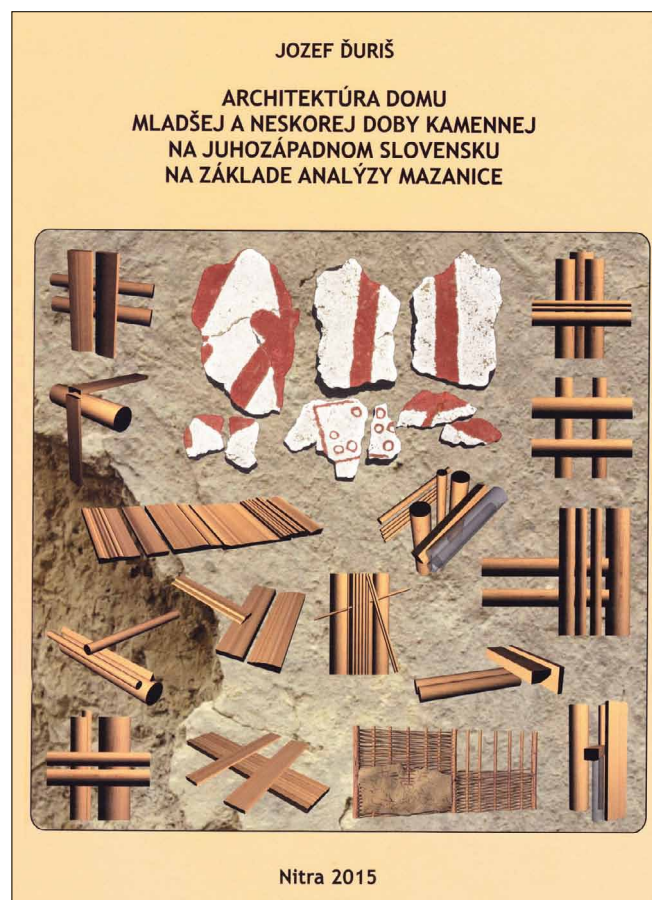
JOSEF UNGER

*Ústav antropologie, Přírodovědecká fakulta
Masarykovy univerzity; Viniarská 5, 603 00 Brno*

Není pochyby o tom, že poznání příbytků lidí v minulosti je jedním z podstatných témat archeologie i antropologie. Vzhledem k dochování stop v terénu se zaniklé domy rekonstruují nejčastěji podle zahloubených prvků, ať se již jedná o sídlištní jámy, kúlové a sloupové jámy a rýhy, nebo též o stopy stavebního materiálu jako je zuhelnatělé dřevo, kámen a také mazanice, která po styku s žárem v sobě nese otisky zpravidla dřevěných konstrukcí. Na veliký informační potenciál mazanice upozornil již Slavomil Vencl, který poukazyval na nutnost sledovat vztah stavebních prvků k rozptylu mazanice (Vencl Slavomil: Fragments of clay daub as a source of information on prehistoric architecture. Památky archeologické 82/2, 1991, s. 406–411). Pavel Vařeka dále rozpracoval metodiku studia mazanice a vypracoval i deskriptivní systém propojený s databází (Vařeka Pavel: Nálezy mazanice v archeologických strukturách – deskriptivní systém a data-

báze Mazanice. Archeologické fórum 4, 1995, s. 59–64). Experimentálně byla mazanice použita při rekonstrukci pozdně středověkého domu v Archeologickém parku Praha–Liboc (Netolický Petr – Vařeka Pavel: Odras roubené konstrukce v mazanicových otiscích. Živá archeologie – REA 17, 2015, s. 37–42). Praktické výsledky rozboru mazanice se ukázaly například při vyhodnocení archeologického výzkumu špitálu v Plzni, kde se prokázalo, že špitální budovy byly až do období husitských válek dřevěné (Dudková Veronika – Orna Jiří – Netolický Petr: Špitální areál sv. Maří Magdalény v Plzni. Archaeologia historica 39/1, 2014, s. 221–239).

Podrobnou analýzou mazanice, nalezené při archeologických výzkumech neolitických a eneolitických domů, se zabývá Jozef Ďuriš, který tento jev sleduje od roku 2008 (Ďuriš Jozef: Intenzita prepálenia mazanice na príklade deštrukcie domu lengyelskej kultury z Chynorian. In: Otázky neolitu a eneolitu našich krajín –2007, Nitra 2008, s. 49–64). Roku 2012 publikoval autor deskriptivní systém mazanice (Ďuriš Jozef: Deskriptívny systém a vypovedacia schopnosť mazanice z mladšej a neskorej doby kamennej. Slovenská archeológia 60, 2012, s. 195–247) a z jeho dizertační práce, obhájené roku 2010, vychází i předložená monografie, jejíž podstatnou částí je databáze a vyhodnocení vybraných mazanicových vzorků.



Josef Ďuriš (2015): *Architektúra domu mladšej a neskorej doby kamennej na juhozápadnom Slovensku na základe analýzy mazanice*. Nitra: Archeologický ústav. ISBN: 978-80-89315-72-7.

V kapitole 2 jsou popsány fragmenty mazanice z 34 lokalit a v kapitole 3 jsou tyto nálezy interpretovány. V této souvislosti se naskytá otázka, zda kapitoly nemohly být sloučeny. Čtvrtá kapitola posunula celou problematiku až do úrovně rekonstrukce domů prezentovanou digitální modelací. Pozoruhodné je zjištění výzdoby stěny domů červenými geometrickými vzory. Na základě podrobné úvahy se autor přiklání k názoru, že malby byly aplikovány na vnější stěně domu, takže celkový vzhled mladoneolitických domů lengyelské kultury mohl působit i z dnešního hlediska esteticky. Odpovídalo by to také tomu co víme o vysoké úrovni soudobé malované keramiky, takže jak se zdá, i na architektuře se projevilo umělecké cítění těchto lidí. Součástí publikace jsou tabulkově zpracované údaje o jednotlivých lokalitách, mazanicových vzorcích včetně údajů o hmotnosti i rozměrech, vlastnostech, funkčním uplatnění v architektuře domu, nálezových okolnostech a konstrukční typologii. Velmi kvalitně zpracovaná obrazová příloha názorně předvádí funkční začlenění mazanice do konstrukce. Je potěšitelné, že tomuto konstrukčnímu prvku budov, používanému v našem prostředí od neolitu až do nedávného novověku, se věnuje pozornost. Dočkáme se snad i doby, kdy bude možno vzájemně porovnat mazanici z pravěkých a středověkých lokalit, protože doposud se zdá, že každé z těchto období jde po vlastní linii.

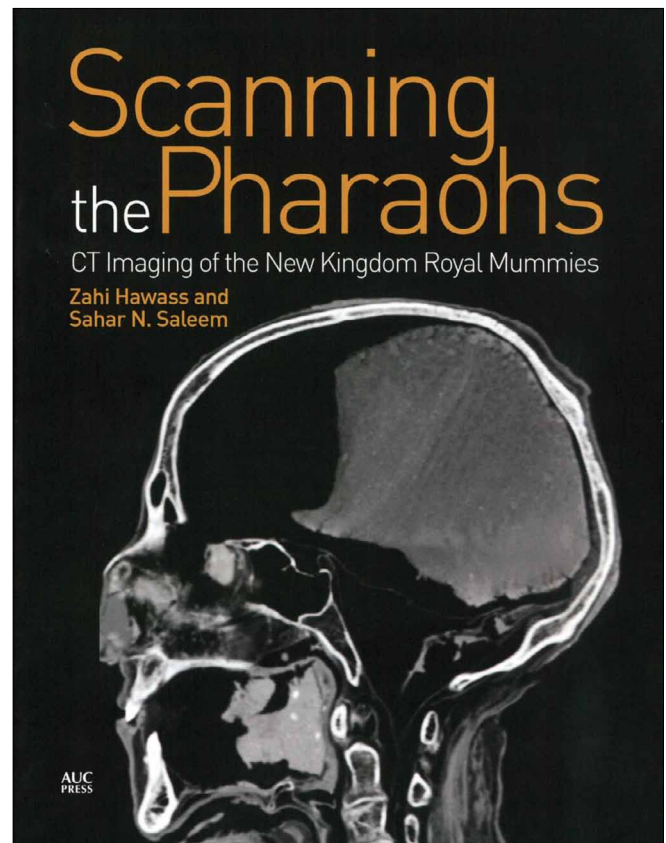
Skenování faraonů

Scanning the Pharaohs

BŘETISLAV VACHALA

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

V roce 2016 se egyptologové i zainteresovaná veřejnost konečně dočkali dlouho očekávaného souborného zveřejnění výsledků multidisciplinárního výzkumu královských mumií 18. až 20. dynastie (*Egyptian Mummy Project*), v jehož čele stál někdejší představitel egyptského Nejvyššího výboru památek a posléze i ministr památek Zahi Hawass. Opožděné vydání této publikace zřejmě způsobily egyptské události v roce 2011 a další politický vývoj v zemi a dočasné „odsunutí“ jejího autora do pozadí. Připomeňme, že již první uveřejněné výsledky (v roce 2010) *The King Tutankhamun Family Project*, který probíhal od září 2007 do října 2009 a zahrnoval antropologický, radiologický a genetický výzkum 11 královských mumií z Tutanchamonova předpokládaného příbuzenského okruhu a 5 královských mumií z dřívější doby, přinesl překvapivá a neočekávaná zjištění (Z. Hawass et al., *Ancestry and Pathology in King Tutankhamun's Family*, *Journal of the American Medical Association*, 303/7 [2010], 638–647), jež okamžitě vyvolala odlišné reakce – nadšení i zklamání a pochyby (D. Forbes, *Tutankhamen's Family Ties – Full of Knots!*,



Přebal knihy: Hawass, Zahi – Saleem, Sahar N. (2016): *Scanning the Pharaohs: CT Imaging of the New Kingdom Royal Mummies*. Cairo – New York: The American University in Cairo Press. XVIII + 318 stran, 88 tabulí. ISBN 978-977-416-673-0.

KMT. A Modern Journal of Ancient Egypt, 21/2 [2010], 19–35; M. Eaton-Krauss, *Mummies (and Daddies)*, *Göttinger Mitteilungen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion*, 230 [2011], 29–35).

Následně vydal Z. Hawass v roce 2013 přínosnou publikaci věrně přibližující historii nálezu Tutanchamonovy hrobky v dobových souvislostech, nově postihující rodovou linii 18. dynastie (Z. Hawass, *Discovering Tutankhamun. From Howard Carter to DNA*, Cairo – New York 2013, 162–171) ve světle zmíněného, zdůrazňovaného zcela egyptského projektu (se zahraniční spoluprácí pouze A. Zinka a C. M. Pusche) a představující výsledky souborného výzkumu panovníkovy mumie (Z. Hawass, *op.cit.*, 2013, 154–159), který prokázal, že Tutanchamon byl drobnější postavy a středního věku kolem 170 cm, kvalitně živý, měl dobrý chrup a dožil se věku 19 let. Počítačová tomografie (CT) jeho mumie vyvrátila skoliózu či jakékoli narušení páteře, potvrdila však protáhlou lebku, což odpovídá ikonografickému zpodobňování všech příslušníků amarnské rodiny. Výzkumy mumie dále ukázaly, že Tutanchamon za svého života neutrpěl žádná závažná zranění na hlavě či hrudi. Patrné „újmý“ na jeho mumii v těchto oblastech musely být tedy způsobeny *post mortem*, buď starověkými balzamovači, nebo Carterovým objevitelským týmem. Objevily se však jiné indicie. Jde o proká-

zanou zlomeninu královy levé stehenní kosti, ke které došlo podle tvrzení radiologů krátce před jeho smrtí. Samotná zlomenina by pro něho nemusela být tragická, kdyby nebyla postižena snětí, která zasáhla jeho organismus zatížený malárií. Ke zlomenině mohlo dojít při úrazu kdykoli a kdekoli, takže usuzovat o možnosti, že král spadl z vozu zrovna při lovu divokých zvířat v poušti u Menneferu, mi připadá jako krajně hypotetické. Nicméně komplexní výzkum faraonovy mumie také prokázal, že Tutanchamon musel mít značné problémy s chůzí, když levé chodidlo měl ploché a pravou nohu deformovala takzvaná koňská noha.

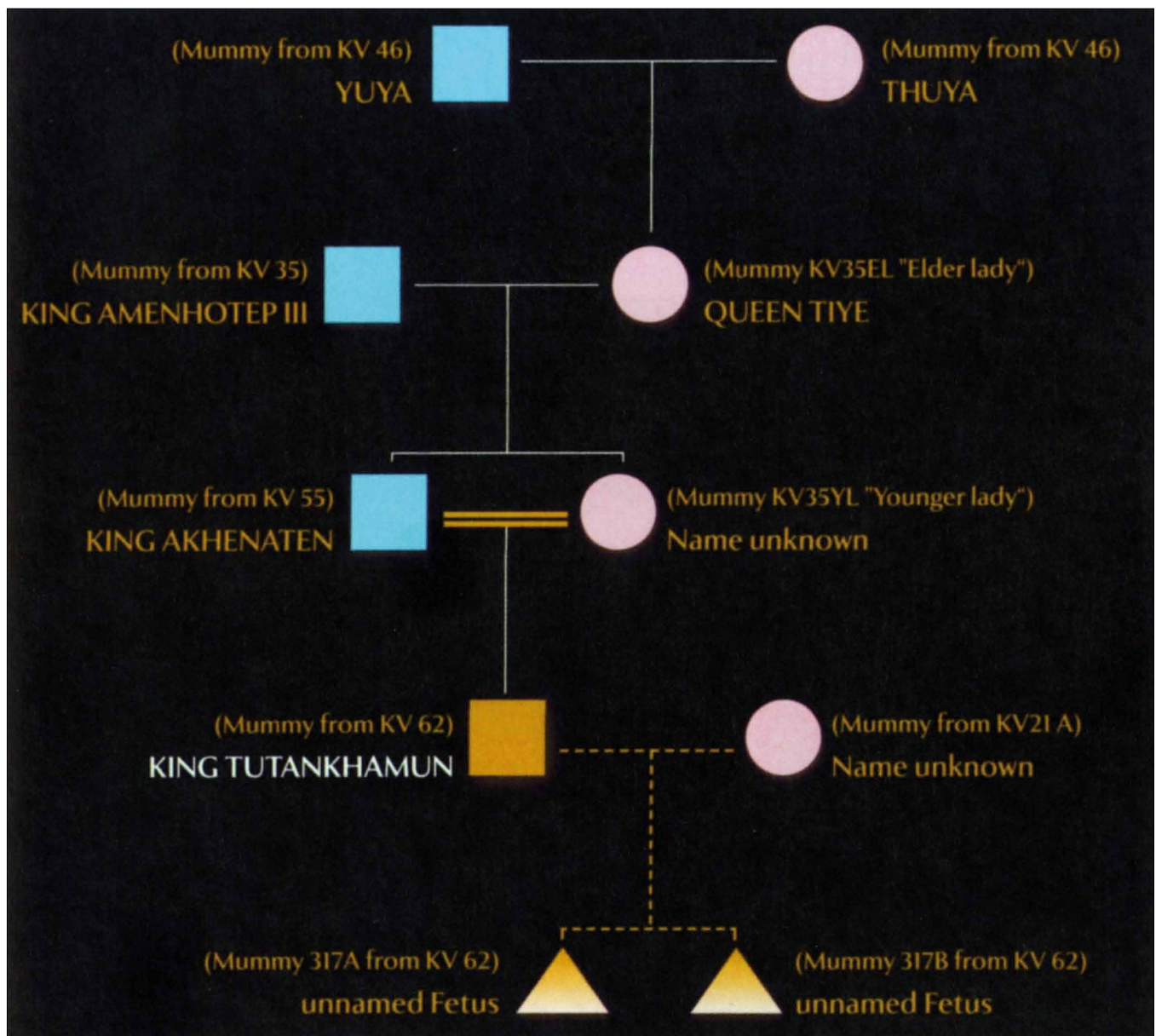
Výsledky *Egyptian Mummy Project* jsou ovšem v plném rozsahu prezentovány až v této recenzované monografii, která začíná předmluvou, poděkováním a chronologickým přehledem (s. XIII–XVIII) a úvodem (s. 1–10), v němž Hawass líčí historii svého profesního zájmu o staroegyptské mumie počínaje objevem Údolí zlatých mumií v oáze Bahríja v roce 1999 (Z. Hawass, *Valley of the Golden Mummies*, Cairo – New York 2000, 28–69) a konče právě uskutečněním tohoto jedinečného projektu. Kniha je rozdělena do 13 kapitol, přičemž první (s. 11–28) poskytuje nezbytný technický výklad nedestruktivní pokročilé počítačové tomografie (*Multi-Detector Computed Tomography: MDCT*), úspěšně aplikované při tomto výzkumu královských mumií. Druhá kapitola stručně připomíná objevy dvou skryší v Dér el-Bahrí (DB 320) a Údolí králů (KV 35), kam kněží v době 21. a 22. dynastie tajně přemístili z bezpečnostních důvodů královské mumie z původních hrodek, takže jim vděčíme za jejich záchranu. *In situ* byla přitom nalezena v Údolí králů pouze Tutanchamonova mumie, která spočívala v jeho hrobce (KV 62) ode dne pohřbu až do objevu v roce 1922. Poněkud stranou obou královských skryší zůstala třetí skryš objevená v areálu Hatšepsutina chrámu v Dér el-Bahrí v roce 1891, když na ni upozornil domorodec Mohamed, příslušník rodiny Abd el-Rassúl (M. L. Bierbrier, [ed.], *Who Was Who in Egyptology*. Fourth revised edition. London 2012, 2). Tato skryš „Brána zvěda“ (Báb el-gásús) obsahovala 153 mumií velekněží, kněží a kněžek uložených v rakvích a rovněž množství pohřební výbavy. Katalogizace, zpracování a publikování všech nálezů je nyní předmětem rozsáhlého mezinárodního projektu *The Bab el-Gasus Project* (S. Haag – R. Hölzl, *Ein ägyptisches Puzzle. Die Restaurierung des Sargdeckels der But-har-chonsu*, Wien 2015, s. 13–17, pozn. 13 na s. 24).

Třetí kapitola (s. 43–63) s názvem „Objev mumie královny Hatšepsuty a výzkum mumií její rodiny“ pojednává o značně medializovaném objevu, který spočívá v identifikaci ženské mumie KV 60 A jako mumie Maatkare Hatšepsuty, a to jen na základě stoličky uložené v dřevěné skříňce (nalezené ve skryši DB 320 a opatřené dvěma Hatšepsutinými kartuškami) a zjištěné pomocí CT a její absencí v královnině horní čelisti. Nicméně DNA analýzy KV 60 A jsou zatím předběžné a na definitivní závěry si ještě musíme počkat. V každém případě mumie KV 60 A patřila obézní ženě s velice špatným chrupem a zřejmě postižené *diabetes mellitus* a zhoubným rakovinotvorným nádorem, které mohly způsobit její smrt (Z. Hawass, *The Discovery of the Mummy of Queen Hatshepsut*, In: F. Haikal, [ed.], *Mélanges offerts à Ola el-Aguízy*, Le

Caire 2015, s. 197–222 [204]). Mumie KV 60 B má patřit královnině kojné Sitre-In. Bylo prokázáno, že mumie považovaná za Thutmose I. nepatří tomuto vládcovi, ale že se jedná o mumií některého jiného člena thutmosovské rodiny.

Čtvrtá kapitola (s. 65–87) shrnuje CT vyšetření vybraných mumií střední a pozdní 18. dynastie: manželů Juja a Tuja (KV 46), Amenhotepa III. (KV 35), Starší dámy (KV 35), Mladší dámy (KV 35) a proslulé mumie (nyní ovšem pouhé kostry) z hrobky KV 55. V jejím případě autor opakuje tvrzení, že jde o ostatky muže ve věku 35–45 let patřící Achnatonovi (pozoruhodný Tutanchamonův rodokmen zahrnuje pět generací královské rodiny: Z. Hawass, *op.cit.*, 2010, s. 641; Z. Hawass, *op.cit.*, 2013, s. 171; zde tab. 43 = obr. 1). Autor těchto řádků však považuje za přesvědčivější a hodnověrnější výsledky Strouhalova výzkumu se zjištěním stáří muže 19–22 let (E. Strouhal, *Biological age of skeletonized mummy from tomb KV 55 at Thebes*, *Anthropologie. International Journal of the Science of Man*, 48/2 [2010], s. 97–112; C. Duhig, *The remains of Pharaoh Akhenaten are not yet identified: comments on “Biological age of the skeletonised mummy from the tomb KV55 at Thebes (Egypt)” by Eugen Strouhal*, *Anthropologie. International Journal of the Science of Man*, 48/2 [2010], s. 113–115), což také odpovídá závěrům předchozích výzkumů (které nezávisle na sobě dospěly ke stanovení stáří 18–25 let), čímž je zároveň „ponechána ve hře“ jako možná osoba pohřbená v KV 55 mladší Achnatonův bratr (nebo jeho strýc z otcovy strany?) „Smenchkaré“ (A. Dodson, *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*, Cairo – New York 2009, s. 41; M. Eaton-Krauss, *op.cit.*, 33–34; A. Dodson – S. Cross, *The Valley of the Kings in the reign of Tutankhamun*, *Egyptian Archaeology. The Bulletin of The Egypt Exploration Society*, 48 [2016], s. 3–8 [6]). A pokud jde o mnohokrát kladenou otázku autentičnosti „portrétu“ Achnatona, důvod jeho znázorňování (P. Farsen, *Die Amarnakunst. Statuen und Reliefs aus der Zeit der ausgehenden 18. Dynastie*, München 2010, s. 10–19, 27–28) je třeba hledat spíše ve stylistických a ideologických kritériích (L. Manniche, *The Akhenaten Colossi of Karnak*, Cairo – New York 2010, s. 148). Jeho osobitá podoba pravděpodobně odráží v souladu s jeho učením královo výlučné postavení syna Atona a jediného zvěstovatele jeho vůle a panovníkovu úlohu otce i matky všech lidí – viditelné ztělesnění stvoření a plodnosti (G. Robins, *Image and Reality in Amarna Art*, in: N. Grimal – A. Kamel – C. May-Sheikholeslami, [eds.], *Hommages à Fayza Haikal*, Le Caire 2003, s. 225–229 [229]), nikoli faraonův skutečný fyzický vzhled.

Pátá kapitola (s. 89–105) shrnuje dosavadní výzkumy Tutanchamonovy mumie, jejichž vrchol představuje CT skenování v roce 2005. Jeho zajímavé výsledky, které Hawass uveřejnil v roce 2013, jsme již uvedli na začátku. Nadále nicméně zůstává neobjasněný důvod, proč Tutanchamonově mumií chybí hrudní kost (*sternum*) a mnohá žebra. Šestá kapitola (s. 107–116), která pojednává o dvou zárodcích nalezených v Tutanchamonově hrobce, je úzce provázána s následující 7. kapitolou (s. 117–127) zabývající se Tutanchamonovou rodinou. Pokud jde o dva zmíněné mumifikované bezejmenné zárodky



Obr. 1. Rodokmen Tutanchamonovy rodiny založený na analýzách DNA a CT. (Z. Hawass – S. N. Saleem 2016, tab. 43.)

ženského pohlaví, jejichž stáří je přibližně pět (317 A; nyní zpřesněno také pomocí MDCT na 24,6 týdne) a sedm měsíců (317 B; nyní zvýšeno na 37 týdnů), jejich předpokládaným otcem byl Tutanchamon a matkou snad žena z KV 21 A, kterou ale nelze potvrdit jako doloženou Tutanchamonovu manželku Anchesenamón. Na základě genetické příbuznosti zjištěné srovnáním DNA byl otcem Tutanchamóna muž z KV 55 (!) – podle autora Achnaton, a matkou Mladší dáma (KV 35 YL), oba pokrevní sourozenci – potomci Amenhotepa III. (KV 35) a královny Tije (Starší dámy KV 35 EL). Dalším závěrem je, že příslušníci Tutanchamonovy rodiny nebyli postiženi Marfanovým syndromem, jak se někteří domnívali.

Tématem 8. kapitoly (s. 129–143) je pátrání po mumii proslulé královny Nefertiti (F. Seyfried, *Nofretete: was bleibt außer Schönheit?*, In: F. Seyfried, [ed.], *Im Licht von Amarna*. 100

Jahre Fund der Nofretete, Berlin 2012, s. 189–194), manželky Achnatóna, které se s využitím CT skenování a zjišťováním DNA soustředilo na dvě ženské mumie KV 21 A a B (možná dcera a matka?). Autoři se přitom domnívají, že právě špatně dochovaná mumie KV 21 B je „kandidátem“ pro Nefertiti a že teprve příští výzkum je snad dovede ke královnině mumii. Jako „sidelight“ je k této kapitole (s. 143) připojena krátká pasáž o Nefertitině sestře a Haremhebově manželce Mutnedžemet pohřbené v Haremhebově sakkárské hrobce. Hawass lituje, že se v sakkárském skladu nálezů nepodařilo najít její ostatky objevené v roce 1975 a že tedy bohužel nelze provést žádoucí DNA analýzu. Nicméně musíme připomenout, že jejich společný antropologický a paleopatologický výzkum (včetně kůstek dospělého zárodku) uskutečnil E. Strouhal (*The Memphite Tomb of Horemheb, Commander-in-Chief of Tutankhamun*, IV.

Human Skeletal Remains, London 2008, s. 1–3, tab. 1–3), který dospěl k závěru, že Mutnedžemet zemřela ve věku 35–40 let pravděpodobně následkem komplikovaného porodu.

Devátá kapitola (s. 145–174), která podrobně pojednává o mumiích panovníků 19. dynastie Setchiho I., Ramesse II. a Merenptaha, umožňuje porovnat mumifikované ostatky otce, syna a vnuka. Pokud jde o zmíněný exodus (s. 152–153), tento příběh sice vyvolává jisté egyptské reminiscence (J. Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015, s. 56–71), k nimž má z historického hlediska nejbližší díky dochovaným archeologickým a písemným pramenům situace v zemi na přelomu 19. a 20. dynastie a během 20. dynastie (M. Bietak, *Der Aufenthalt „Israels“ in Ägypten und der Zeitpunkt der „Landnahme“ aus heutiger archäologischer Sicht, Ägypten und Levante. Zeitschrift für Archäologie und deren Nachbargebiete*, 10 [2000], s. 179–186), ale především představuje vyprávění o odchodu Izraelitů z Egypta, jehož věrohodnost nelze redukovat na historickou doložitelnost, když má odrážet základní dobové duchovní, náboženské a politické změny (J. Assmann, *op.cit.*, s. 395–402) a následně lidi sjednocovat, posilovat v životě a víře a vést je.

Ústředním tématem 10. kapitoly (s. 175–191) je forenzní, antropologický, radiologický a genetický výzkum mumií Ramesse III. a neznámého muže E (z DB 320), jehož překvapivé výsledky autoři poprvé uveřejnili již v roce 2012 (Z. Hawass et al., *Revisiting the Harem Conspiracy and Death of Ramesses III: Anthropological, Forensic, Radiological, and Genetic Study, British Medical Journal*, 345 [2012], e8268). Dospěli k závěru, že Ramesse III. skutečně zemřel násilnou smrtí (podříznutím hrdla ostrým nožem) během doloženého harémového spiknutí a že neznámý muž E je velice pravděpodobně jeho syn Pentaver, který se s pomocí své matky Tije marně hodlal zmocnit vlády na úkor Ramesse (IV.).

Zatímco 11. kapitola (s. 193–230) poskytuje dobrý přehled o mumifikaci ve starověkém Egyptě od 18. do 20. dynastie, pojednává o poloze těla, balzamovacích látkách (natronu,

pryskyřici, koření, výplních), vyjímání mozku a vnitřností, kosmetických úpravách některých orgánů a částí těla a obsahuje přehledné srovnávací tabulky s údaji o královských mumiích, získanými pomocí (MD)CT, 12. kapitola (s. 231–245) se věnuje šperkům, amuletům, korálkům, kamenům a dalším předmětům nalezeným na mumiích.

Poslední 13. kapitola (s. 247–252) zahrnuje popisy obličejů vybraných královských mumií uložených v Egyptském muzeu v Káhiře. Popisy jsou založeny na dvou a trojrozměrných rekonstrukcích a odkazují na příslušné tabule. Připojeny jsou tři různé Tutanchamonovy obličejové rekonstrukce, které vytvořily nezávisle na sobě egyptské, francouzské a americké týmy. Samostatný appendix (s. 253–254) tvoří užitečný seznam královských mumií vystavených ve zmíněném Egyptském muzeu (místnosti P 56 a P 52). Plánuje se ovšem, že mumie králů budou vystaveny v Národním muzeu egyptské civilizace ve Fustátu ihned po jeho dokončení. Dodejme, že v současné době jsou v Muzeu staroegyptského umění v Luxoru uloženy mumie Ahmose I. a Ramesse I. A tak pouze Tutanchamonova mumie spočívá ve své hrobce v Údolí králů ...

Na závěr publikace (s. 255–318) je připojen glosář, autorství ilustrací, seznam zkratk, poznámky, bibliografie a rejstřík. Barevné tabule (1–88), které kupodivu nepřesvědčují ani svým výběrem – když zbytečně opakují záběry známých staveb a artefaktů, kde by na jejich místě mohly být umístěny větší fotografie pojednávaných mumií a jejich CT skenů –, ani svou kvalitou, se nacházejí mezi stranami 174 a 175.

Předložená práce představuje v každém případě velký krok vpřed na cestě k poznání a pochopení života a myšlení starověkých Egyptanů prostřednictvím multidisciplinárního výzkumu královských mumií, nicméně krok zdaleka ne poslední, na který je třeba navázat.

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.



Zprávy / Reports

Prof. MUDr. PhDr. Eugen Strouhal, DrSc., Dr.habil.

(24. 1. 1931 v Praze – 20. 10. 2016 v Praze)

BŘETISLAV VACHALA

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

Pohřební řeč v chrámu Páně Neposkvrněného početí Panny Marie v Praze – Strašnicích dne 7. listopadu 2016.

Vážení otcové, vážená zarmoucená rodino, vážení smuteční hosté,

je pro mě těžké a bolestné rozloučit se jménem naší egyptologické obce se zesnulým panem profesorem Evženem Strouhalem. Když ovšem říkám jménem naší, tedy české egyptologické obce, myslím, že právě tak mohu právem uvést i jménem světové egyptologie, k níž profesor Strouhal také náležel. Dovolím si rozloučit se i jménem našich četných egyptských spolupracovníků a kolegů, s nimiž ho pojila pevná přátelská pouta. Vždy na něho vzpomínali a ptali se třeba i naši prostí dělníci a hlídači z Abúsíru a Sakkáry, kteří si ho velice oblíbili a vážili si ho.

Osobně jsem měl možnost setkat se s profesorem Strouhalem poprvé v roce 1970 jako student 1. ročníku egyptologie a arabštiny na pražské filozofické fakultě Univerzity Karlovy, když nám po dobu jednoho semestru přednášel pravěké dějiny Afriky. Jeho hodiny byly ovšem nezapomenutelné. Vykládal velice klidně, přirozeně a nesmírně poutavě. Tehdy jsme byli pouze dva studenti a mnohdy se také Strouhalovy přednášky měnily téměř v kolegiální rozhovor. Jako student a potom jako absolvent a člen tehdejšího Československého (a následně Českého) egyptologického ústavu Univerzity Karlovy v Praze a Káhiře jsem za ním pravidelně docházel do Náprstkova muzea, kde vedl od roku 1969 oddělení pravěku a starověku Přední Asie a Afriky. Právě v depozitáři tohoto muzea jsou dodnes uloženy cenné staroegyptské památky, mezi nimiž jsou zastoupeny i archeologické nálezy přivezené našimi egyptologickými expedicemi do Núbie a Abúsíru. Některé z nich jsem zpracovával a úzce přitom spolupracoval se svým kolegou Evženem Strouhalem. Vzpomínám si například na zajímavé tvůrčí diskuse o skalních hrobkách v Naga



el-Faríku, které on zpracovával po archeologické a antropologické stránce a já zase sestavoval a zpracovával jejich popsané pískovcové sarkofágy.

Zmíněných expedic se Evžen Strouhal pravidelně účastnil jako antropolog, archeolog a lékař, k čemuž měl se svými specializacemi fyzická antropologie a prehistorická archeologie ty nejlepší předpoklady. Jelikož mu učaroval starověký Egypt, záhy se orientoval na egyptskou antropologii. Egyptu ostatně zůstal věrný po celý život, ať už působil celá 60. léta minulého století v Československém egyptologickém ústavu Univerzity Karlovy, následně ve zmíněném Náprstkově muzeu, složce pražského Národního muzea, a od roku 1990 na 1. lékařské fakultě Univerzity Karlovy v jejím Ústavu dějin lékařství a cizích jazyků, jehož byl do roku 1998 přednostou a poté emeritním profesorem.

Rozsáhlá vědecká, pedagogická a popularizační činnost Evžena Strouhala byla velmi záslužná a také se právem dočkala mnoha prestižních ocenění u nás i v zahraničí. Trvalou hodnotu mají monografie a studie, v nichž profesor Strouhal shrnul výsledky svého antropologického a paleopatologického bádání vycházejícího ze studia, zpracování a vyhodnocení souborů egyptských mumií a kosterních pozůstatků uložených v různých světových muzeích nebo právě objevených

při archeologických výzkumech, kterých se účastnil. Vedle zmíněných českých to byly především britsko-nizozemské a australské výpravy do Sakkáry, francouzská do oázy Chárgy v Západní poušti, německá do Dahšúru a ovšem i egyptské působící na různých lokalitách po celém Egyptě.

Průkopnický byl multidisciplinární výzkum staroegyptských mumii uložených v našich sbírkách a muzeích, který uskutečnil tým vedený Evženem Strouhalem a Lubošem Vyhnánkem v letech 1971-1973. Připomeňme, že právě v roce 1973 se Evžen Strouhal stal spoluzakladatelem oboru paleopatologie a mezinárodní Paleopatologické asociace v americkém Detroitu. Profesor Strouhal rovněž zkoumal mumie či pozůstatky mumii významných egyptských panovníků, královen, dalších příslušníků královských rodin, hodnostářů a kněží. Zmíňme například vládce Raneferefa, Sekenenrea Taa, Smenchkarea (?), Ramesse V. nebo královnu Mutnedžemet. Často překvapující výsledky těchto výzkumů pravidelně zaváděly profesora Strouhala do aktuálních, často bouřlivých egyptologických diskusí o jednotlivých osobnostech egyptských dějin, o jejich příbuzenských vztazích a rodokmenech.

Mezi všemi vědeckými i populárními knihami profesora Strouhala zaujímá zvláštní místo jeho velice poutavý Život starých Egyptanů, který se od roku 1989 dočkal 19 úspěšných vydání v 9 zemích světa a zařadil se tak mezi vůbec nepřekladanější a nejvydávanější knihy pojednávající o každodenním životě dávných obyvatel země na Nilu. Velký dopad a ohlas měly také Strouhalovy výstavy o starověkém Egyptě (zvláště *Staroegyptské mumie* a *Umění starého Egypta*), jeho četná vystoupení na tuzemských a mezinárodních konferencích a kongresech, přednášky pro odborníky, studenty i laickou veřejnost a různá televizní a rozhlasová vystoupení.

Profesor Strouhal byl také náruživý a velice vnímavý cestovatel, což jsem poznal z vlastní zkušenosti, když jsem měl možnost několikrát s ním putovat po Egyptě, zvláště ve Východní poušti a na Sinaji. A stejně jako dovedl napsat poutavé cestopisy o Mauretánii, Aljašce nebo Núbii, tak také dokázal v roce 2012 „překvapit“ krásnou knihou o životě a díle svého slavného děda profesora Čenka Strouhala, zakladatele české experimentální fyziky.

Pan profesor Strouhal, vždy naplněný vírou a nadějí, usilovně pracoval až do konce života, a tak jsme ještě stihli dokončit rukopis 2. dílu našeho rozsáhlého kompendia *Lékařství starých*

Egyptanů a rozpracovat jeho 3. díl. V tisku jsou potom ještě jeho další vědecké knihy o núbijských pohřebištích ve Wádi Kitně, Kalábši a Sajále.

Vážený pane profesore Strouhale, milý Evžene, ve staroegyptských *Textech pyramid* čtete: „*Usínáš, aby ses probudil, umíráš, abys žil.*“ To platí i o Tobě, neboť i Ty budeš žít v našich vzpomínkách a budeš k nám nadále promlouvat ze stránek svých knih a článků. O Tobě také platí přiléhavá slova, která jsi uvedl na závěr knihy o svém předku profesoru Čenku Strouhalovi: „*Plodem jeho života se stali hlavně jeho žáci a pokračovatelé, nositelé nebývalého rozvoje české fyziky, a objevy z jeho mladých let citují dodnes světoví badatelé, mezi které Čenek Strouhal právem náleží.*“ V tomto Tvém citátu jen zaměníme fyziku za antropologii, paleopatologii, dějiny lékařství a egyptologii a jméno Tvého děda Čenka Strouhala za Tvoje jméno. Tvé dobré jméno tak zůstane podle přesvědčení starověkých obyvatel Egypta, o jejichž poznání ses tolik zasloužil, věčně na zemi.

Drahý Evžene, svým oborům jsi dal celou řadu znamenitých děl, svému národu krásná pojednání o životě ve starověkém Egyptě, svým žákům příklad nezdolné energie a obrovské pile, své rodině a přátelům tolik oddanosti, lásky a krásného lidství. S mrtvým, avšak přece živým se s Tebou loučíme slovy ze staroegyptských stél: „*V míru, v míru, v míru jsi došel: buď vítán v zářné lodici Rea, Pána věčnosti!*“ a ovšem také slovy zaznamenanými na stěnách Tobě důvěrně známé mastaby vezíra Ptahšepse v Abúsíru: „*Kéž kráčíš krásně, kéž kráčíš krásně po krásných cestách (Západní říše), po nichž kráčeji chráněnci Velkého boha, v míru, v míru!*“

Čest Tvému jménu a úctu Tvé věčné památce!

Odpočívej v pokoji!

Poznámka:

Životopis Evžena Strouhala a jeho bibliografie byly naposledy uveřejněny v letošním roce u příležitosti jeho 85. narozenin:

Klír, Přemysl (2016): In honour of the 85th birthday of Prof. MUDr. PhDr. Eugen Strouhal, DrSc.. *Anthropologie* 54/2: 75-78.

Eugen Strouhal, List of Scientific Publications (by Prof. MUDr. PhDr. Eugen Strouhal), *Anthropologie*, 48/2 (2010), 69-90.

Addition to the list of scientific publications by Prof. MUDr. PhDr. Eugen Strouhal, DrSc.. *Anthropologie*, 54/ 2 (2016), 79-80.

Moving Station: Hemžící se zastávka na vlakovém nádraží Plzeň – Jižní Předměstí

BARBORA PŮTOVÁ

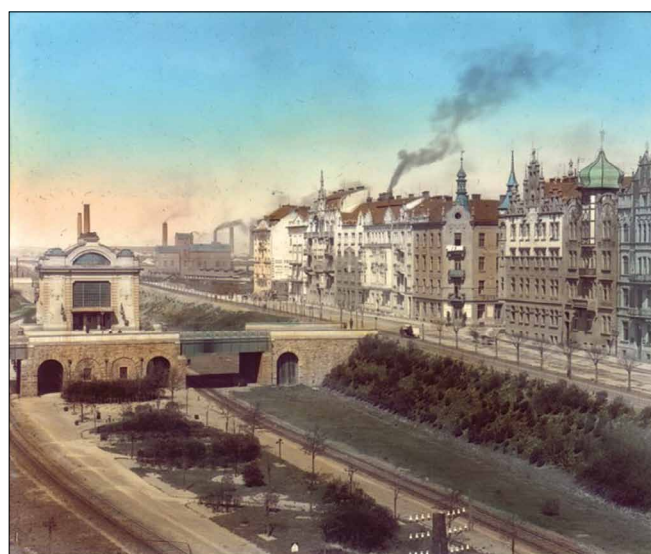
Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy
nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha

Nová zastávka města Plzně probíhající jižně a jihozápadně od historického jádra od druhé poloviny 19. století úzce souvisela s výstavbou železnice. Stavbu bývalého západního křídla secesní budovy nádraží Plzeň – Jižní Předměstí (původně Říšské Předměstí), v terénním zářezu mezi ulicemi Hálkova a Borská, provedla podle projektu z let 1899 až 1903 firma Müller & Kapsa, která uplatňovala zejména železobetonové konstrukce. Kolaudace dokončené budovy, postavené na obdélníkovém půdorysu, proběhla v roce 1904. Při této příležitosti došlo ke kultivaci strání, které se svažují k tratím, čímž se nádraží stalo výrazným ostrovním architektonickým solitérem umístěným v zeleni. Téměř zároveň se stavbou nádraží vyrostla zastávka v severní frontě Hálkovy ulice, která proměnila toto místo v nábrežní promenádu. Plzeňští měšťané se proto od prvního desetiletí 20. století mohli procházet nad křižovatkou tratí Plzeň – Cheb a Plzeň – Domažlice, míjet činžovní domy postavené ve stylu historismu nebo secese a konečně čekat na příjezd vlaků tažených parními lokomotivami. Atmosféru promenády v této lokalitě působivě dotvářel zvuk píšťal a bílý dým stoupající z komínů lokomotiv k obloze (Domanický 2003, 2010; Domanický – Jedličková 2005; Bernhard – Domanický – Domanický et al. 2013).

Ačkoliv první polovina 20. století znamenala pro parní lokomotivu období největšího rozmachu, postupně ji nahradily moderní elektrické a motorové trakce. Podobně ztratilo význam i dvoupodlažní nádraží, které nebylo pro původní účely využíváno již od konce 80. let. Až v roce 2001 začalo potenciál budovy nádraží Plzeň – Jižní Předměstí odkrývat a zhodnocovat občanské sdružení Johan a tvořivě jej využívat pro rozmanité kulturní performance. Občanské sdružení rozvíjí své aktivity již od roku 1998 nejen na území Plzeňského, ale také Karlovarského kraje. Sdružení Johan představuje kulturně-sociální centrum, tzv. *kulturfabrik*, které se nevěnuje pouze prezentaci, ale usiluje o propojení umění, komunitně sociální činnosti a edukace. Svůj první kulturní workshop v objektu nádraží realizovalo v roce 2000, kdy se tato zdevastovaná nemovitá kulturní památka na několik dní zpřístupnila festivalovému publiku. V objektu nádraží se postupně zformoval komunikační prostor označovaný Moving Station, jenž zajišťoval stálý nezávislý kulturní program z oblasti divadla, tance, filmu a výtvarného umění (Černík 2006).

Vedle kulturních aktivit sdružení Johan usilovalo o záchranu a kulturně-sociální revitalizaci nádražní budovy. Dobrovolnickou prací členové sdružení zastavili chátrání budovy a zabezpečili ji proti vandalismu. *„Původně jsme si mysleli, že jen*

uděláme takovou akcičku, ukážeme techniky site specific, upozorníme na chátrající budovu, ale pak se objevil nápad na festival, na potřebné zázemí, na chybějící scénu pro současný tanec, no a už jsme zůstali. Byly to divoké roky, budovali jsme zázemí, pilovali i programové zaměření, inspirovali jsme se v zahraničí. Důležité bylo i financování. Hodně nám pomohlo, že v Plzni je čtyřletý grantový systém, dostali jsme perspektivu. Vznikalo divácké zázemí, nové projekty, už to nešlo odejít.“ (Černík 2016) Toto úsilí vyvrcholilo v roce 2014, kdy sdružení a soudobý vlastník nádraží Klotz a.s. uspěli v Regionálním operačním programu NUTS II Jihozápad (ROP JZ) s projektem celkové rekonstrukce a proměny nádraží na moderní multioborové kulturní centrum (Culture Station). Celková rekonstrukce budovy proběhla v období od ledna do srpna 2015 (Regionální informační Servis 2016). Objekt nádraží získal nové členění interiérů na vestibul, malý sál (foyer) v úrovni mostovky, velký multifunkční sál v úrovni peronu a zázemí multifunkčního kulturního zařízení. Při rekonstrukci byly respektovány původní nádražní prostory, v nichž se nacházely pokladny, čekárny, restaurační provozy a byty zaměstnanců drah. Po rekonstrukci vestibul a malý sál slouží jako výstavní prostor a malá divadelní scéna a zázemí multifunkčního kulturního zařízení zahrnující zkušebny a kanceláře. Pozornost zasluhuje zejména velký multifunkční sál, jehož variabilní technologie umožňují funkčně modifikovat vnitřní uspořádání a poskytovat tak mnohastranné kulturní využití (Moving Station 2016). Moving Station jako člen mezinárodní sítě Trans Europe Halls vytváří otevřený prostor pro široké spektrum kulturních aktivit, k nimž patří koncerty, festivaly, performance, happeningy, současné divadlo a tanec, autorská představení, výstavy nebo tvůrčí dílny a výtvarné ateliéry. Současně je platformou pro setkávání a komunikaci mezi tvůrci a diváky, výtvarnými obory a dalšími druhy umělecké práce. *„Je pro nás důležité nejen prezentovat nové a přesahové umělecké počiny, ale také vést dialog s lidmi o umění, o společenských tématech, o spolu-*



Obr. 1. Ostrovní solitér nádraží umístěný v zeleni se zastávkou severní fronty Hálkovy ulice na začátku 20. století. © Roman Černík.



Obr. 2. Rekonstruovaná budova nádraží – hlavní průčelí otočené k mostu.
© Barbora Pütová, 2016.

práci mezigeneracemi, mezi kulturami. Proto také spolupracujeme s řadou kolegů z jiných oblastí. Proto u nás můžete potkat dětské projekty, ale také Jeden svět nebo ArabFest či Animánii. Chceme být mostem, tak jak nám to naznačuje i naše specifická poloha.“ (Černík 2016) Do budoucna by budova měla zajišťovat i rezidenční pobyty plzeňských a zahraničních tvůrců. Cílem sdružení je vytvářet prostor pro současné umění, tvořit a tvorbou reflektovat současná témata a proměňovat vnímání umění a kultury města i regionu. Sdružení Johan je zaměřeno i na komunitní a sociální projekty. Proto je součástí osobní a sociální rozvoj komunitně orientované sociální práce, jejichž účelem je rozvoj komunity a práce s dobrovolníky. Pro sdružení je zásadní zapojení do občanských aktivit a úsilí o revitalizaci a animaci místa nabývající formy *site-specific* (Hulec 2015; Johan centrum 2016).

Nádraží Plzeň – Jižní Předměstí je v českém prostředí ukázkou tvořivě využitého potenciálu *brownfield* – budovy situované na urbanizovaném území, která ztratila původní funkční využití a byla stavebně stále více zanedbaná. Realizace projektu přispěla k záchraně a výraznému zlepšení funkčnosti a vzhledu objektu nádraží (Kadeřábková – Piecha et al. 2009). Jeho zrekonstruované průčelí je osově symetrické a hlavním

průčelím otočené k mostu. V ose je umístěna prosklená plocha, která zasahuje do štítu, na jehož vrcholu se nacházela plastika okřídleného kola (dodnes symbol Českých drah). Most i nádraží představovaly v prvním desetiletí 20. století nosné urbánní a architektonické komponenty. Byly místy, jimiž procházeli, spěchali nebo se zde zastavovali měšťané i dělníci z blízkých Škodových závodů (Domanický – Jedličková 2005). S odstupem více než sta let od své výstavby je objekt nádraží opět živý i žitý veřejný prostor, přesněji řečeno proměnil se v *Hemžící se zastávku*, jejíž aktivity a úsilí reprezentují nezávislou kulturu a podílí se na kulturní a sociální revitalizaci nejenom města Plzeň, ale také jeho širšího regionu.

Literatura

- Bernhardt, T. – Domanický, P. – Domanický, P. et al. (2013): *Plzeň: Průvodce architekturou města od počátku 19. století do současnosti. Pilsen: Guide Through the Architecture of the Town From the Beginning of the 19th Century to Present Day*. Plzeň: Nava.
- Černík, R. (2006): *Moving Station: 5 let alternativy na nádraží Plzeň Jižní předměstí*. Plzeň: Občanské sdružení Johan.
- Černík, R. (2016): *Rozhovor s autorkou uskutečněný v srpnu 2016 v prostorách nádraží Plzeň – Jižní Předměstí*.
- Domanický, P. (2003): *Železniční zastávka Plzeň – Jižní předměstí, KP*. In: Hlušíčková, H. (Ed.), *Technické památky v Čechách, na Moravě a ve Slezsku III. P – S*. Praha: Libri, 79–80.
- Domanický, P. (2010). „Navzdory malomyslné okresní zatvrdlosti.“ SZVU a architektura. In: Jindra, P. (Ed.), *Umění českého západu. Sdružení západočeských výtvarných umělců v Plzni 1925–1951. Památce Lea Meisla*. Řevnice: Arbor vitae ve spolupráci se Západočeskou galerií v Plzni, 75–130.
- Domanický, P. – Jedličková, J. (2005): *Plzeň v době secese: architektura a urbanismus, malířství, sochařství a umělecké řemeslo v architektuře v letech 1896–1910*. Plzeň: Nava.
- Hulec, V. (2015): *Vlakem do divadla. Divadelní noviny*, 24(16). Dostupné z: <<http://www.divadelni-noviny.cz/vlakem-do-divadla>>.
- Johan centrum (2016): *O projektu*. Dostupné z: <<http://www.johancentrum.cz/moving-station-ag3/o-projektu-a2>>.
- Kadeřábková, B. – Piecha, M. et al. (2009): *Brownfields: jak vznikají a co s nimi*. Praha: C. H. Beck.
- Moving Station (2016): *Plzeň – Moving Station*. Dostupné z: <<http://www.movingstation.cz/>>.
- Regionální informační Servis (2016): *Plzeň – Culture Station*. Dostupné z: <<http://www.risy.cz/cs/vyhledavace/projekty-eu/detail?id=123867>>.

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 autorovi doporučeny případné úpravy. Cílem je publikovat práce obsahující nové, dosud nezveřejněné poznatky, jež přispívají k rozvoji oboru a dodržují vysoký standard odborné prezentace.

Pokyny formální

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

Obsah a členění příspěvku:

1. Název příspěvku.

2. Jméno autora a kontakt ve formě plného názvu a adresy pracoviště a e-mailové adresy.

2.1. U příspěvku v českém nebo slovenském jazyce následuje za jménem autora a kontaktem název a krátké shrnutí v angličtině (abstract), jehož rozsah by měl být 100 až 200 slov (do 1500 znaků); pod abstraktem 5–8 klíčových slov v anglickém jazyce (keywords). Za abstraktem a klíčovými slovy v angličtině následuje abstrakt a klíčová slova v češtině (ve stejném rozsahu).

2.2. U příspěvku v cizím jazyce následuje za jménem autora a kontaktem název a krátké shrnutí v češtině (abstrakt), jehož rozsah by měl být 100 až 200 slov (do 1500 znaků); pod abstraktem 5–8 klíčových slov v českém jazyce. Za abstraktem a klíčovými slovy v češtině následuje abstrakt a klíčová slova v angličtině (ve stejném rozsahu).

3. Krátký životopis zařazený na konci příspěvku v rozsahu 20–30 slov (ve stejném jazyce jako text příspěvku).

4. Odkazy na položky literatury ze seznamu literatury v textu jsou v kulatých závorkách – odkazy mají podobu: ... (Boas 1908, 25–28).

5. Příklady základních druhů bibliografických hesel v seznamu literatury:

5.1. knižní monografie

Aldred, Cyril (1971): *Jewels of the Pharaohs. Egyptian Jewellery of the Dynastic Period*. London: Thames and Hudson.

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 zasílány elektronicky (redakční systém, e-mail, úschovna atd.) nebo na CD společně s textovou částí, ve výše doporučeném rozlišení a formátu. Odkazy v textu na všechny dokumentární materiály musí být v následujícím formátu: (obr. 1), (fig. 1). Názvy příslušných souborů na CD musí mít stejné znění, jak je vyznačeno v textu (obr1.tiff). Popisky k obrázkům je vhodné dodat v samostatném souboru.

6. Tabulky a grafy budou předkládány v elektronické podobě jako samostatné soubory. Nejvhodnější je dodat je v podobě souboru vektorové grafiky (AI, EPS, PDF, CDR), případně jako soubory bitmapové grafiky (tiff, jpeg) s vysokým rozlišením. Akceptovatelné jsou tabulky jako samostatné soubory programu MS-excel a MS-word. V textu uváděné odkazy na tabulky a grafy musí být v následujícím formátu: (tab. 1), (graf 1). Názvy příslušných souborů na CD musí mít stejné znění, jak je vyznačeno v textu (tab. 1.xls). Popisky k tabulkám a grafům je vhodné dodat v samostatném souboru.

7. U obrázků, tabulek a grafů, jejichž autorem není autor příspěvku, je třeba za popiskem uvést autora, případně původní pramen (formou citace, která je pak uvedena jako plné bibliografické heslo v seznamu literatury; u fotografií se uvádí autor v každém případě): ... Pramen: Klíma 2010, 12.

... Foto: Jiří Němec. ... Kresba: Jana Černá.

Guidelines for contributors to the *Anthropologia integra* journal

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

The editor's office accepts manuscripts submitted via either the Open Journal System (for more information on registration process, see https://journals.muni.cz/anthropologia_integra) 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, WMF, CDR. The editor's office does not accept illustrations pasted in the MS Word application. If the author wishes to include illustrations with insufficient resolution (no better resolution key images are available), he/she is advised to do so only after consulting the editor's office. The illustrations should be sent electronically (by open journal system, e-mail, online e-disk electronic package delivery etc.) or on a CD together with the text part, in the above-mentioned resolution and format. References to all illustrative documentary material have to be inserted in the text in the following format: (fig. 1, fig. 2 etc.). File names of the individual image files on the CD have to correspond to the respective reference in the text (fig1.tiff). Illustration captions and legends are to be submitted in a separate file.

6. Tables and graphs should be submitted in an electronic form as separate files. Ideally they are to be submitted in the form of vector graphics files (AI, EPS, PDF, CDR), or possibly as bitmap graphics files (tiff, jpeg) with high resolution. Tables in the form of separate MS Excel and MS Word program files are also acceptable. References to tables and graphs in the text have to be in the following format: (tab. 1), (graph 1). File-names of the appropriate files on the CD have to bear the same marking as is given in the text (tab1.xls). Table and graph captions are to be submitted in a separate file.

7. In the case of illustrations, tables and graphs whose authorship is different from the author of the contribution, the name of the author of the graphics, or if need be the original source should be duly acknowledged (in the form of full citation reference listed as a full bibliographic entry in the literature list; in the captions accompanying the photographs and/or drawings, due credit to the author is mandatory): ... Source: Boas 2010, 12. ... Photograph: George Snell. ... Illustration: Jane Black.